

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского,
М. Б. Митина, П. Ф. Юдина

ТОМ
II
ФИЛОСОФИЯ
XV~XVIII в.в.

ОГИЗ · ГОСПОЛИТИЗДАТ
1 9 4 1

В составлении второго тома «Истории философии»
принимали участие:

*Г. Ф. Александров, Б. Э. Быховский, М. Б. Митин,
П. Ф. Юдин, Л. А. Коган, М. А. Егоров, М. М. Григорьян,
О. В. Трахтенберг, Я. А. Мильнер, В. М. Познер,
Б. Ф. Поршнев, С. Г. Суворов.*



ВВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В первые семь-восемь столетий средневековья Европа не принадлежала к основным очагам культурной жизни человечества и лишь формировала потенциальные силы своего будущего развития. С XV в. она вышла на первое место и стала играть ведущую роль во всемирной истории. Причиной этого было развитие капитализма, нашедшее именно в Европе наиболее благоприятную почву.

Ростки капитализма появляются в Западной Европе уже в XIV и XV вв. Если кое-где, как во Флоренции, а затем в некоторых городах Испании, капитализм успел к тому времени достигнуть относительно высокого уровня развития, то в большей части Европы — в городах Франции, Англии, Фландрии, Германии — до конца XV в. можно было наблюдать лишь отдельные его элементы, еще не сложившиеся в целое. Перелом в этом отношении приходится на конец XV — начало XVI в. Сущность капитализма — эксплуатация наемного труда капиталом, эксплуатация, основанная, в отличие от феодальной, на *экономическом* принуждении, поскольку капиталист присваивает себе все средства производства, соединиться с которыми производитель может только путем продажи своей рабочей силы тому же капиталисту. Но в первом, мануфактурном, периоде своего развития капитализм еще не обнаруживал со всей наглядностью эти основные черты: они были как бы завуалированы, вследствие того что сам капитализм существовал еще в недрах феодальной общественной формации.

Средства производства, несмотря на ряд важных нововведений в конце XV в., были еще очень несложны, и монополия на них была трудно осуществима. В XVI в. только в горном деле и в меньшей мере в металлургии в связи с успехами военного дела применялось более или менее сложное оборудование, приковывающее рабочих к капиталистам. В основном же мануфактурное производство принуждено было использовать технику средневекового ремесла, центр тяжести которой лежал не в инструментах и оборудовании, а в индивидуальном искусстве отдельного производителя. Для того чтобы сделать производителей цеспособными к само-

стоятельному производству и заставить их подчиниться капиталу, история открывала два пути.

Во-первых, путь специализации ремесленного производства, введения на основе старой техники нового, более детального разделения труда, с тем чтобы готовый продукт уже не был результатом труда одного или даже нескольких ремесленников, но был бы максимально обезличен, принадлежал бы целому ряду производителей. Эта система сама становилась как бы машиной, а рабочие-производители — как бы ее отдельными винтиками и колесиками, лишенными самостоятельной жизни и ни к чему не пригодными вне этого целого. Отныне, располагая только узкой, детальной специальностью, они могли получать средства существования, лишь подчиняясь тому, кому принадлежала эта машина.

Вторым путем был путь монополизирования не орудий ремесленного труда, а сырья. Когда продукт производился из привозного сырья или из полуфабриката, когда сырье надо было доставлять из деревни в город или из города в деревню, посредник-купец легко мог сосредоточить доставку в своих руках. Производитель — ремесленник или кустарь — и в этом случае превращался в составную часть деспотического целого, вне которого он не мог трудиться и существовать. Он должен был подчиниться власти капитала.

На этих двух путях, которые стихийно пролагались в ходе экономического развития, складывались две основные формы мануфактурного производства: централизованная мануфактура, основанная, как правило, на широком внутримануфактурном разделении труда и собирающая под одной крышей предприятия более или менее значительное число рабочих, и рассеянная мануфактура, иногда тоже связанная с внутренним разделением труда, иногда же основанная на простой скупке готовых изделий, с предварительным снабжением сырьем распыленного домашнего производства.

Несмотря на то, что капитал нашел таким образом возможности противопоставить средства производства рабочему, возможности эти все же были очень ограничены. Пока не появились машины, пока господствовал ручной труд, капиталистам приходилось поддерживать экономическое принуждение внеэкономическим принуждением. Так, например, рабочие шотландских рудников и соляных копей до конца XVIII в. продавались вместе с предприятиями. К крупным королевским мануфактурам были прикреплены и рабочие во Франции в XVI—XVIII вв. В Пруссии, как и в России и в ряде других стран, в XVII—XVIII вв. предприниматели пользовались в отношении своих рабочих особой юрисдикцией. Скупщики закрепляли свою власть над кустарями особыми регламентами, запрещавшими им сбывать свои изделия на сторону, и т. д. Само феодальное государство во всех странах играло большую роль в закреплении нарождающегося рабочего класса, поощряя систему принудительного труда, устанавливая максимум заработной платы, удлиняя рабочий день. Таким образом в недрах феода-

лизма постепенно развивался капиталистический способ производства.

подавляющая часть непосредственных производителей, понекому подчинявшихся капиталу, еще сохраняла феодальное обличье самостоятельных мелких хозяев или цеховых подмастерьев и учеников.

Подмастерья и раньше получали заработную плату, но лишь в течение нескольких лет, до перехода в мастера. Их трансформация в наемных рабочих выражалась в превращении временного состояния в постоянное. Подмастерье был типичной фигурой на централизованной мануфактуре. Он принес в ряды мануфактурного пролетариата свои приемы организации и борьбы. Но централизованные мануфактуры никогда не были массовым явлением. Маркс называет их «экономическим кунштштюком», украшавшим хозяйственное здание Западной Европы, но не служившим его действительным основанием. Более массовый характер носила рассеянная мануфактура — в виде ли городского ремесла, подпавшего под власть воротил-купцов и богатых мастеров, в виде ли деревенского кустарничества. Здесь производители, ремесленники и кустари еще дольше сохраняли не соответствовавший их действительному положению внешний облик мелких самостоятельных хозяев.

Товарно-денежные связи, служившие необходимой предпосылкой капитализма, в XV в. уже пронизывали всю жизнь Европы, но они сохраняли еще докапиталистическое содержание. Основным полем деятельности *торгового капитала* была мировая торговля, где он мог получать прибыль, не выходя из сферы обращения, путем посредничества, используя разницу в уровне и характере экономического развития различных народов и стран. Европейские купцы использовали таким образом через средиземноморский бассейн глубокое различие социально-культурного развития Европы и стран Востока, через северобалтийский бассейн — различие исторических путей Западной и Восточной Европы. Естественно, что торговый капитал был заинтересован скорее в сохранении, чем в уничтожении феодального строя в Европе, хотя невольно разлагал его.

Тем более не мог создать что-либо новое *ростовщический капитал*. Пользуясь тем, что феодальное хозяйство приобрело уже денежную окраску, он присваивал себе в виде процента по ссудам часть феодального прибавочного продукта, присасываясь и к непосредственным производителям и к феодалам.

Торговый и ростовщический капитал был капиталом лишь по форме, был накопленными деньгами, приносящими прибыль. Но такой капитал не был непосредственно связан с производством, следовательно, и с производством прибавочной стоимости. Примером может служить торговобанкирский дом Фуггеров в Германии, по имени которого буржуазные историки иногда называют XVI век «веком Фуггеров».

Второй тип товарно-денежных связей, известный феодальному средневековью, отнюдь не был чужд производству, но зато по самому своему назначению и организации был чужд прибыли и накоплению. Это — товарообмен между непосредственными производителями города и деревни, функция которого заключалась в превращении крестьянского прибавочного продукта, отчуждаемого феодалу, в денежную форму. Если законом деятельности торгового капитала был неэквивалентный обмен, то законом этого товарообмена, напротив, был обмен эквивалентный, обмен по «справедливым ценам», твердо фиксированным и неизменным, сохранять которые были призваны рыночное право и цеховая структура средневекового города. Этот товарообмен по самому своему принципу должен был только превращать натуральную форму прибавочного продукта в денежную, но не служить к обогащению третьих лиц. Правда, по мере эмансипации городов из-под власти феодалов в фонде городской ремесленной продукции образовывался некоторый резерв для возможного накопления. Но обоим типам докапиталистических товарно-денежных связей было нелегко соединиться воедино, т. е. стать капиталистическим товарным производством. Такой барьер, как цеховой строй, преодолевался с большим трудом: либо путем его медленного внутреннего перерождения, путем развития межцеховой и внутрицеховой дифференциации, либо путем ожесточенных натисков купцов на цеховые рогатки, либо, чаще всего, обходным путем, путем появления капитализма вне городов с их цеховыми организациями — в деревенских промыслах и горном деле. Весь феодальный строй был в одно и то же время и препятствием для развития капитализма и той средой, соками которой питался младенческий капитализм.

Так называемая «революция цен» — стремительный рост в XVI—XVII вв. рыночных цен, остававшихся до того неизменными в течение веков, — была только проявлением того факта, что в это время происходила всеобщая передвижка экономических сил, ломка всего характера экономической жизни Европы. Современникам, естественно, бросалась в глаза именно эта внешняя, рыночная сторона дела.

Экономический сдвиг был связан с потребностью в большей массе средств обращения; их недостаток тормозил механизм, которым этот сдвиг должен был осуществиться. Вскоре нашлись средства устранить это затруднение. В то время как тысячи людей занимались алхимией, кладоискательством и волшебством, другие отправлялись в далекие путешествия в поисках золотой страны Эльдорадо. Письма участников великих путешествий и сообщения их современников полны не столько помышлениями о новых торговых путях, сколько мечтой о золоте. Вскоре золото и серебро действительно полились в Европу широкой рекой из африканских колоний португальцев и американских колоний испанцев.

«Рамки старого *Orbis terrarum* были разбиты; только теперь,

собственно, была открыта земля и положены основы для позднейшей мировой торговли и для перехода ремесла в мануфактуру, явившуюся, в свою очередь, исходным пунктом современной крупной промышленности»¹.

«Революция цен» была внешним проявлением ряда глубоких событий социально-экономической жизни того времени: падения феодальной земельной ренты, неуклонного сокращения заработной платы всех живущих продажей своего труда и одновременно возрастания промышленной прибыли. Буржуазия крепла за счет земельных сеньеров. Последние отчасти находили выход в перестройке внутренних порядков своих поместий: либо переводя наследственных держателей на краткосрочную аренду, либо возвращая их к натуральным повинностям, так что крестьянство почти не смогло воспользоваться благами «революции цен». Но сама эта перестройка уже свидетельствовала о критическом состоянии феодального строя.

Значение открытия Америки, морского пути в Индию, установления прямых связей европейцев со всеми частями мира, однако, далеко не исчерпывалось притоком дополнительного денежного материала.

«Открытие Америки и морского пути вокруг Африки создало новое поприще для растущей буржуазии. Ост-индский и китайский рынки, колонизация Америки, обмен с колониями, увеличение количества орудий обращения и вообще товаров дали неслыханный до тех пор толчок торговле, мореплаванию, промышленности и тем значительно ускорили развитие революционного элемента в разлагавшемся феодальном обществе»².

Торговля европейцев приобретала всюду, где было возможно, весьма односторонний характер, превращалась в простой грабеж и колониальное хищничество. «Сокровища, добытые за пределами Европы посредством грабежа, порабощения туземцев, убийств, притекали в метрополию и тут превращались в капитал»³. Для того чтобы капитализм мог утвердиться в европейской части земного шара, необходимо было здесь сконцентрировать в виде начального капитала колоссальные массы накопленного человеческого труда. Этой цели и послужило ограбление многих народов.

В Европе же сами феодалы производили в это время ограбление своих крестьян с помощью огораживаний и стона их с земли. Ограбление это также было жизненно необходимым условием для утверждения капитализма. Одно накопление капиталов в Европе не было бы достаточным условием для развития капитализма, если бы оно не сопровождалось «накоплением» неимущих масс, лишенных средств существования. Таковы две неразрывные стороны единого процесса

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 476.

² Там же, т. V, стр. 484.

³ Там же, т. XVII, стр. 824.

так называемого первоначального накопления. Образование неимущих масс также осуществляется прямым и голым насилием. Оно начинается с насильственного отрыва масс мелких производителей от условий их существования, в частности с захвата крупными феодальными землевладельцами крестьянской земли. Когда эти массы людей, лишенные средств существования, выбрасывались на улицу и становились бродягами, нищими, разбойниками, на них обрушивались насилия, названные Марксом «кровавым законодательством против экспроприированных»; цель этого законодательства — насильственно загнать пауперов под ярмо капиталистической эксплуатации и «...приучить к дисциплине наемного труда плетями, клеймами, пытками»¹.

Результатом первоначального накопления было создание не только непосредственных предпосылок для массового распространения капиталистического производства, но тем самым и основного условия капиталистического воспроизводства — внутреннего рынка.

Широкие, но поверхностные мировые сношения, которые были характерны для великих цивилизаций прошлого, с XV в. рушились и обрывались, наталкиваясь на воздвигнутые по Европе и Западной Азии стены национально-государственных границ. Эти стены возводились исподволь уже давно, вместе с формированием и усилением феодальных государств, на почве укрепления внутренних экономических связей и обострения классовой борьбы. Но до XV в. государственные границы еще не занимали первенствующего положения. Существовавшие наряду с ними другие грани — религиозные, сословные, корпоративные — казались более важными. Различные народы, объединенные более архаическими формами общественных связей, мировыми религиями, долгое время противостояли национально-государственным объединениям. Во второй половине XV в. во многих странах почти одновременно произошел перелом, выразившийся политически в установлении абсолютизма. Усиление внутренней мощи каждого феодального государства было в то же время его внешним обособлением от других государств.

В эту эпоху «королевская власть, опираясь на горожан, сломила мощь феодального дворянства и основала крупные, по существу национальные монархии, в которых получили свое развитие современные европейские нации и современное буржуазное общество»².

Начало абсолютизма датируется в Англии воцарением династии Тюдоров (1485), во Франции — царствованием Людовика XI (1461—1483), в Испании — объединением Кастилии и Арагонии под властью Изабеллы и Фердинанда (1479), в России — царствованием Ивана III (1462—1505). В то же самое время образуется мощное

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 806.

² Там же, т. XIV, стр. 475.

Турецкое государство во главе с султаном Мохамедом II (1451—1481). Венгрия превращается в сильную европейскую державу в царствование Матвея Корвина (1458—1490) и т. д. Даже в раздробленной Германии к последним десятилетиям XV в., в царствование Фридриха III и Максимилиана I, относятся попытки реформ в направлении национального объединения и усиления императорской власти. В Италии же, где не было даже подобия центральной власти, в те же последние десятилетия XV в. устанавливаются маленькие местные абсолютистские государства: правление дома Медичи во Флоренции, Сфорца в Милане и др.

Это не случайные хронологические совпадения. Государственное размежевание явилось внешней формой выражения того процесса, внутренним содержанием которого было развитие капитализма в некоторых из перечисленных стран. Едва лишь зарождаясь, капитализм уже оказывал всемирно-историческое воздействие и на те народы, которые сами еще не вступили на капиталистический путь.

Появление абсолютизма одновременно во многих странах и формирование новой политической карты западного мира представляли единый, внутренне связанный процесс. Но если на Востоке он проявился как распад гигантской монгольской державы, пережившей расцвет еще в начале XV в., при Тамерлане, то на Западе этот процесс привел к появлению национальных государств нового типа. До мира 1453 г., окончившего Столетнюю войну, не было завершено национальное и государственное размежевание Франции и Англии. В том же 1453 г. под ударами турецких завоеваний перестала, наконец, существовать Византийская империя — обломок Римской империи, уничтоженный было крестоносцами, но с 1261 г. возродившийся к жизни. В течение нескольких веков в самом центре Европы — между Францией и Германией — боролось за существование крупное и богатое Бургундское государство, и только битва при Нанси в 1477 г. решила его судьбу: его земли были поделены между Францией и Германией; северный осколок Бургундского государства, Нидерланды, впоследствии превратился в Голландию и Бельгию. Такое же коренное размежевание происходило в это время повсюду в Европе.

Товарные и денежные потоки наталкивались теперь в некоторой своей части на новые стены, разделяющие государства. Торговый и ростовщический капитал принужден был усиленно искать поле деятельности внутри этих стран.

Обогащение буржуазии путем кредитования феодально-абсолютистских государств и откупа у них права на сбор налогов, а также протекционистская политика этих государств принадлежат к существенным элементам первоначального накопления. Процессы, происходившие в самом феодальном обществе и государстве, предопределяли возможность первоначального накопления. «...Рыцарям промышленности удалось вытеснить рыцарей меча лишь

благодаря тому, что они использовали события, которые были созданы не ими самими»¹.

По мере изменения юридического положения крестьян и освобождения городов из-под власти сеньеров отдельные феодальные сеньеры все менее были способны присваивать в виде феодальной ренты весь производимый в стране прибавочный продукт. Весь свободный остаток должен был присваивать собирательный сеньер — феодальное государство — в виде собирательной феодальной ренты — налогов. Эта централизованная рента не только шла на нужды двора и государства, но и в значительной части возвращалась в карманы дворянства в виде пенсий, подарков, пожалований. На тот же свободный остаток прибавочного продукта претендовала и буржуазия, которая упорно стремилась к концентрации его в своих руках. Это соперничество приводило, однако, к своеобразному симбиозу дворянского государства и буржуазии.

С одной стороны, сбор централизованной ренты при величайшей еще децентрализованности всей внутренней жизни европейских стран был настолько затруднителен, а потребность в расходовании налогов настолько обгоняла их поступление, что государства не могли обходиться без кредита. Этот кредит могли дать те представители буржуазии, которые сумели уже кое-что накопить путем торговли и промышленной деятельности. Они превращались в ростовщиков, ссужая свои капиталы государству и получая за это немалую часть централизованной ренты то как простые займодавцы, то как откупщики налогов, то в некоторых странах, например, во Франции, в более скрытой форме — как собственники судебных и прочих должностей, за которые они уплачивали государству значительные деньги, получая возможность сторицей вознаградить себя путем легализованных поборов с населения.

С другой стороны, государства сами были заинтересованы в накоплении капиталов в руках буржуазии за счет внешней торговли и грабежа. Абсолютистские государства проводили с этой целью политику меркантилизма, покровительствовали внешней торговле и промышленности. Это отнюдь не было сознательным покровительством капитализму, созданием необходимых для него условий в виде внутреннего рынка и свободной конкуренции. Напротив, покровительство осуществлялось путем приобщения отдельных представителей буржуазии к сословным привилегиям. Раздавались или продавались торгово-промышленные монополии иногда вместе с дворянскими титулами; привилегированным предприятиям и компаниям присваивалось право выступать в той или иной мере от имени государства и пользоваться его поддержкой.

От симбиоза привилегированной верхушки буржуазии с феодально-абсолютистским строем происходило расслоение нарождающе-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 783.

гося класса буржуазии. С одной стороны, кропотливо и упорно производили накопление на феодальной почве сельские и городские дельцы, зажиточные крестьяне, кустари и ремесленники, мелкие купцы и мануфактуристы — широкий слой людей, все еще очень близкий к народу. Среди этих людей развивался дух скопидомства, мелочного самоограничения, бережливости, культ мещанских добродетелей. Но стоило кому-нибудь из них, несмотря на все трудности, добиться сколько-нибудь значительного накопления, как он резко порывал с выдвинувшим его классом. Пробиваясь в ряды дворянства и духовенства, присоединяясь к монопольным и привилегированным предприятиям, помещая деньги в государственные займы и налоговые откупа, втягиваясь в авантюры, спекуляции, биржевую игру, формировались рыцари первоначального накопления. Пороги королевских дворцов в Англии, Франции, Испании XVI—XVII вв. обивали «проектанты», или «прожектеры», предлагавшие все новые планы фискальных мероприятий или колониально-торговых авантур, которые обогатили бы государство, а заодно и автора проекта. Иными словами, верхушечная часть буржуазии богатела и крепла по мере того, как отрывалась от своего класса и вращалась в феодально-абсолютистский строй. Само абсолютистское государство могло возвышаться над дворянским обществом (хотя, в сущности, было выразителем и защитником его интересов) лишь потому, что оно опиралось на эту буржуазию.

Таков был процесс вызревания буржуазии в недрах феодализма.

И все же в течение XVI—XVIII вв. в различных странах в разном темпе и с разной степенью остроты развивался антагонизм между буржуазией и феодально-абсолютистским строем, приводивший рано или поздно к буржуазным революциям. Симбиоз превращался в борьбу, по мере того как буржуазия крепла и созревала. Созревание буржуазии происходило, главным образом, путем вытеснения рыцарей первоначального накопления дельцами хозяйственной предприимчивости. Сложившаяся уже форма буржуазной собственности наполнялась теперь адекватным содержанием. Одновременно с этим созреванием «нормального» капитализма шло и возрастание appetitов дворянского государства.

В этот переходный период всемирной истории два противоположных мотива определяли поведение европейской буржуазии: противоречие с феодально-абсолютистским строем и органическая связь с ним; иными словами, потребность размежеваться с дворянским обществом и государством и антагонистические противоречия с интересами народных масс.

В то время как народные массы выражали свой растущий протест против феодальной эксплуатации стихийными восстаниями и революционными «еретическими» движениями, буржуазия свои классовые интересы выражала прежде всего в новой культуре, противоположной культуре средневековья.

Переворот в сфере идеологии был наиболее непосредственно связан с новыми материальными условиями жизни в области техники, в области практических знаний, применяемых в процессе производства. Настоящая техническая революция потрясла в последние десятилетия XV в. ведущие отрасли производства. Ее основные элементы — внедрение самопрялки, педального ткацкого станка, наливного мельничного колеса, доменного металлургического процесса, печатного станка, компаса, широкое применение пороха. Разумеется, технический прогресс продолжался и после XV в., но он ограничивался тем, что накапливались и систематизировались новые производственные навыки и приемы, вносились усовершенствования, возрастала сумма практических знаний.

Дерзания, отражавшие непримиримую противоположность буржуазных отношений всему феодальному миру, переносились все более в область идеологической деятельности, в том числе в область науки, где совершалась величайшая революция, ломавшая всю унаследованную от средневековья систему идей. К великим деятелям Ренессанса вполне приложимы слова Ленина о тех раннебуржуазных просветителях, которые «...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»¹. Они «...были чем угодно, но только не буржуазно-ограниченными»². Но тех из участников великого научного движения, которые пытались подобно Бруно и Галилею донести новые знания до масс, а тем более подобно Сервету связать их с народными движениями, ждала печальная судьба. На них обрушивалась не только инквизиция: Сервета отправил на костер такой идеолог тогдашней буржуазии, как Кальвин.

Другая сфера, куда устремлялась революционность нового буржуазного мира, — искусство, литература. Именно переворот в этой сфере преимущественно обозначается терминами «Возрождение» (Ренессанс) и «гуманизм».

Гуманизм впервые появился в Италии в XIV в. вместе с первыми ростками капиталистического производства. В раннюю пору гуманисты решались писать на национальном языке, участвовали в политических битвах своего времени и не гнушались вопросами прикладного знания. Но уже начало XVI в. было переломным для большинства из них, хотя в некоторых проявлениях демократические тенденции давали себя чувствовать и позже. На фоне экономического упадка Италии и торжества феодальной реакции большинство гуманистов XVI в. ограничивается преимущественно искусством, филологией, историей. Здесь они создали бессмертные произведения и в области идеологии противопоставили средневековую нечто радикально новое.

¹ Ленин, Соч., т. II, стр. 315.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 476.

Ранний гуманизм использовал два источника, одинаково не совместимых с церковной средневековой культурой: народное творчество и античную культуру. Оба они легли в основу культуры гуманизма, и преобладание того или другого начала дает возможность различить две струи в этой культуре. Но преобладание начала народного творчества было редким исключением. Этот источник использовался лишь очень осторожно и чем дальше, тем меньше. Как бы противодействием против приобретения новой культурой слишком народного характера служило насыщение ее античной традицией. Разумеется, эта традиция давала богатейший материал и широко раздвинула умственные горизонты европейцев. Культурный прогресс человечества, как бы прерванный средневековьем, начинался теперь с восстановления, возрождения того, что было создано античностью в области наук, философии, искусств.

Форма «возрождения» отделяла «избранных» от народных масс каменной стеной трудно доступной учености. К «гуманизму» можно было приобщиться только свободно владея латынью, древнегреческим и позже древнееврейским языками, зная древних авторов, свободно ориентируясь в античной филологии. Гуманисты возвысились, таким образом, над обществом, образовав замкнутую касту мыслителей и художников, связанных между собой перепиской или объединенных в кружки и академии. Творцы и носители новой буржуазной культуры чуждались народа. Они создавали художественные произведения, способные породить новые чувства и мысли, но предназначали эти произведения церкви и феодальным государям; создавали методы критики исторических источников, вскрывавшие вековую ложь папства, но оставляли эти методы в руках тех же государей и того же папства. Уже народные выступления в Риме в 1347—1354 гг., а особенно восстание чомпи во Флоренции в 1378 г. — первое революционное восстание пролетариата — дали толчок к решительному отмежеванию «гуманистов» от «черни» и ее опасных «бунтов». Однако такое отмежевание неизбежно должно было привести к сближению гуманистов с тем самым феодальным миром, который они высмеивали, критиковали и преодолевали. Действительно, большинство гуманистов не только пользовалось покровительством меценатов из феодальных сеньеров, государей и высшего духовенства, но и прославляло их в своих произведениях. Двое гуманистов даже оказались на папском престоле — так легко преодолима была на практике грань между ними и господствующим классом.

Приспособление культуры Возрождения к существующему строю подчас приводило к ее опустошению, к превращению ее в своеобразную феодально-рыцарскую культуру. В особенности это сказалось во французском Ренессансе. Французский двор и французское дворянство восприняли внешнюю сторону Ренессанса — пышность архитектуры, богатство декоративной живописи и скульптуры, изящество стиля, соединив это с возрождением рыцарских

правов, турниров и пр. Правда, во французском Ренессансе ясно различимо другое течение, представленное Рабле с его грубовато-народным языком и стилем и резко сатирическим отношением к существующему строю, но это течение отнюдь не задавало тона во французском гуманизме. И в других странах — в Англии, Германии — встречались гуманисты, близкие к народу, к его чаяниям, каков, например, Томас Мор, но и эти гениальные одиночки никогда не доходили до действительных революционных выводов. Безжалостно высмеявший в «Похвальном слове Глупости» все окружающее средневековье Эразм Роттердамский, «властитель дум» своего времени, выражая настроения большинства своих единомышленников, называл народ «многоголовым зверем», боялся, не знал и не любил его.

С гуманизмом была тесно сплетена своими корнями реформация. Некоторые гуманисты, как Ульрих фон Гуттен в Германии, Лефевр д'Этапль во Франции, прямо примкнули к ней. И в то же время реформация была отрицанием гуманизма. Большинство ее вождей относилось к гуманистическому движению враждебно или безразлично.

«Когда Европа вышла из средневековья, городская буржуазия, находившаяся в процессе подъема, была в ней революционным элементом... Свободное развитие буржуазии стало уже несовместимо с феодальным строем, феодальная система должна была пасть.

Но великим интернациональным центром феодальной системы была римско-католическая церковь... Прежде чем вступить в борьбу со светским феодализмом в каждой стране в отдельности, необходимо было разрушить эту его центральную, священную организацию...

Великая борьба европейской буржуазии против феодализма дошла до высшего напряжения в трех крупных решительных битвах.

Первой было то, что мы называем реформацией в Германии»¹.

Если некогда единая католическая Европа противостояла мусульманскому миру и миру православно-византийскому, то теперь, в XVI в., одним европейским государствам противостояли лишь другие государства, и в едином католическом обруче для Европы не было нужды. Напротив, он затруднял бы размежевание и обособление национальных европейских государств. Католическая церковь не мирилась с национально-государственными границами и поддерживала такие реакционные предприятия, как империя Карла V, объединившая на несколько десятилетий Германию, Испанию, Нидерланды, Южную Италию и обширные

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 295—296. Под двумя остальными битвами Энгельс разумеет английскую и французскую буржуазные революции.

заокеанские владения. Сбросить эту обузу было в интересах большинства европейских дворянских государств.

Реформация впервые зародилась еще в виде учений Виклефа и Гуса, но зрелость приобрела лишь в начале XVI в. почти одновременно в Германии и во Франции и вскоре распространилась по всей Европе. Зачинатели движения не ожидали, что их призывы падут на такую плодотворную почву, послужат сигналом к столь мощному массовому выступлению народа. В Германии в 1525 г. развернулась Великая крестьянская война, охватившая многие области и направленная уже не против одного католицизма, а против всего феодального строя. Во Франции, хотя и в значительно меньшем масштабе, происходили в 20—40-х годах XVI в. революционные выступления народных масс, вкладывавших в лозунги реформации свое, более широкое содержание. Этого было достаточно, чтобы вожди реформации ринулись в объятия феодальных властей и феодальных сеньеров для совместного подавления народа. Правда, когда, пользуясь этой ситуацией, католическая церковь перешла в контратаку, группируя вокруг себя все реакционные силы феодальной Европы, реформации пришлось, чтобы не быть вовсе стертой, принять более боевой характер.

Этим наиболее смелым и радикальным течением в буржуазной реформации был кальвинизм. Еще раньше в Швейцарии выступил Цвингли, занявший среднее положение между умеренным Лютером и радикальным Кальвином. Но и кальвинизм лавировал между двумя огнями. Выступая, с одной стороны, против католицизма и поддерживавших его светских властей, он, с другой стороны, обрушивался на народные движения, связанные с реформацией.

Реформация разворачивалась в обстановке еще более грозных и повсеместных народных восстаний, чем гуманистическое движение. Опиравшиеся на массы секты народной реформации — анабаптисты, антитринитарии и др. — оставили далеко позади все течения буржуазной реформации. Вершиной этой народной реформации было движение, возглавляемое Томасом Мюнцером во время крестьянской войны в Германии. Для народной реформации христианские лозунги были лишь поводом к проведению в жизнь широкой революционной программы. Из-за призывов к установлению «царства божия» на земле явственно проглядывает программа социального и политического равенства и даже уничтожения частной собственности. Не дать восторжествовать народной реформации было важнейшей задачей реформации буржуазной. Лютер взывал к немецким князьям о помощи против восставших крестьян: «Пусть всякий колет, бьет и душит их тайно и явно, как убивают бешеных собак, пусть всякий помнит, что нет ничего более ядовитого, вредного и дьявольского, чем бунтовщик».

Нерешительность городской буржуазии определила исход движения,

В Германии известный успех имела лишь религиозная форма «буржуазно-плебейского движения», «тогда как успеху буржуазного содержания суждено было выпасть на долю следующего столетия и на долю стран возникшего тем временем нового направления мирового рынка: Голландии и Англии»¹.

Нерешительность буржуазии нередко способствовала использованию лозунгов реформации феодалами. Реформация давала им возможность захватить обширные церковные земли и политически усиливаться. В Германии и во Франции за реформацию выступила часть крупнейшей феодальной знати, для того чтобы под этим знаменем добиться ослабления центральной власти. Вспыхнувшие на этой почве междоусобные войны окончились с разным результатом: во Франции, где была уже сильная, сложившаяся королевская власть, феодальная аристократия потерпела поражение; в Германии, где императорская власть была очень слаба, победа досталась территориальным князьям, еще более увеличившим с помощью реформации свою политическую независимость.

Опыт первых шагов реформации был учтен другими европейскими странами: в Польше и Венгрии дворянство выступило под знаменем реформации в своей борьбе против королевской власти; в Англии и скандинавских странах сама королевская власть вовремя перехватила это знамя и осуществила реформацию сверху (правда, в Англии вскоре поднялась новая волна реформационного движения, пуританизма, слившаяся с революционным подъемом). Народные массы отворачивались от этой дворянской реформации и подчас даже поднимали восстания в защиту католицизма, как, например, во Франции под знаменем католической Лиги. В Испании и Италии, служивших оплотом католицизма, реформационное движение было задавлено в самом начале.

Первые буржуазные революции происходили в идеологическом облачении реформационных движений, в пределах отдельных национальных государств, но тем не менее опыт и отзвуки каждой из них имели всемирно-историческое значение, и каждая последующая революция была действительным шагом истории вперед по сравнению с предыдущей. В каждой новой революции все большее участие принимала основная антифеодальная сила — народные массы, двигавшие революцию вперед и настойчиво ставившие коренные вопросы социальной революции. Своего апогея эта цель развития достигла во Французской буржуазной революции конца XVIII в.

Начало этой цепи относится к истории городских республик Италии в XIV—XV вв. Но борьба политических партий, враждебных народу, не могла привести ни к объединению Италии, ни к созданию внутреннего рынка для едва народившейся капиталистической промышленности. В конце концов испуганная револю-

¹ Энгельс, Письмо Каутскому от 21 мая 1895 г.

ционными движениями, подобными восстанию чомпи, итальянская буржуазия отказалась от борьбы за власть и отдала ее в руки единоличных диктаторов.

Затем, уже в XV в., ростки капитализма, зачатые в итальянских городах, были перенесены в приморские города Испании. Здесь выросли многочисленные мануфактуры, появился многочисленный предпролетариат. После великих географических открытий и падения Византии перенос мировых торговых путей со Средиземного моря в Атлантический океан создал все условия для высокого экономического расцвета Испании. Испанская буржуазия, поднятая этой волной, решилась на выступление против реакционного и антинационального абсолютизма Карла V. Но когда поднялись городские низы, а на Майорке и крестьянство, буржуазия поспешила сложить оружие и с этого времени целиком отдалась абсолютистской монархии. После этого ростки капитализма стали быстро исчезать, хотя еще долго в костенеющей Испании Филиппа II и его преемников антагонизм буржуазии и феодального мира проявлялся в расцвете наук и искусств.

Почти одновременно с неудачным выступлением испанской буржуазии в Германии, капиталистически менее развитой, но тесно связанной через свои юго-западные области с итальянской и испанской экономикой, реформация начала перерастать в буржуазную революцию. Но когда роль основной движущей силы в борьбе стала переходить к народным массам, буржуазия отреклась от революции, предала ее и дело окончилось княжеской реформацией. Восторжествовали мелкие территориальные княжества, и начался быстрый экономический регресс Германии, которая была, по словам Энгельса, на два столетия вычеркнута из числа политически активных наций Европы. Ужасы Тридцатилетней войны в первой половине XVII в. только довершили уже наступившую катастрофу.

Чуть позже, чем в Германии, подобие революционной ситуации имело место во Франции XVI в., но французская буржуазия отступила еще до начала настоящей борьбы.

Первые успешные буржуазные революции произошли в Нидерландах и Англии. В северо-западной Европе перемещение мировых торговых путей создало наиболее благоприятные условия для развития капитализма; здесь после упадка флорентийской и испанской промышленности сосредоточились очаги основной отрасли мануфактурного производства—сукноделия. Но буржуазные революции удались здесь не столько потому, что буржуазия достигла тут большой зрелости, сколько потому, что сама феодальная среда давала здесь возможность добиться победы. Особенность феодализма в Англии и северных Нидерландах состояла в том, что поместье здесь никогда не было вполне натуральным, землевладельцы сохраняли связь с рынком в течение всего средневековья и теперь, в новых исторических условиях, оказывались связанными с буржуазией неразрывными узами общих экономических

интересов. Буржуазия могла выступать вместе с обуржуазившимся дворянством.

Нидерландская буржуазная революция XVI в., носившая одновременно и характер национально-освободительного восстания против испанского владычества и характер реформации, была настоящей революцией: буржуазия боролась в ней против своих врагов, опираясь на силу народного, особенно городского, революционного движения. Но после нескольких лет борьбы революция привела к победе лишь в северной части Нидерландов, а южная часть, включая основные промышленные провинции — Фландрию и Брабант, вернулась под власть Испании.

XVII век характеризуется исключительным подъемом культуры в Голландии. Пышный расцвет искусства, давшего миру Рембрандта и Гальса, сочетается с выдающимися успехами науки и техники (Гюйгенс, Левенгук и др.) и замечательными достижениями философской мысли в лице Дакосты, Де Руа и гениального Спинозы. Республиканская Голландия явилась убежищем для ряда передовых мыслителей различных европейских стран и оказалась международным научным центром того времени.

Английская буржуазная революция XVII в. была значительным шагом вперед по сравнению с нидерландской. Уже в XVI в. английский капитализм делал быстрые успехи, но его противоречие абсолютизму Тюдоров выливалось до поры до времени лишь в форму гуманизма. Англия XVI в. познала и бесплодность реформации, не превращающейся в революцию. Ход истории принуждал английскую буржуазию к смелости с момента появления на английском престоле династии Стюартов (1603), которые своей внешней и внутренней политикой разрывали союз абсолютизма с буржуазией. Эта смелость буржуазии и блокировавшейся с ней части дворянства сказалась сначала в радикализме научно-философского мышления, в принятии крайних учений реформации, а затем — в буржуазной революции, в союзе с народными массами. В 1649 г. Карл I был казнен. Была провозглашена республика. Но в ходе революции буржуазия то и дело стремилась остановить ее, всеми силами старалась, чтобы инициатива не перешла в руки демократических группировок, подобных левеллерам, милленариям, и добилась своего при поддержке «нового» дворянства. Диктатура Кромвеля пресекла развитие далеко еще не завершенной буржуазной революции. Феодализм был разбит лишь наполовину. Правда, буржуазия расплатилась за это кратковременной реставрацией реакционного абсолютизма Стюартов, но для его свержения уже достаточно было простого государственного переворота 1688 г., прозванного «славной революцией» за то, что он обошелся без всякого вмешательства народных масс.

Не случайно Англия оказалась родиной материалистической философии и опытной науки нового времени. Не случайно и то обстоятельство, что английский материализм имел ари-

стократический оттенок и далеко не был свободен от компромиссов.

Французской буржуазии предстояло произвести более радикальную революцию. Она никак не могла рассчитывать на поддержку даже части дворянства, которое во Франции не обуржуазивалось, а оставалось чисто феодальной кастой; буржуазия могла здесь рассчитывать только на силу народной революции. Наибольшей трудностью было то, что сама французская буржуазия в XVI—XVII вв. тесно срасталась с феодально-абсолютистским строем. Это рано или поздно должно было сделать разрыв буржуазии с абсолютизмом особенно жестоким.

Французский абсолютизм достиг расцвета уже в первой половине XVII в., при Ришелье. В середине XVII в., одновременно с английской буржуазной революцией, во Франции произошла новая попытка политического выступления буржуазии на почве огромного размаха крестьянских и плебейских восстаний. Но буржуазия испугалась, сделав лишь несколько шагов, и движением, получившим впоследствии насмешливое название «Фронды» (детской игры), овладели реакционные феодальные силы. Абсолютизм Людовика XIV, легко раздавивший это движение, был кульминационной точкой в развитии французского абсолютизма. Загнанные вглубь, противоречия снова проявлялись почти исключительно в сфере литературного и художественного творчества. Но XVIII век был переломным. Абсолютизм становился все более враждебным буржуазии. У буржуазии отнимались привилегии, ренты, доходные должности, участие в дележе налоговых поступлений. Философская и политическая мысль во Франции в течение XVIII в. приобретает такую смелость и такой размах, что уже не столько отделяет буржуазию от народа, сколько сближает ее с ним. Это была прямая подготовка французской буржуазной революции 1789 г., расправившейся с феодализмом полнее и последовательнее, чем какая-либо другая из буржуазных революций. Идеологическая борьба, предшествовавшая революционному штурму конца XVIII в., достигла во Франции исключительного размаха и остроты. Предреволюционная Франция выдвинула блестящую плеяду философов, выражавших наиболее последовательный для своего времени материализм и воинствующий атеизм.



Раздел первый

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Глава I

ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ

Культура Возрождения была направлена против феодализма и церкви. В то же время, отражая отношения переходной эпохи, культура Возрождения не могла не сохранять в себе некоторые черты старого, умирающего мира. Философия, наука, искусство Возрождения были пропитаны резкими противоречиями.

Первоначально материал для новой культуры черпался из сокровищницы, накопленной греко-римским миром. Усиленное изучение, доходившее порой до прямого обоготворения великих образцов античной мысли и искусства, сыграло крупнейшую роль в создании новой культуры. Отсюда самый термин «возрождение» (классической древности), не исчерпывающий, конечно, всего содержания эпохи. Культуру Возрождения и культуру античного мира сближало то, что и та и другая в противоположность средневековью были продуктом чисто городского происхождения, возникшим на базе сравнительно развитых товарно-денежных отношений. Молодая буржуазия находила в языческой древности и ее светской культуре готовое оружие для борьбы с феодально-церковной идеологией. Но античность воспринималась и перерабатывалась прогрессивными общественными группами по-своему.

Раньше всего новая культура зарождается и развивается в быстро богатевших городах-государствах Северной Италии, где к тому же наиболее многочисленны были памятники угасшей античной цивилизации и особенно сильны воспоминания о ней.

Максимальный экономический расцвет Италии падает на XIV—XV вв. В это время вся средиземноморская торговля и все сношения с Востоком находились в руках итальянских купцов. По всей Европе славились итальянские промышленные изделия, в особенности сукна, шелка, хлопчатобумажные ткани, оружие и стекло. Невиданного размаха достигли денежное обращение, кредит и банковские операции. Самые термины «банкир», «ломбард», «кредит» и т. п. итальянского происхождения. «В Италии, где капиталистическое производство развилось раньше всего, раньше всего разложились и крепостные отношения. Крепостной эманси-

пировался здесь, прежде чем успел обеспечить за собою какое-либо право давности на землю. Поэтому освобождение немедленно превращает его в поставленного вне закона пролетария, который к тому же тотчас находит новых господ в городах, сохранившихся по большей части еще от римской эпохи»¹.

В политическом отношении к концу XIV в. Италия оказалась разделенной на пять сравнительно крупных государств: Милан, Венеция, Флоренция, Рим (Папская область) и Неаполитанское королевство. Многочисленные мелкие политические образования фактически были подчинены более сильным соседям.

Особенно крупную роль в истории Возрождения сыграла Флоренция.

В XIV—XV вв. флорентийские богачи были общепризнанными мировыми банкирами, снабжавшими ссудами западноевропейских феодалов, в частности королей Англии. Через руки этих банкиров проходила также значительная часть доходов римского папы. В то же время во Флоренции процветало текстильное производство. Флорентийские сукна частично изготовлялись из шерсти, закупаемой в Англии и Испании, частично получались в результате переработки грубых заграничных шерстяных тканей. Здесь впервые появились предприятия капиталистического типа. Часть рабочих, обслуживавших крупное сукнодельное производство, состояла из кустарей, другая часть — из пролетариев, работавших в помещении предпринимателя.

Глубокая дифференциация флорентийского общества и резкий социальный антагонизм вели к ожесточенной классовой борьбе. Нередко дело доходило до открытых вооруженных восстаний, например, восстания чомпи в 1378 г. Классовой борьбой рабочих и мелких ремесленников против богачей, а также противоречиями в лагере самих эксплуататоров искусно воспользовались владельцы богатейшего банкирского дома *Медичи*. К середине XV в. Медичи, формально не уничтожая республиканских порядков, фактически превратились в неограниченных правителей Флоренции.

Огромные богатства, стекавшиеся в крупные итальянские торговые города, и подъем индустриального производства наложили неизгладимую печать на весь уклад и облик городской жизни. Города не только увеличиваются в размерах, но и преобразуются внешне. В них воздвигаются величественные общественные здания и роскошные дворцы богачей, наполненные картинами и статуями. Новый характер одежды, обстановки и увеселений резко изменяет облик городской жизни.

В эпоху Возрождения «в Италии достигло неслыханного расцвета искусство, которое явилось точно отблеск классической древности и которое в дальнейшем никогда уже не подымалось до такой

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 784, примечание.

высоты»¹. Художники этой эпохи первой задачей ставили изображение реальной действительности — человека и природы. Люди на полотнах Леонардо да Винчи, Рафаэля, Корреджио или Тициана — не бесплотные духи, выступающие на условном фоне, а живые существа со всеми их физическими и психологическими особенностями, окруженные реальной природой. Анатомия и теория перспективы, математика и механика приходят на помощь живописцу, архитектору и скульптору. С другой стороны, эти отрасли знания часто получают свое дальнейшее развитие в мастерских художников. Здесь нередко зарождаются и формируются новые научные идеи. Как общее правило, наука и философия Возрождения живут вне университетов и цеховых ученых корпораций, над которыми долго еще тяготели теолого-схоластические традиции и авторитеты.

Типичным представителем этой эпохи является гениальный Леонардо да Винчи — великий живописец, скульптор и архитектор, замечательный математик и инженер, крупный натуралист, анатом и геолог. «Люди того времени, — пишет Энгельс, — не стали еще рабами разделения труда, ограничивающее, калечащее действие которого мы так часто наблюдаем на их преемниках... Они почти все живут всеми интересами своего времени, принимают участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются, кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим. Отсюда та полнота и сила характера, которая делает из них цельных людей. Кабинетные ученые являлись тогда исключениями»².

На долю молодой итальянской буржуазии выпала большая революционная задача. Ее идеологи начали разрушение авторитета церкви, сковывавшего всякое проявление живой мысли. Феодальному аскетизму, душной атмосфере церквей и призрачному потустороннему миру со всей резкостью были противопоставлены светские интересы и полнокровная земная жизнь. Для официальной средневековой идеологии земля — это «юдоль плача и страданий», человек — «преходящий путник на земле». Человек Возрождения начинает пристально всматриваться в окружающую природу, как бы заново ее открывая.

В конечном счете в основе нового отношения к природе лежали потребности развития новых производительных сил. Но стремление превратить природу в *regnum hominis* — царство человека — по-разному проявлялось в разное время. В более ранний период эта тенденция часто сказывалась лишь в повышении интереса к эстетическому восприятию природы. В дальнейшем она привела к развитию опытного знания и его математической обработки.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 475.

² Там же, стр. 476—477.

Складывающийся класс буржуазии выдвигал на первый план личную инициативу. Человеческая личность, стремящаяся разорвать оковы сословного и корпоративного строя, становится в центре внимания. *Studia humana* (человеческие науки) решительно противопоставляются *гуманистами* того времени наукам божественным (*studia divina*). Круг «гуманитарных» наук охватывал в первую очередь филологию и риторику, изучение древних языков и творений античных писателей, а также античную археологию.

В лице гуманистов после многовекового перерыва снова появилась светская интеллигенция. Наука и литература превращаются в большую общественную силу. Это становится особенно очевидным с момента появления книгопечатания, давшего небывалое по своей мощности и эффективности орудие просвещения и пропаганды.

Индивидуализм Возрождения отличен от индивидуализма позднейшего буржуазного общества, где «человек человеку волк». Он направлен прежде всего против иерархии, родового аристократизма и «скованности» феодального строя. Он доказывает, что благородство дается не рождением, а личными заслугами. «Кровь, — пишет Петрарка, — всегда одного цвета. Но если одна светлее другой, это создает не благородство, а телесное здоровье. Истинно благородный человек не рождается с великой душой, но сам себя делает таковым великолепными своими делами»¹. «Гораздо похвальнее начинать знатный род, чем найти его начатым другим. Достоинство не утрачивается от низкого происхождения человека»². Петрарке вторит Поджо Браччолини в специальном трактате «О благородстве»: «Слава и благородство измеряются собственными заслугами, а не чужими... Какое отношение имеет к нам то, что совершено за много веков до нас, без всякого нашего участия».

Но, с другой стороны, ранний гуманизм, оставаясь достоянием сравнительно узкого круга буржуазной интеллигенции, высокомерно относился к массе. Не случайно основным языком гуманистов, за редкими исключениями, оставался латинский, не доступный широким общественным кругам. На раннем гуманизме лежала печать половинчатости и нерешительности. Борясь с различными проявлениями феодальных порядков, гуманисты не решались выступать против основ феодального строя. Высмеивая пороки попов и монахов и выступая против церковно-аскетических идеалов, гуманисты не были способны подняться до безбожия. Многие из них не решались даже на открытый разрыв с римской папской курией.

Известная демократизация итальянского гуманизма относится ко второй четверти XVI в. В этом отношении показательно

¹ *Петрарка*, De remediis utriusque fortunae.

² *Там же*.

основание в 1540 г. флорентийской Академии, главными деятелями которой были сапожник Джелли и аптекарь Грацини, а основной задачей — популяризация научных знаний на родном языке. К этому времени изменяется и общая направленность культуры: интересы «словесности» отступают перед запросами естествознания.

В философии эпохи Возрождения различимы два основных этапа: 1) *ранний этап* относится к первым веяниям новой культуры в Италии XIV—XV вв.; основной характер этого этапа — «гуманитарный» (в узком смысле слова); 2) *поздний этап* охватывает XVI и начало XVII в., когда новое мировоззрение уже не ограничивалось пределами Италии; для этого этапа типично преобладание естественнонаучных интересов.

В XIV—XV вв. итальянская буржуазия реставрирует и приспособляет для своих целей античную философию. Однако подобное использование существенно отлично от схоластического. Поповщина старалась убить в классической философии живое и увековечить мертвое. Возрождение пыталось очистить античное наследие от искажений, воскресить его в подлинном виде.

Гуманистическая философия начала с воскрешения *латино-римских* образцов, которые и доминировали в наиболее ранний период. К середине же XV в. гуманисты обладали таким богатством *греческих* подлинников — а не арабских переводов и пересказов, — о котором и не мечтали философы прежних поколений. «В спасенных при гибели Византии рукописях, — пишет Энгельс, — в вырытых из развалин Рима античных статуях перед изумленным Западом предстал новый мир — греческая древность; перед... светлыми образами ее исчезли призраки средневековья»¹. Античные творения подвергались тщательной филологической критике с целью воссоздания подлинных текстов. Одновременно сильно расширился круг изучаемых античных философов. Аристотель, отождествляемый в то время со схоластами, надолго уступает свое место Платону. Уже в символическом шествии гениев человечества, рисуемом Петраркой, Платон идет впереди Аристотеля.

Франческо Петрарка (1304—1374) — характернейшая фигура самой ранней стадии итальянского гуманизма. Это был неутомимый собиратель и исследователь древних рукописей и памятников, крупнейший пропагандист римской культуры. Если в написанных на латинском языке произведениях Петрарки еще чувствуется влияние феодально-церковной идеологии, то в его итальянских стихотворениях сверкает народный язык и оформляются в художественной форме идеи нового времени. В этом отношении типичны индивидуализм Петрарки, его любование природой, восторжен-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 475.

ные гимны земной любви и его горячий патриотизм. Петрарка зовет к национальному объединению «своей Италии», призывает «исцелить кровавые раны» родины, «раздираемой враждой неугасимой» мелких феодальных властителей и попираемой сапогами иностранных солдат.

Современник и друг Петрарки флорентинец *Джованни Боккаччо* (1313—1375) с еще большей решительностью выступал против средневековой мистики и аскетизма. В своем «Декамероне» Боккаччо едко высмеивает продажное, лживое и развратное духовенство, лицемерно проповедующее «отречение от мира». Он резко нападает на тунеядствующее дворянство и выступает в защиту республики, против тирании. Боккаччо прославляет пытливый разум и остроумие, кипучую энергию и полнокровную жизнь горожанина нового типа. Христианство он ставит на одну доску с другими религиями.

Крупнейший итальянский гуманист XV в. *Лоренцо Валла* (1407—1457) — враг косных традиций. Его удары направлены на схоластов и на всех тех, кто некритически воспринимал творения древнего мира. Как выдающийся филолог Валла явился одним из основоположников научной критики текстов, которая затрагивала не только Тита Ливия, но и библейские мифы. Валла доказывал, что апостолы не были авторами «символа веры»; он отрицал божественную природу Христа и открыто превозносил языческий эпикуреизм. Большое общественно-историческое значение имело разоблачение Валлой подложности пресловутого «Дара Константина», на котором римская курия основывала свои притязания на светскую власть.

Наибольший философский интерес представляет трактат Валлы «De voluptate ac vero bono» («О наслаждении как истинном благе»), изданный в Павии в 1431 г. Здесь Валла оформляет и систематизирует этические взгляды своей эпохи, сближаясь по многим вопросам с Эпикуром. Исходное положение автора: «природа и бог — одно и то же». Обоженствованная природа благосклонна к человеку, и от нее не может исходить зло. Из этого близкого к стоицизму тезиса делаются выводы совсем не стоического характера. «Мы, — пишет Валла, — предпочитаем стражам добродетели (т. е. стоикам) эпикурейцев, людей отверженных и презренных...» Наиболее естественным чувством человека является чувство самосохранения. «А что более сохраняет жизнь, нежели удовольствие?» Конечный вывод трактата: стремление к удовольствию есть требование природы, поэтому безнравственных наслаждений не существует. Добродетельно то, что ведет к наслаждению. Это же последнее понимается прежде всего как физическое наслаждение. Интересы других людей второстепенны по сравнению с личными. Их надо учитывать лишь постольку, поскольку они связаны с личными удовольствиями. Концепция Валлы насквозь индивидуалистична.

Развитию эллинистической линии в большой степени содействовал грек *Георг Гемист Плетон* (ок. 1355—1450). Он приехал в Италию в 1438 г. на Ферраро-флорентийский собор, долженствовавший объединить западную и восточную церковь. Уния, заключенная из страха перед турками, просуществовала — и то больше на бумаге — до 1472 г., когда ее расторг Константинопольский собор.

Оставшись в Италии, Плетон с огромным пылом занялся проповедью идей платонизма и резкими нападками на Аристотеля. Плетон пытался объединить Платона с Проклом и Зороастром. Современники приписывали ему план создания новой политеистической религии, облеченной в философскую форму.

Расцвету платонизма содействовала основанная в 1459 г. во Флоренции платоновская Академия. В Академии, учрежденной Козимо Медичи по мысли Плетона, велась большая переводческая и комментаторская работа, читались лекции, происходили чтения и беседы. В годовщину рождения и смерти своего учителя флорентийские платоники устраивали торжественные собрания. Особого процветания достигла Академия в правление Лоренцо Великолепного, когда во главе ее стоял известный гуманист *Марсилио Фичино* (1433—1499). Фичино пытался, с одной стороны, сблизить Платона с Аристотелем, а с другой — доказать полную совместимость платонизма с христианской догматикой.

Платоновскую философию Фичино интерпретировал под углом зрения неоплатонизма. Превосходные переводы Фичино на латинский язык сочинений Платона, Плотина и отчасти Порфирия имели большое значение для пропаганды платонизма. Влияние платоновской Академии, распространившись по всей Италии, начало сказываться и в других европейских странах.

Одним из наиболее блестящих представителей кружка гуманистов, художников, писателей и ученых, окружавших Лоренцо Великолепного, был молодой *Пико де ла Мирандола* (1463—1494), одна из колоритнейших фигур итальянского Возрождения. Десятилетним ребенком Пико уже поражал окружающих своими ораторскими и поэтическими способностями. Представитель княжеской фамилии, Мирандола тратил все свои средства и колоссальную энергию на овладение знаниями. Кроме большинства европейских языков, он изучил греческий, древнееврейский, халдейский и арабский. Испанские инквизиторы, преследовавшие Пико, утверждали, что «столь великая глубина знаний в таком раннем возрасте не может появиться иначе, как с помощью договора с дьяволом». В 1486 г. Пико де ла Мирандола издал в Риме «*Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*», в которых выставил 900 тезисов «*de omnes rebus cibile*» («обо всем, что познаваемо»), предлагая защищать их перед съездом ученых всего мира, который

он проектировал организовать на свои средства. Однако папа запретил диспут, равно как и большую часть тезисов. С 1488 г., живя близ Флоренции, Пико принимал участие в деятельности Академии. Его главное философское произведение «De concordia Platonis et Aristotelis» («О согласии Платона и Аристотеля») осталось незаконченным.

Пико стремился соединить в одном учении христианство, греческую философию, произведения тайной («герметической») мудрости и иудаизм. Неоплатонизм и магия причудливо сочетались в его учении с числовой символикой каббалы и принципами христианства. Но в этом смешении были свои руководящие идеи: познание природы и утверждение свободной человеческой личности. В конечном счете все нити сходились к *натурфилософии* и *гуманистическому индивидуализму*.

«Мы будем, — писал Пико де ла Мирандола, — вечно жить не в школах, где люди занимаются приисканием новых слов, а в мире мудрецов, где рассуждают не о матери Андромахи и не о сыновьях Ниобы, а о сущности вещей божеских и человеческих. Кто глубже вникнет в эти вопросы, тот поймет, что у варваров ум также был в сердце, а не на языке».

Отдавая предпочтение натурфилософским интересам перед односторонним увлечением классической филологией и риторикой, Пико опережал свое время. Мало того, в самой его натурфилософии за маги́ко-символической шелухой скрывался ряд здравых и ценных мыслей. В своей напумевшей работе, направленной против астрологии, Пико отрицает какое-либо сверхъестественное действие созвездий. Все совершается согласно природным силам и принципам, и будущее закономерно наступает, вытекая из связи причин и действий. Характер человека и его судьба определяются не какими-либо особыми влияниями небесных тел, но естественной необходимостью, выражающейся в связях природных вещей. Единственными реальными силами неба и созвездий являются движение, свет и тепло.

В своей приготовленной для несостоявшегося диспута речи «De hominis dignitate» («О достоинстве человека») Пико поет гимн свободному, выковывающему свою судьбу человеку. Человек — это микрокосм, соединяющий в себе все три части космоса: мир земной, небесный и божественный — надзвездный. «Я тебя поставил посреди мира, — говорит творец Адаму, — чтобы ты тем легче смотрел вокруг и видел все, что тебя окружает. Я тебя не создал ни небесным, ни земным существом, ни смертным, ни бессмертным только затем, чтобы ты — по своей воле и к своей чести — сделался своим собственным скульптором и творцом; ты можешь снизойти до животного и возвыситься до богоподобного существа. Звери выносятся из чрева матери все, что у них должно быть, высшие же духи сначала, или вскоре после их рождения, — то, чем они остаются навеки. Только у тебя одного есть развитие, рост по свободной

воле, в тебе кроется зародыш разнообразной жизни»¹. Человек — «*fortune suae ipse faber*», кузнец своего счастья.

Ненасытная жажда знаний, стремление к познанию и овладению природой, самоутверждение человеческой личности, переплетение элементов новых воззрений с элементами мистики и магии — таковы характерные черты философии Пико де ла Мирандолы.

Наряду с платонизмом в описываемую эпоху воскресают и другие античные учения: этика Эпикура, стоицизм и эклектика Цицерона. Но особенно примечательна попытка обернуть самого Аристотеля против схоластики, восстановить подлинное учение Аристотеля и извлечь из него радикальные выводы. Это было сделано в Падуанском университете, находившемся под непосредственным покровительством могущественной Венеции. Падуя была твердыней аристотелизма в аверроистской форме. Аверроэс со своим «Великим комментарием» к Аристотелю и со своими медицинскими работами полновластно царил в Падуанском университете. К концу XV в. в Падуе расцветает еще другое направление аристотелизма — так называемый александризм. Александристы, сторонники греческого комментатора III в. Александра Афродизийского, отличались от аверроистов более последовательной атеистической тенденцией. Аверроисты, отрицая индивидуальное бессмертие души, признавали бессмертным единый и безличный человеческий дух. Александристы же без оговорок отрицали бессмертие души, «придуманное законодателями, чтобы держать в узде народ», и утверждали естественное происхождение человека. Фичино писал по этому поводу: «Почти вся вселенная, занятая перипатетиками, разделена на две партии — александристскую и аверроистскую... Те и другие в корне уничтожают веру» и «отрицают промысел божий в людях».

Крупнейшим представителем александристов был *Петр Помпонацци* (1462—1524), который под прикрытием «двойственной истины» проводил материалистически-атеистические идеи. В своем трактате «*De immortalitate animae*» («О бессмертии души», 1516) Помпонацци утверждал, что все важнейшие проблемы должны рассматриваться в двух различных планах — философском и религиозном. С научной точки зрения и по смыслу аристотелевой философии бессмертие души не может быть доказано, но оно должно быть признано с точки зрения веры. Точно так же дело обстоит с вопросами о свободе воли и возможности чудес. При этом религия нужна лишь для «простого народа», а настоящими «богами земли» являются философы.

Отрицая вмешательство бога в ход природы и обосновывая естественную закономерность, Помпонацци противопоставляет понятию «чуда» понятие «тайны», сверхъестественному — непознан-

¹ Цит. по Я. Буркхардту, *Культура Италии в эпоху Возрождения*, Спб. 1876, стр. 288—289.

ное. «Чудеса» Помпонацци объясняет возбужденной фантазией человека или обманом жрецов; действие мощей основано, говорит он, на воображении верующих и было бы таким же, если бы это были кости мертвой собаки; молитвы и призывы к святым лишены всякого значения.

Добродетель независима от веры в бессмертие, она чище и достойнее, поскольку не заботится о наградах и наказаниях. Многие праведные и благородные люди не верили в бессмертие, тогда как порочные верили в него. В своих доводах Помпонацци использует популярный в средние века атеистический аргумент о «трех обманщиках». Весь мир был бы обманут, если бы не было бессмертия души, ибо все религии утверждают этот тезис. Но, возражает Помпонацци, из трех основных религий — Моисея, Христа и Магомета — по крайней мере две должны быть ложны; значит, религия во всяком случае обманывает большую часть людей.

Антирелигиозные тенденции Помпонацци базируются на его материалистических установках. Мышление всегда связано с телесными органами и с ними уничтожается. Оно возникает благодаря чувственным восприятиям предметов, объективно существующих в пространстве и времени. Рассудок познает общее только через посредство частного.

Латеранский собор 1512 г. осудил аверроизм и александризм, а также учение о двойственной истине. Согласно постановлениям собора, ложно все, что противоречит откровению. Помпонацци подвергся преследованиям, и лишь грозная опасность возникшего в то время лютеровского движения отвлекла от него внимание церковников.

Наиболее выдающимся продолжателем Помпонацци был падуанский философ *Забарелла* (1532—1589).

«...Революция мирового рынка с конца XV столетия уничтожила торговое преобладание Северной Италии»¹. Перенесение торговых путей со Средиземного моря на океан и другие крупнейшие события экономической жизни, связанные с турецкими завоеваниями XV в. и великими географическими открытиями, обусловили в XVI в. начало экономического упадка Италии. Этим в конечном счете объясняются и неудачи всех попыток политического объединения Италии. Однако итальянская крупная буржуазия, накопившая огромные денежные запасы, еще долго играла значительную роль. Упадок сказывался в первую очередь на ремесленниках, рабочих и мелких торговцах. Народ нищал, а богачи попрежнему утопали в роскоши.

XVI век знаменуется блестящим расцветом в Италии искусства, философии и науки, возникшим на почве предшествующего экономического подъема. Однако времена итальянской монополии отошли в прошлое.

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XVII, стр. 784, примечание.

С конца XV в. гуманизм получает все большее распространение во многих других странах Западной Европы. Этот так называемый «северный гуманизм» имеет ряд специфических особенностей по сравнению с итальянским. Прежде всего его развитие тесно переплетается с судьбами *реформационного* движения.

«Призыв Лютера к бунту против церкви вызвал два политических восстания: сначала — низшего дворянства под предводительством Франца фон-Зикингена в 1523 г., а затем — Великую крестьянскую войну 1525 г. Оба они были подавлены главным образом вследствие нерешительности наиболее заинтересованной партии, городской буржуазии...»¹

В результате длительной борьбы в бесспорном выигрыше оказались лишь «князья» — государи отдельных германских владений — и отчасти городские «патриции» — богатейшая верхушка буржуазии. Положение же широких масс еще более ухудшилось.

Но вместе с тем ценою огромных жертв был нанесен жестокий удар католической церкви, а тем самым и феодализму в целом. Если в первые годы XVI в. вся Западная Европа (не считая нескольких очагов чешской «ереси» — гуситства) была католической, то к концу того же столетия целый ряд стран отпал от Рима. Скандинавские государства и большая часть Германии примыкали к *лютеранству*; Англия установила особую «*англиканскую*» церковь; Шотландия, часть Швейцарии и Нидерландов и отдельные области во Франции и Германии приняли учение *Кальвина* и *Цвингли*.

В лютеранской церкви духовенство было подчинено уже не папе, а непосредственно светским государям. Ликвидировалось монашество и безбрачие духовенства. Были упрощены церковные обрядности; уничтожен ряд праздников, постов и поклонение иконам и мощам; «священное писание» было переведено на национальный язык. Буржуазия получила более дешевую и удобную для нее церковь, князья же увеличили свои доходы за счет секуляризованных церковных имуществ и приобрели верных слуг в лице протестантских пасторов.

Мирозерцание *Лютера* (1483—1546) развивалось отчасти под влиянием оккамовского номинализма, но, главным образом, под воздействием мистических учений Экарта, Фомы Кемпийского и «Немецкой теологии» неизвестного автора.

В основу лютеранского вероучения был положен догмат о достижении «небесного спасения» посредством личной веры, а не посредством подчинения авторитету церкви и различных приношений в ее пользу.

Мистика оказала воздействие не только на бюргерского церковного реформатора Лютера, но и на вождя крестьянско-плебейской революции 1525 г. *Мюнцера*. Однако результаты этого воздействия были в обоих случаях различны.

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 296.

Мюнцер—пантеист. «Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум... Вера есть не что иное, как пробуждение разума в человеке... Небо не есть что-либо потустороннее; его нужно искать в этой жизни... Нет и потустороннего ада и вечного осуждения... Христос был таким же человеком, как и мы...

Его политическое учение тесно примыкало к этим революционным религиозным воззрениям и так же далеко выходило за пределы непосредственно существовавших тогда общественных и политических отношений, как и его теология... И если религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, то его политическая программа была очень близка к коммунизму...»¹

К началу XVII в. реформационная борьба «...выродилась в грызню между отдельными князьями и центральной имперской властью и имела своим последствием то, что Германия на 200 лет была вычеркнута из списка политически активных наций Европы»². К этому времени относится мистическое учение Якова Бёме (1575—1624), получившее значительную известность и распространение. Этому способствовало и то, что Бёме писал не на латинском, а на немецком языке.

В детстве пастух, в дальнейшем сапожник, Бёме создал философию, развивавшую протестантское богословие в мистико-теософском духе. В хаотическом учении Бёме курьезные фантазии, сочетающие галлюцинации автора с положениями библии, каббалы, астрологии и алхимии, перемежаются с любопытными диалектическими мыслями³.

Согласно учению Бёме, бог есть сущность, начало и конец всех вещей. Творение мира богом есть лишь его самораскрытие. Конечный вывод Бёме: человек, отказавшись от реальной, земной жизни и от личной деятельности, должен раствориться в бездне всеобъемлющего божественного бытия. Пантеистическая тенденция Бёме была одним из поводов обвинения его в ереси. Но еще более опасным для церкви представлялось утверждение Бёме, что бог есть начало не только добра, но и зла как некоей активной силы. В столкновении светлого и темного начал идет процесс «саморазличения» бога, или, иначе говоря, развития мира. При этом вещественная природа является вторичной, целиком отображающей вечный, духовный мир. «Триединство» бога служит для Бёме символом своеобразного тройственного ритма развития, идущего от положительного через отрицательное к примирению в едином. Основа всех вещей — да и нет, добро и зло, свет и тьма. Без яда нет целебного средства, без злобы нет добродетели, без отталкивания нет движения, без противоречий и страданий не было бы никакой деятельности и знания.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 138.

² Там же, т. XVI, ч. II, стр. 296.

³ На русский язык переведена впервые опубликованная в 1612 г. работа Бёме «Аврора, или утренняя заря в восхождении», М. 1914, изд. «Мусaget».

Второй, наряду с лютеранством, сильнейшей струей протестантизма был кальвинизм. *Жан Кальвин* (1509—1564), французский богослов и юрист, большую часть своей жизни провел в Швейцарии, в Женеве. «Его догма отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии»¹. Воспитанный на философии стоиков, издававший и комментировавший Сенеку, Кальвин в основу своего учения положил предопределение. Бог до рождения человека бесповоротно предопределяет, кому «спастись», а кому «погибнуть».

Католицизм, застигнутый врасплох волной протестантизма, оказывал до 40-х годов сравнительно слабое сопротивление. Но с 40-х годов XVI в. начинается консолидация католических сил и переход в яростное контрнаступление. Основными моментами этой «контрреформации» были: Тридентский собор, закрепивший католическую догматику, учреждение инквизиции в Италии, введение жесточайшей цензуры и индекса запрещенных книг и основание ордена иезуитов.

XVI в. и значительная часть XVII в. проходят под знаком беспрестанной ожесточенной борьбы религиозных течений, прикрывающих глубокие социальные сдвиги. Совершенно естественно, что философия втягивается в водоворот этих распрей.

Гуманизм, с одной стороны, предшествует реформации и расчищает для нее путь; с другой стороны, религиозная борьба отразилась на характере гуманизма и его судьбе. Уже самый факт открытого восстания протестантов против авторитета католической церкви имел большое значение.

Итальянский гуманизм проникал в другие страны различными путями. Не меньшее значение, чем итальянские университеты, в которые стекалась молодежь со всей Европы, имели итальянские походы французских королей и германских императоров. Но развитие западноевропейского гуманизма объясняется не столько итальянским влиянием, сколько местными историческими условиями. Расцвет городов, развитие капиталистических отношений, рост буржуазии, кризис феодальной системы — все это создавало предпосылки для возникновения и распространения новой культуры. При этом в западноевропейском гуманизме протест против феодальной идеологии звучал более резко и неприкрыто, чем в итальянском.

Величайшим «свечом знания» этого периода был *Дезидерий Эразм* (1467—1536), прозванный по месту рождения Роттердамским. Приурочить деятельность Эразма к определенной стране невозможно. Он писал на латинском языке и постоянно переезжал с места на место. Он жил в Голландии и немецких землях, в Англии и во Франции, в Италии и Швейцарии. Эразм был учеником Лоренцо Валлы и другом английского гуманиста Томаса Мора.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 297.

Популярность Эразма Роттердамского и его общественное влияние были исключительны. По словам современника, «от Англии до Италии, от Польши до Венгрии гремела его слава». Знаменитые ученые и писатели, государи и папы считали за честь находиться в переписке с «оракулом Европы». Эразм умел ловко приспособляться к обстоятельствам и идти на компромиссы. Энгельс называет его благоразумным филистером, не желающим обжечь себе пальцы¹.

Основной специальностью Эразма была филология: изучение древних языков, критическая проверка и истолкование памятников античной литературы и библии. Рационалистически-критическая тенденция Эразма имела несомненно прогрессивное значение. Преклоняясь перед античностью, Эразм одновременно жестоко нападал на пороки феодального общества, на его лживую мораль и на засилье схоластики. Он утверждал самостоятельность человека и науки в противовес гнету церкви и ее догматов.

Наибольшее историческое значение имеют сатиры Эразма: «Colloquia familiaria» («Обыденные разговоры») и в особенности блестящая «Moriae encomium, sive Stultitiae Laus» («Похвальное слово Глупости»). Вышедшая в свет в Париже в 1509 г., эта работа выдержала при жизни автора свыше 40 изданий на большинстве европейских языков.

В своей знаменитой сатире Эразм остроумно и зло высмеивает «царство глупости», «чумное болото», населенное порочным и невежественным духовенством, тревоугодными ханжами-монахами, высокомерными придворными, «продажное, подлее и бессовестнее которых нет никого». При благосклонной помощи «царицы глупости» никому не живется так вольготно на свете, как римским папам, которые, «купив свое место», отстаивают его мечом, ядом и всякого рода обманом. Высмеивая философов-схоластов, Эразм пишет: «Ничего в действительности не зная, они, тем не менее, воображают себя всезнайками. Между тем, они даже самих себя не в силах познать и часто не замечают по телесной близорукости или по рассеянности ям и камней у себя под ногами. Это, однако, не мешает им проповедывать, будто они созерцают идеи, всеобщности, формы, отделенные от вещей, первичную материю, сущности, самости и тому подобные предметы, до такой степени тонкие, что сам Ливкей, как я полагаю, не смог бы их заметить... Есть среди них и такие, которые предсказывают будущее по течению звезд, обещают чудеса, невозможные даже в магии, и на счастье свое находят людей, которые всему этому верят... Что до богословов, то, быть может, лучше было бы обойти их здесь молчанием, не трогать *этого смрадного болота*, не прикасаться к этому ядовитому растению... Того и гляди, набросятся они на меня сотней своих

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 477.

конклюдий и... объявят меня еретичкой. Они ведь привыкли страдать этими громами всякого, кого не взлюбят»¹.

Целый ряд моментов в гуманистической деятельности Эразма, в особенности критика библейских текстов и сатиры на духовенство, сближал его с протестантизмом. Однако Эразм не решился перейти на сторону Лютера и всячески отрицал свое участие в «бунте» против римской курии. Он полагал, что путем распространения образования и при помощи просвещенных государей можно мирно и безболезненно искоренить все недостатки общества.

Старейшим немецким гуманистом был старший современник Эразма Рейхлин (1455—1522). Философия его сложилась под воздействием Пико де ла Мирандолы. В своей «*De arte cabbalistica*» («О каббалистическом искусстве», 1494) Рейхлин развивает идеи пифагорейски-каббалистической мистики и числовой символики.

Из-под пера приверженцев Рейхлина вышла в 1515—1517 гг. замечательная сатира «*Epistolae obscurorum virorum*» («Письма темных людей»), заключающая убийственную насмешку над схоластами и монахами. «Письма» пародируют схоластические словопроения с таким мастерством, что школьные философы довольно долго принимали их всерьез. Таков, например, замечательный спор между «самым тонким знатоком Дунса Скота, магистром Вармземмелем» и «человеком тонкого ума, магистром Андреем Делигом» на тему: «Как следует называть человека, который способен получить степень магистра теологии: «*magister nostrandus*» или «*noster magistrandus*», — бессмысленный спор, «подкрепленный» всевозможными «дистинкциями» и «дефинициями», силлогистическими тонкостями, ссылками на библию, на авторитет античных авторов и т. п.

Со времени появления этого произведения имя «темных людей», или «обскурантов», становится нарицательным для обозначения всех мракобесов — врагов просвещения. Основными авторами этой безыменной сатиры были эрфуртский гуманист Крот Рубиан и талантливый молодой писатель Ульрих фон Гуттен (1488—1523).

Гуттен был рыцарем из обедневшего рода, беспокойным скитальцем. В ряде памфлетов и стихотворений Гуттен выступает как защитник интересов разоряющегося рыцарства и враг княжеского произвола, как проповедник объединения Германии под властью императора. С большой силой Гуттен обрушивается в своем «Вадикусе, или римской троице» на пороки и злоупотребления папской курии и католической церкви в целом. Подготавливая подобными произведениями успех реформации, Гуттен не сразу понял ее значение. Вначале он приветствовал выступление Лютера лишь как «ссору монахов»: «пожирайте (друг друга), да

¹ Эразм Роттердамский, Похвальное слово Глупости, Гослитиздат, 1938, стр. 128—130.

пожраны будете сами». В дальнейшем Гуттен становится рьяным поборником протестантского движения. Но его интересовала не религиозная, а социально-политическая сторона дела и то глубокое идеологическое брожение, которое охватило Германию. «Умы проснулись! Жить стало наслаждением!» — восклицает Гуттен.

Между философией лютеранства и философией гуманизма на первых порах было немало точек соприкосновения. Лютер, воспитанный в атмосфере оппозиции к перипатетизму, называл Аристотеля «безбожным оплотом папистов». «Я думаю, — писал он, — что невозможно преобразовать церковь, если только с корнем не вырвать схоластического богословия, философии, логики, каковы они теперь, и не установить других».

Происшедшему вскоре превращению бунтарского лютеранства в омертвелую догматическую систему сильно способствовал Меланхтон (1497—1560), «прообраз филистерского и чахлого кабинетного ученого». С его именем связана неосхоластическая реакция. «Мы не можем обойтись, — говорит Меланхтон, — без Аристотеля... Последует большая путаница учений, если пренебречь Аристотелем». Перипатетизм, лишь немногим отличавшийся от правоверно-схоластического учения, надолго воцаряется в школах Германии.

На путь укрепления схоластики становится и передовой отряд воинствующей контрреформации — орден иезуитов. Из их среды выходит испанец *Суарес* (1548—1617), пересмотревший и приспособивший к нуждам новой эпохи схоластическую систему Фомы Аквинского.

В конце XV в., одновременно с окончательным вытеснением мавров, произошло превращение Испании в единое государство. Первой, наряду с Португалией, использовав великие географические открытия и приобретя заокеанские колонии, Испания быстро увеличивает свою экономическую и политическую мощь. За счет ликвидации феодальных «вольностей» крепнет испанский абсолютизм. Его сильнейшей опорой является католическая церковь, в особенности «*Sancta officium*» — «святая инквизиция». Подъем продолжается недолго: уже к концу XVI в. мировое могущество Испании начинает колебаться. В условиях безудержного церковного террора, когда «...вокруг лились потоки золота, звенели мечи, и зловеще горело зарево костров инквизиции»¹, в Испании выдвинулась блестящая фаланга мыслителей нового направления.

Первым из них надо назвать разностороннего ученого и педагога *Людовика Вивеса* (1492—1540). Порвав со схоластической традицией, он всю жизнь успешно боролся против мертвого формализма и бесплодных логических ухищрений. Вивес пытался связать свою «диалектику» (логику) с жизнью, превратить ее в орудие для достижения ощутимых результатов. Он намечал методологические пути для *ars inveniendi* (искусства изобретения).

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. X, стр. 721.

Цель метафизики, согласно основным произведениям Вивеса — «*De vita et anima*» («О жизни и душе», 1539) и «*De disciplinis*» («О науках», 1531), — в глубоком исследовании явлений природы, их связи и взаимозависимости. Природа существует сама по себе, независимо от души. Познание ее не может базироваться на традиции или беспочвенном умозрении. Надо «допрашивать самую природу», идти по пути «прямого исследования посредством опыта и эксперимента». Мысль о значении опыта, посредством которого добываются, проверяются и исправляются умозрения, красной нитью проходит через все работы испанского мыслителя.

В своей работе «*De anima*» Вивес дает обоснование новой, эмпирической психологии. Чтобы познать душу, надо наблюдать и изучать ее проявления и свойства, а не углубляться в метафизические рассуждения о ее субстанции. В основе идей лежат впечатления, связываемые друг с другом путем ассоциаций. Много тонких и метких наблюдений разбросано в разделе, посвященном аффектам.

Вивес не был материалистом. Наряду с материалистическими положениями в учении Вивеса фигурируют бог, духовная субстанция, бестелесная и бессмертная душа, врожденные идеи. Но характерно, что изложение Вивесом проблем этого порядка ведется в сугубо абстрактном и чисто риторическом плане, резко отличном от материалистической стороны его учения.

Крупное значение имели педагогические работы испанского гуманиста. Осмеивая схоластическое преподавание («*Sapiens*», 1512), Вивес разрабатывает программу гуманитарного образования: работа над подлинной античной латынью, чтение классиков, изучение истории и т. д. Вивес настаивает на участии государства в деле просвещения и на расширении женского образования.

На идейно близких к Вивесу позициях стоял другой выдающийся представитель испанского гуманизма — Хуан Уарте (ок. 1535—1592). Значительной популярностью пользовалось его «Исследование умов», давшее классификацию типов человеческого рассудка и утверждавшее в связи с этим относительность истины для разных людей. Уарте резко нападал на тупость и бесплодность схоластов — «скопцов в науке», относительно же немецких мистиков писал, что их ум, «переполненный влагой, подобен уму пьяницы, вследствие чего они не могут приобретать знаний или узнать природу вещей».

Природа — вот истинный объект философии. Надо созерцать объективно существующие «естественные предметы» при помощи органов чувств. От «ошибок и ложных мнений свободны пять чувств, ибо глаза не делают цвета, язык — вкуса, а осязание — осязаемых качеств; все это сделано и составлено природой еще до того, как каждое чувство познает свой объект».

Несмотря на осторожность его высказываний о религии, Уарте пришлось испытать гонения со стороны инквизиции.

Возникновению французского гуманизма способствовали итальянские походы французских королей, продолжавшиеся с перерывами с 1494 по 1559 г. Из Италии вывозились не только предметы роскоши, искусства и науки, но и сами творцы их — мастера, художники и ученые. Экономический и политический подъем Франции при Франциске I (1515—1547), преодоление феодальной децентрализации, борьба с римской курией за независимость французской церкви — все это создало почву для распространения новой культуры. Одним из первых и величайших ее представителей был *Франсуа Рабле* (1494—1553).

Сбросив с себя монашескую рясу и вырвавшись из францисканского монастыря, где его за научные занятия едва не похоронили заживо, Рабле становится профессором медицины и анатомии в Монпелье. Знаток античной литературы и филологии, врач, зоолог, ботаник и географ, Рабле переносит центр тяжести просвещения с гуманитарных наук на естествознание. Живя в эпоху ожесточенных религиозных распрей, Рабле был одинаково далек от католицизма и кальвинизма; и Сорбонна и Женева предавали его проклятию. Свобода научного исследования и научный критицизм были его лозунгами, смех — его острейшим оружием.

В своем замечательном сатирическом и философском романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» Рабле с едкой насмешкой бичует нелепости и пороки феодального общества. С особым ожесточением он нападает на церковников, монахов и схоластов — душителей свободной мысли и проповедников лицемерной морали. Идеал Рабле — гуманистическая община утопической Телемской обители, весь устав которой сводился к одному правилу: «Делай, что хочешь». «Все они (обитатели Телема. — *Ред.*) были так тонко образованы, что не было среди них таких, кто не умел бы читать, писать, петь, играть на музыкальных инструментах, говорить на пяти-шести языках и на каждом языке писать как стихами, так и обыкновенной речью»¹. «Обычно монахи дают три обета — целомудрия, бедности и послушания», в Телемской же обители «каждый может состоять в законном браке, быть богатым и жить на свободе»².

Младший современник Рабле, замечательный французский мыслитель *Пьер де ля Рамэ* (Рамус) (1515—1572) выступает как инициатор систематического пересмотра и реформы аристотелевской логики.

С огромным трудом, терпя жестокие лишения, Рамэ, сын плотника, добился получения высшего образования, но не пошел по проторенной дорожке академических успехов. Уже в своей магистерской диссертации (1536) он выставляет тезис: «Все, что сказано

¹ *Франсуа Рабле, Гаргантюа и Пантагрюэль*, Гослитиздат, 1938, стр. 106.

² *Там же*, стр. 101.

Аристотелем, ложно». Логика Аристотеля не только не соответствует «естественному человеческому духу», но и затемняет его ненужными ухищрениями. «Я старался найти, — пишет Рамэ, — к чему бы я мог впоследствии приложить те логические знания, которые я приобрел с таким усилием», но ничего не нашел. Они не делают человека «ни более ученым», «ни более мудрым», «ни более искусным». Результатом выступлений Рамэ против схоластов и Аристотеля было отстранение его от преподавания и сожжение его книг. Переход Рамэ в кальвинизм (1561) еще более усилил гонения. Этот выдающийся философ погиб во время кровавой Варфоломеевской ночи от кинжалов специально подосланных убийц.

Плодотворнейшей идеей Рамэ было утверждение значения *метода* как отличительной черты научного знания. Логика, согласно Рамэ, должна обосновывать методологию всех научных дисциплин. Крайне характерно, что эта задача связывалась с признанием особой роли математического образования и попытками реформы самой математики. Освобожденный от традиций древности и от авторитета Аристотеля разум — вот высшая инстанция познания. В связи с этим путь к выработке самого метода лежит через анализ человеческого духа и его «естественной мудрости».

Рамэ значительно сильнее в разрушительной, критической части, чем в позитивной, сильнее в постановке задач, чем в их решении. Его собственная логика, оформленная в «*Institutiones dialecticae*» (1543), мало оригинальна. В ней незначительно подправленная логика Аристотеля объединяется с цicerоновской риторикой. Все же ряд выдвинутых Рамэ положений и самый план расположения материала (I — понятие и определение, II — суждение, умозаключение и метод) оказали значительное влияние на последующее развитие логики. Несмотря на запрещения и преследования, логика Рамэ получила в то время большое распространение в европейских университетах.

Философы первого периода Возрождения, разрушая старое и строя новое мировоззрение, пытаются прикрыться авторитетом Аристотеля. Характерно, что даже Рамэ в позднейших своих работах заявляет, что он, Рамэ, — «единственный истинный перипатетик». Такое положение вещей, неизбежное на подготовительном этапе, превращается позднее в тормоз для дальнейшего развития. Отсюда разочарование в «мудрости древних» — своеобразный *скептицизм*. Однако и это направление не избежало общей участи: оно само шло под знаком возврата к античному скептицизму.

Наиболее яркими представителями скептицизма эпохи Возрождения являются французы Монтэнь и Шаррон.

Мишель де Монтэнь (1533—1592), предки которого были богатеями буржуа, получившими дворянство, прожил большую часть жизни в своей замке на юге Франции. Занимая видную общественную должность, Монтэнь скоро убедился в бесплодности своей деятельности и предпочел жизнь отшельника-эпикурейца,

безмятежно пользующегося доступными жизненными благами и погруженного в наблюдения, размышления и книги.

Монтень не писал систематических философских трактатов. Его знаменитые «Essais» («Опыты», 1580)¹ — собрание статей и заметок на самые разнообразные темы. Объединяющий их стержень — это личность самого автора. «Я сам предмет своей книги», — заявляет Монтень. Изложение приближается по своей форме к живой, остроумной и непринужденной беседе. Читатель «Опытов» дышит не спертой атмосферой монашеской кельи, но свежим воздухом подлинной жизни. Крайне характерно, что «Essais» написаны не на латинском, а на живом, разговорном французском языке.

Монтень с ожесточением нападает на «царя догматиков и схоластов» Аристотеля, а с ним вместе и на всю прежнюю философию. «Нельзя высказать ни одной нелепости, которая не была бы уже высказана каким-нибудь философом... Философия есть лишь софистицирующая поэзия». Итогом противоречащих друг другу философских учений о природе и человеке является, по словам Монтеня, мутный осадок «бреда и фантастического безумия».

Но корень зла не в единичных ошибках отдельных философов, — он гораздо глубже. Нет вообще ничего достоверного для слабого и беспомощного человеческого познания. «Que sais-je?» («Что я знаю?»), — восклицает Монтень. Чувства — основной источник наших знаний — обманчивы и недостоверны. Человеческий разум — слаб и слеп. Все истины, стремления и вкусы относительно и имеют неодинаковую ценность в глазах различных людей. Прав древний скептик, говоривший: «Философствовать значит сомневаться». Только сомнение спасает нас от предрассудков.

Однако скепсис Монтеня коренным образом отличен от реакционного агностицизма и скептицизма позднейших буржуазных философов. Весь его пафос направлен на борьбу против ложных авторитетов, мертвого догматизма и самоуспокоенности мышления. Скепсис Монтеня подрывает фундамент феодальных традиций и установлений, он расчищает дорогу свободной критической мысли и подготавливает торжество идей нового времени. Это особенно характерно для его отношения к *теологии*.

Теология, писал Монтень, никому не нужна, ибо это «ложная наука», пытающаяся обосновать разумом то, что ему недоступно. Бог «противоразумен», и доказать его бытие так же невозможно, как и познать его природу. Скепсис Монтеня разъедает религиозную догматику. Представление о божестве он лишает всякой определенности. Бог — это безличное начало, принимающее поклонение в любой форме. «Все боги, которым человек, по своим выдумкам, хотел придать какую-нибудь форму, зловредны, полны заблуждений и безбожия... Невыразимо нелепо поклоняться подобным нам

¹ Неполный перевод на русский язык: М. де Монтень, Опыты, перев. Глебовой, Спб. 1891.

существам, болезненным и смертным». Учение церкви о бессмертии души туманно и неясно. Во всяком случае нельзя принимать всерьез разговоры о посмертных наградах и наказаниях. Философы, толкующие о них, — «насмешники, прилаживающие свои обещания к нашей глупости и к нашим вкусам». Чудеса подлежат естественному объяснению. В истощенной религиозными войнами Франции монтэневская проповедь веротерпимости была весьма прогрессивной.

Монтэнь выдвигает с большой настойчивостью философию, которая учит жизни. Этический идеал Монтэня заимствован в основном у стоиков и эпикурейцев, но значительно видоизменен в духе гуманизма и индивидуализма Возрождения. Безоблачное спокойствие, мирное наслаждение естественными духовными и физическими радостями — таков идеал Монтэня. Человек должен жить согласно природе. Недоверие к познавательным способностям человеческого разума сочетается у Монтэня с преклонением перед «матерью-природой», «естественным человеком» и его «естественным чутьем».

Большую ценность имеют взгляды Монтэня, характеризующие место человека в природе. Средневековые взгляды противопоставляли человека природе и рассматривали его как цель всей космической жизни. В противовес этому Монтэнь утверждает: «Природа заключает в себе все ее создания... Мы не ниже и не выше всех остальных созданий; все пребывающее под солнцем, говорит мудрец, подлежит одинаковому закону и одному жребию... Существуют некоторые различия, существует порядок и степени, но природа везде одинакова. Нужно ограничить человека, ввести его в пределы природы, из которых он не должен выходить»¹. «Кто это убедил его (человека. — *Ред.*), что этот удивительный небесный свод, вечный свет этих движущихся светильников, столь прекрасно сияющих над его головой, ужасные волнения этого беспредельного моря устроены и существуют столько веков исключительно для его удобств и его потребностей?»²

В понимании социального процесса Монтэнь причудливо сочетал оптимизм, не видящий в истории безвыходных конфликтов, с пессимизмом консерватора, считающего, что лучше все оставить по-старому, ибо новое бессильно дать существенные улучшения. Всякая же ломка претила жизненному идеалу безмятежного покоя. Нетрудно заметить, что идеал этот отражал настроения тех социальных кругов Франции, которые больше всего мечтали о «гражданском и церковном мире».

Монтэнь оставил яркий след в истории педагогики. В воспитании и обучении он рекомендовал сообразоваться с естественными склонностями и особенностями человека, не загромождать памяти

¹ Монтень, *Essais*, Paris 1854, p. 228 et 229.

² Там же, стр. 224.

механическим заучиванием материала, но заботиться об общем умственном развитии ученика, для которого занятия должны быть не тягостью, а удовольствием.

Последователь и друг Монтэня *Пьер Шаррон* (1541—1603) в своей работе «*De la Sagesse*» («О мудрости», 1601) дал более систематическое изложение философских мыслей «Опытов» Монтэня. Однако под пером каноника Шаррона свежесть и острота монтэневских мыслей значительно потускнела и притупилась.

Необходимо выделить два основных положения Шаррона: во-первых, решающую роль *самопознания* и, во-вторых, естественное, природное происхождение *нравственности*. Нравственность у него предшествует религии и обосновывает ее.

Монтэнь и Шаррон знаменуют перелом в философии Возрождения. Попытки реставрации древности зашли в тупик. Филологическая ученость начала вырождаться в пустую риторику. Основной поток гуманизма пошел по новому руслу. Все сильнее и сильнее раздавались голоса, призывавшие к эмансипации от древних авторитетов и догм и апеллировавшие к естественным способностям и правам человека.

Глава II

НАТУРФИЛОСОФИЯ

В XVI и начале XVII в. на основе крупнейших естественно-научных открытий выкристаллизовалась новая своеобразная философия природы. Итальянская натурфилософия была непосредственной предшественницей естествознания и материализма нового времени.

«...Вместе с расцветом буржуазии шаг за шагом шел вслед гигантский рост науки. Возобновился интерес к астрономии, механике, физике, анатомии, физиологии. 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 было позволено выходить за пределы, установленные верой: короче — она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»¹.

«Если после темной ночи средневековья вдруг наново возрождаются с неожиданной силой науки, начинающие развиваться с чудесной быстротой, то этим чудом мы опять-таки обязаны производству»². Во-первых, развитие промышленности доставило для наблюдений огромную массу механических (ткачество, часовое дело, мельничное

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 296.

² Там же, т. XIV, стр. 439.

дело), химических (красильное дело, металлургия, алкоголь) и физических (очки) фактов. Оно же сделало возможным создание новых инструментов. Во-вторых, на почве экономического развития установилась взаимосвязь стран Западной и Центральной Европы, «хотя Италия, благодаря своей старинной цивилизации, продолжает стоять во главе». В-третьих, географические открытия, произведенные в конечном счете под влиянием развития производства, дали огромный материал из области метеорологии, зоологии, ботаники и физиологии человека. В-четвертых, появился печатный станок. «До сих пор хвастались лишь тем, что производство обязано науке, но наука бесконечно большим обязана производству»¹.

Путь создания естественных наук был труден и противоречив. В ряде областей надо было начинать почти сначала и одновременно преодолевать груз обветшалых лженаучных традиций и наслоений. Надо было накапливать груды эмпирического материала и в то же время выковать метод для его систематизации и превращения в научную теорию. Ожесточенная борьба нового со старым в научно-философской области была своеобразной формой классовой борьбы. Здесь столкнулись силы социального прогресса с реакционными силами разлагающегося феодализма. Борьба со средневековым варварством породила своих мучеников, расплачивавшихся жизнью или свободой за пропаганду новых идей.

Не менее труден, извилист и противоречив был путь создания новой, *материалистической философии*. Долгое время в натурфилософии зачатки науки переплетались с самыми фантастическими представлениями о природе, с астрологией, магией и мистикой.

Крупнейшим предшественником блестящей плеяды итальянских натурфилософов был *Николай Кузанский* (1401—1464). Взгляды этого своеобразного мыслителя, стоявшего на рубеже двух эпох, двойственны и противоречивы. Видный церковный деятель, кардинал и богослов, мистик и неоплатоник, рассуждающий о природе ангелов и богочеловеке, Николай Кузанский в то же время усиленно и плодотворно работал над проблемами математики и естествознания, намного опережая свою эпоху.

Сын рыбака Кребса, Николай родился в деревне Куза, на Мозеле. Он получил хорошее образование в Падуанском университете, где изучал юриспруденцию, греческий язык, математику и астрономию. Впоследствии Николай Кузанский овладел также арабским и еврейским языками. Делая блестящую церковную карьеру, он не порывал связей с кружками гуманистов. Характерно, что в своей церковной деятельности Кузанский выступал как защитник религиозной терпимости и обличитель пороков духовенства.

Философские воззрения Николая Кузанского складывались под влиянием различных философских направлений: неоплатонов-

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 439, примечание.

ской мистики и античного атомизма, оккамовского номинализма и каббалы. Важнейшие философские работы Кузанского: «De docta ignorantia» («Об ученом незнании», 1440), трилогия «Idiota» («Простец», 1450) и «De venatione sapientiae» («О достижении мудрости», 1463). В этих произведениях Кузанский, подобно другим гуманистам, энергично оспаривал авторитет Аристотеля.

Философия Николая Кузанского — прикрытая и не вполне последовательная форма пантеизма. «Абсолютным бытием не может быть ничто иное, кроме абсолютного максимума». Таким «абсолютным максимумом», единым и единственным, бесконечным и всеохватывающим, является бог. Но «максимум» совпадает с «минимумом», «все во всем». «Бог во всех вещах, как все они в нем». Вселенная есть чувственно изменчивый бог. То, что в природе относительно и не развернуто, то в боге абсолютно и завершено.

Познание вселенной-бога проходит четыре ступени: 1) чувственное восприятие, 2) рассудок, разделяющий противоположности, 3) разум, их сопоставляющий, и, наконец, 4) интуиция, непосредственно созерцающая совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в бесконечном единстве «максимума». Достижение этого непонятного и недоступного для обычного знания всеединства, в котором сливаются бесконечное и конечное, максимум и минимум, субъект и объект, есть продукт «ученого незнания». Но ставя интуитивное «незнание» выше рационального знания, Кузанский в то же время уделяет значительное внимание чувственному опыту. Будучи номиналистом, он отрицает существование универсалий вне вещей и утверждает действительное бытие единичного и индивидуального. Без чувственности, воспринимающей единичное, нет и более высоких ступеней познания. С другой стороны, сознание присутствует в ощущениях, а интеллект в рассудке. Ступени познания не устраняют его единства, точно так же как «незнание» не обозначает скептицизма. «De docta ignorantia», понимая познание как процесс, призывает не останавливаться на достигнутом, но двигаться все дальше и глубже по пути овладения тайнами вселенной.

В своих любопытнейших диалогах «Idiota» Николай Кузанский выводит «простеца», человека из народа, поучающего действительной мудрости «цеховых ученых» — философа и ратора. В диалоге «О статических опытах» главная роль отведена механике, дающему материал и импульс для деятельности философа и намечающему ряд интересных физико-технических экспериментов. Призыв к опытному знанию и утверждение великого значения экспериментальной науки и техники сочетаются у Николая Кузанского с теологией и мистической интуицией, точно так же как эта последняя сплетается с рядом диалектических положений.

Для Николая Кузанского математика есть один из важнейших и решающих моментов в процессе познания. «Мы ничего не имеем достоверного в нашей науке, — пишет он, — кроме нашей матема-

тики». Все значительные суждения «великих мужей... основаны на математическом подобии... Без числа ничего нельзя создать».

Замечательнейший раздел философии Кузанского — учение о «совпадении противоположностей». В этом разделе учения Николая Кузанского ясно проступают элементы *диалектики*. *Coincidentia oppositorum* обосновывается и иллюстрируется Кузанским посредством математики. Окружность с бесконечным радиусом превращается в прямую, бесконечно большой треугольник сводится к одной линии и т. п. Однако и в этом вопросе Николай Кузанский непоследователен. Математические знаки для него лишь видимые символы невидимого мира. Это — «образцы вещей», утверждает Кузанский в духе пифагорейско-неоплатоновской мистики. Большое место занимают у него фантастические рассуждения о таинственном значении числа «десять», объемлющего основные мировые соотношения, числа «четыре», указывающего на ступени познания, числа «три», выражающего триединство божества, и т. д.

Особенно ценной в наследии Кузанского является его космология, до некоторой степени предваряющая Коперника и Джордано Бруно. Согласно учению Кузанского, земля не есть неподвижный центр ограниченного мира. Земля вращается вокруг своей оси, делая полный оборот в течение суток. Мы не замечаем ее движения потому, что не имеем на земле никакой неподвижной точки для сравнения. Наряду с ясным утверждением суточного движения земли мы встречаемся у Кузанского с туманными намеками и на второй вид ее движения: мыслитель утверждает, что любая часть неба находится в движении.

Движущаяся земля не составляет центра мира уже по одному тому, что такого центра вообще нет. «Машина мира имеет, таким образом, свой центр повсюду, а свою окружность нигде... Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд». Вселенная бесконечна — таково важнейшее, хотя и выраженное в не вполне отчетливой форме, положение космологии Николая Кузанского.

Кузанский отрицает характерное для Аристотеля и схоластов принципиальное различие между земным миром, состоящим из материальных элементов, и небесными «эмпиреями». Земля — это одно из небесных тел, меньшее, чем солнце, но большее, чем луна. Как и все другие звезды, земля окружена более легкими и разреженными материальными элементами — воды, воздуха и огня. Понимание самих элементов углубляется Кузанским посредством учения об атомах. При этом он различает отвлеченное «усмотрение ума», допускающее бесконечную делимость, и «действительное деление», в результате которого мы доходим до атома, т. е. «количества, которое вследствие своей малости неделимо в действительности».

Крупный астроном и математик своего времени, Кузанский был и выдающимся географом. Он создал первую карту Центральной

и Восточной Европы. Ему принадлежал также обоснованный план реформы календаря.

Для первых шагов натурфилософии было характерно увлечение магией. Природа представлялась таинственной книгой, написанной на шифрованном языке. Ключ к этому шифру искали в числовой символике, в связи между земной жизнью и движением планет, в познании «мировых душ» и «стихийных духов». Раскрытием чудесных потусторонних сил надеялись получить власть над посюсторонним, реальным миром. «Качественный» характер средневекового мировоззрения, пренебрегавшего количественным анализом и основывавшегося на непознаваемых «формах» и «скрытых качествах», благоприятствовал магическим конструкциям. Но магия Возрождения таила в себе зародыш движения вперед. Она ставила своей целью господство человека над природой посредством познания ее «сил». Под шелухой астрологических и алхимических бредней, вольно или невольно, накапливались зерна истинных знаний, рациональных приемов исследования и действительных открытий.

Одним из типичных представителей ранней натурфилософии в ее магико-мистической форме был уроженец Швейцарии Теофраст Гогенгейм, известный под именем *Парацельса* (1493—1541). Сын врача, воспитанник Феррарского университета, Парацельс провел бурную, полную невзгод и приключений, скитальческую жизнь. Имя ученого и чернокнижника, врача и «чудотворца» Парацельса, послужившего одним из прототипов доктора Фауста, было овеяно легендами. Научное значение деятельности Парацельса, несмотря на всю ее фантастичность, несомненно велико. Его научные достижения шли в трех основных направлениях: 1) в установлении самого характера и метода научного знания, 2) в обновлении медицины и 3) в подготовке научной химии.

Парацельс был решительным противником застывших традиций и средневековых авторитетов. Он считал себя антиподом тех, для кого Гиппократ, Гален и Авиценна — оракулы. Парацельс не намерен повторять зады древней учености, он ставит во главу угла своего учения то, что найдено при пытливом изучении природы. Свои лекции в Базельском университете Парацельс начал с публичного сожжения популярнейших старых работ по медицине и химии. «Чтение, — говорил он, — никогда еще не создало ни одного врача», врачей создает только практика, знание действительных вещей и тайных сил природы. «Медицина является не чем иным, как большой добросовестной опытностью». Тому, что врач знает, он обязан не школе, а жизненному опыту.

Парацельс вел энергичную борьбу за право преподавания на родном языке, дабы «истинная ученость до всех доведена была». В религиозных вопросах он сторонился вероисповедных споров. Враждебность Парацельса церковной организации, традиционному мышлению и замкнутой касте ученых и его новаторские попытки вызывали ожесточенные его преследования.

Всеобъемлющей наукой для Парацельса являлась медицина. Теология и философия, астрология и алхимия — не что иное, как ее источники и опоры. Медицина времен Парацельса была скована схоластической догмой и влачила жалкое существование. Выдающийся врач-практик, Парацельс впервые повел студентов к постели больного и впервые подчеркнул неразрывность хирургии с терапией. По его словам, тот, кто попытается оторвать терапию от хирургии, «окажется болваном и размалеванной обезьяной». Не следует забывать, что хирурги в то время состояли в одном цехе с цырюльниками и банщиками.

Парацельс открыл и ввел в употребление целый ряд новых лекарственных составов растительного и минерального происхождения. При этом наряду с эмпирическими данными для него имела значение примитивная символика. Так, он предложил в качестве сердечного лекарства одно растение лишь потому, что плоды его имеют форму сердца.

По мысли Парацельса, процессы, совершающиеся в человеческом организме, сводятся к химическим соединениям и превращениям тех же основных начал, из которых состоят все остальные тела. Отвергнув перипатетический догмат о четырех неразложимых элементах, Парацельс заменил их тремя алхимическими «началами»: 1) ртутью, соответствующей духу, 2) солью — телу, 3) серой — душе, связывающей дух с телом. Все свойства тел он объясняет различной пропорцией в них этих трех начал. Если человеческий организм есть соединение ртути, серы и соли, то болезни обуславливаются отклонением от нормального соотношения этих элементов. Так, излишнее содержание серы вызывает лихорадку, соли — водянку.

Подобное понимание человеческого организма привело Парацельса к созданию новой научной дисциплины — медицинской химии, или *ятрохимии*. Чтобы оценить значение шага, сделанного Парацельсом, напомним, что основной задачей *алхимии* было отыскание «философского камня», превращающего неблагородные металлы в золото.

Медицина потому является для Парацельса всеобъемлющей наукой, что она заботится о благе человека, а человек — центр мироздания и конечная цель всего творения. Человек — микрокосм — отражает все многообразие вселенной — макрокосма.

Все в мире одушевлено активной духовной жизненной силой — археем. Звезды — лишь видимые тела невидимых духов. Воздействуя магическими приемами на архея, можно управлять материальными процессами.

Развитие медицины стимулировало изучение анатомии и физиологии человека. «Колумбом человеческого тела» явился младший современник Парацельса, нидерландец *Андрей Везалий* (1514—1564), присужденный к смерти испанской инквизицией. В борьбе с церковью погиб и испанский врач *Сервет*, давший ценные указания по вопросам кровообращения. Он был с исключительной жестокостью

сожжен в 1553 г. в Женеве по приказанию Кальвина. Если Везалия можно считать отцом научной анатомии, то основателем физиологии необходимо признать английского ученого — врача *Гарвея* (1578—1657). С выходом в свет его книги «О движении сердца и крови» (1628) было положено начало физиологии как науки.

Для деятелей, подобных Парацельсу, характерно резкое расхождение между фактическими достижениями и общепhilософской концепцией. У следующего поколения мыслителей это противоречие несколько сглаживается и естественно-научные факты более органически сплетаются с философским учением. Собственно с этих пор и можно говорить о *натурфилософии* как таковой. Хотя и эти системы не свободны от идеалистических и мистических примесей, но материалистическое начало является в них ведущим. Безудержная фантастика и произвольность конструкций несколько умеряется за счет опытных данных, наблюдений и рационального мышления.

Во второй половине XVI в. в Италии создаются натурфилософские системы, пытающиеся охватить все многообразие явлений природы. Создателей этих систем интересует уже не возрождение того или иного античного учения, но самостоятельное исследование природы, основанное на познании ее собственных законов. От итальянской натурфилософии непосредственно тянутся нити к материалистической философии и механистическому естествознанию XVII—XVIII вв.

Предшественником нового направления был талантливый ломбардец *Джеронимо Кардано* (1500—1576), прославившийся как своими научными открытиями, так и своей полной приключений жизнью. Выдающееся значение имела работа Кардано «Великое искусство» (1545), в которой был дан алгебраический способ решения уравнений третьей и четвертой степени.

Кардано призывал к познанию природы, подчеркивал внутреннюю связь всех ее явлений. Он пытался объяснить природу, исходя из двух основных принципов: материи как пассивного начала и всепроникающей мировой души как принципа жизни и деятельности.

Материя состоит из трех элементов: земли, воды и воздуха. Душа же проявляется в форме света и тепла. Притяжение и отталкивание (в человеке, соответственно, — любовь и ненависть) являются глубочайшей причиной всеобщего движения. Все в природе следует объяснять, исходя из ее собственных непреложных законов. Всевозможные фантастические представления, которыми было переполнено учение Кардано, он включает в цепь причинной необходимости.

Основоположником итальянской натурфилософии, оказавшим значительное влияние на последующее развитие научно-философской мысли, был *Бернардино Телезио*. Недаром Френсис Бэкон писал, что «о самом Телезио я имею хорошее мнение и признаю в нем искателя

истины, полезного для науки, реформатора некоторых воззрений и первого мыслителя, проникнутого духом современности»¹.

Телезио родился в 1508 г. в неаполитанском городе Козенце. Изучив в Падуе философию и математику, Телезио отправился в Рим, где занимался естествознанием. Эти занятия окончательно оформили решение Телезио выступить против натурфилософии Аристотеля. В 1565 г. Телезио издает в Риме в двух книгах свою основную работу «De rerum natura juxta propria principia» («О природе вещей сообразно их собственным принципам»).

Вскоре переселившись в Неаполь, Телезио основал там свободное естественнонаучное общество, превратившееся в знаменитую телезианскую или козентийскую Академию. Академия дала значительный толчок эмпирическому изучению природы, а тем самым и борьбе за науку, свободную от церковно-схоластических оков. По образцу козентийской Академии был организован ряд аналогичных учреждений. С другой стороны, на Академию и ее главу ополчились все реакционные силы. По распоряжению римской курии Академия была закрыта, а Телезио удалился в родной город, где и умер в 1588 г., преследуемый врагами. За два года до смерти Телезио переиздал в Неаполе свою основную работу, значительно ее расширив и дополнив. В 1606 г. сочинения Телезио были включены в «Index librorum prohibitorum», в это своеобразное кладбище культуры.

Телезио дает *материалистическое* решение основного вопроса философии. Для него задача науки — изучение естественного материального мира, в объективном существовании которого он нисколько не сомневался. Однако материализм Телезио далеко не последователен. Телезио формально признает бытие бога, как творца мира, существование одушевленных «стихий» и бессмертной души.

Основная задача главной работы Телезио явствует из самого ее заглавия. Надо объяснить природу, не выходя за ее собственные пределы, на основе ее собственных, а не извне привнесенных принципов. Ссылки на Аристотеля и на другие авторитеты древности ничего не объясняют. Они лишь прикрывают фактическое незнание пышным одеянием слов и нагромождением хитроумных терминов. Познанию природы нисколько не помогают ссылки на «священное писание» и «божественную волю». Бог, говорит Телезио, когда-то создал мир и придал ему закономерность. Но естествоиспытателю нет никакого дела до акта творения: он должен брать природу такой, какова она есть, т. е. существующей по собственным непреложным и неизменным законам. Бог фактически устраняется из натурфилософии Телезио.

Система Телезио распадается на две части. В первой он шаг за шагом критикует ошибки аристотелевско-схоластической натурфилософии. Во второй он излагает свою собственную концепцию.

¹ Бэкон, О принципах и началах, Соцэкгиз, 1937, стр. 71.

На работе Телезио видны следы влияния натурфилософии Анаксимена и Парменида, Лукреция и стоической этики. Но все это служило лишь стимулом для собственного творчества Телезио.

Для Телезио дефекты перипатетической физики являются прежде всего результатом неправильного *метода*. Умозаключения, полученные дедуктивно-силлогистическим путем, совершенно недоказательны без проверки опытом. Единственным источником познания служит *опыт*, чувственное созерцание вещей и сил, действующих на них или порождаемых ими. Лишь через ощущения, идя



Телезио

путем аналогий и наведения, доходит человек до познания реальных сущностей. В предисловии к «*De regim natura*» Телезио говорит о природе, как о единственном объекте изучения, и о чувствах, как о единственных руководителях в познании природы.

Натурфилософия Телезио открывается учением о *материи*. Объективно существует вечная и неизменная материя, однородная и бескачественная. Телезио отвергает учение Аристотеля о четырех элементах, образующих все вещи в подлунном мире.

Телезио придерживается взгляда о несотворимости и неуничтожимости материи. Количество материи в мире неизменно. Материя не может быть ни создана вновь, ни уничтожена. «Величина» мира и масса телесного вещества (*corporea moles*) при всех условиях остаются неизменными.

Учение атомистов об абсолютной пустоте Телезио отвергает.

Материя наполняет все пространство, так что одно тело «вплотную» примыкает к другому и непосредственно воздействует на него. Пространство абсолютно тождественно во всех своих частях и не знает никаких различий или перемен. Этим лишается опоры перипатетическое учение о «естественных местах» тел, поскольку все места одинаковы. Сближение предметов объясняется действием особых сил, но не общей тенденцией заполнить пустоту, не перипатетической «боязнью пустоты».

Материя сама по себе неизменна и пассивна, «страдательна и потенциальна». Она — «поле битвы» для двух активных, противоположных, постоянно борющихся друг с другом начал — *тепла* и *холода*. Эти «первоначальные сущности», или стихии, вечны, бестелесны и одушевлены. Они «дерутся за материю», как «два жениха за женщину». Для них характерны стремление к самосохранению, ради которого они и «хотят» овладеть материей, и способность к ощущениям. Последняя, с точки зрения Телезио, необходима для того, чтобы обе силы обнаруживались, делались заметными друг для друга. Вместе с тем «стихии» неразрывно связаны с материей — одно без другого не существует. Их «психическая способность» оказывается в конечном счете свойством материи, а не особой духовной субстанцией.

Из материи и двух активных сил Телезио конструирует всю природу. Теплота воплощается в *солнце*, холод — в *земле*. Противоположные миры — подлунный, с центром в земле, и небесный, с солнцем, — находятся в непрерывной борьбе. Солнечный жар стремится охватить, «сжечь» землю, земля — «заморозить» солнце. Наиболее остро война между теплом и холодом проявляется на границе двух миров, тогда как на солнце и в центре земли господствует относительный покой, «как в провинциях, отдаленных от театра военных действий».

Различная качественность вещей обуславливается преобладанием в них теплого или холодного начала. Тепло и холод образуют весь многообразный телесный мир через посредство «промежуточных натур». Тепло порождает расширение, а с ним малую плотность вещества, свет и прозрачность, движение как принцип жизнедеятельности. Из холода возникают сгущение и плотность, темнота и непрозрачность, неподвижность, покой.

Тело тем больше и тем быстрее движется, чем больше в нем теплоты. Небу присуща подвижность; движение здесь носит круговой, беспредельный характер. Земля же «выказывает даже род отращения и омерзения к движению». Двигаясь на земле по прямой, тело «направляется к пределу, как бы для отдыха». Эти рассуждения, связанные с противопоставлением земного небесному, еще вплотную примыкают к перипатетизму.

Наряду с этим Телезио доказывает несостоятельность ряда аксиом аристотелевой физики. Аристотель ошибался, заявляет Телезио, во многих вопросах не только потому, что был «неточным наблю-

дателем», но в особенности потому, что «командовал опытом». Телезио же гордится тем, что он пристально следит за природой, дабы «иметь право на истинные открытия». Положения своей теории Телезио пытается обосновать наблюдениями и простейшими экспериментами.

Нельзя не отметить элементов стихийной диалектики в работах Телезио. «Каждое явление, — пишет он, — подготавливается, начинается, растет, убывает и прекращается согласно законам, которым повинуются все сущее». Одно из основоположений телезианства — учение о том, что все в природе вытекает не из «согласия», а из борьбы противоположных сил, неразрывно связанных с материей. Но природа в целом рассматривается Телезио как нечто ставшее, а не становящееся. Проблемы космогонии выпали из сферы его внимания.

Своеобразный материализм Телезио распространяется и на его учение о человеке. «Принципом» человека как телесного существа является «дух» (*spiritus*). Дух этот Телезио понимает как разновидность материи, это — особенно тонкое, теплое, подвижное и «чувствующее» вещество. «Это жидкость, по природе родственная воздуху и огню, одаренная проницаемостью воздуха для восприятия впечатлений и деятельностью огня для проявления своей деятельности». «Духовная материя» имеет своим местопребыванием мозг, откуда по нервам она распространяется по всему телу. Дух является движущей и координирующей силой тела, вносящей единство во все его функции. Эта способность «духовной материи» зависит от высокой насыщенности ее активным тепловым началом. Дух умирает вместе с человеком.

Наряду с материальным «духом» Телезио признает существование бестелесной и бессмертной души, имеющей божественное происхождение. В этом вопросе Телезио прибегает к чисто схоластической конструкции «добавочной формы» (*forma superaddita*), непосредственно вложенной в человека богом. Бессмертная душа, так же как и бог, является для Телезио объектом веры, но не знания. Даже буржуазные исследователи сходятся на том, что религиозные мотивы играли у Телезио лишь роль ширмы, прикрывающей его материализм и атеизм.

Психология сводится Телезио к механистической физиологии. Сущствующие вне нас вещи воздействуют на материальный дух, вызывая его расширение и сжатие, передающиеся далее по нервам. Характер движения духовного вещества зависит от пропорций тепла и холода в воспринимаемых вещах. Чем больше тепла, тем интенсивнее движение. Все виды познания восходят в конечном счете к различным формам осязательных восприятий. Материальным началом, посредствующим между вещами и духом, является *свет*, который окружает и проникает все предметы и принимает все их свойства и формы, чтобы передать их духовной субстанции.

Отличительной особенностью «духовной материи» является ее способность «удерживать» движения, которые в ней возникли,

и снова их воспроизводить. На этой репродуцирующей способности, иначе говоря, на *памяти*, основана вся деятельность *интеллекта*. Движение от ощущений к понятиям, от частного к общему, основано на памяти и ассоциациях по сходству.

Стремление к самосохранению, свойственное мировым стихиям, Телезио кладет в основу своего этического учения. Все стремления человека направлены на самосохранение. Человек чувствует любовь к тому, что способствует самосохранению, и ненависть против того, что ему препятствует. Стремление к самосохранению не противоречит общественной солидарности, ибо человек должен уважать подобное чувство и у других людей. Гуманность есть высшая социальная добродетель.

Таково в основных чертах материалистическое учение Бернардино Телезио. Несмотря на свою непоследовательность и незавершенность, оно явилось значительной вехой на пути формирования новой науки и философии.

Одним из крупнейших философов Возрождения был *Джордано Бруно*. К красочной фигуре этого блестящего мыслителя, глубокого ученого, пламенного поэта и самоотверженного борца вполне применимы слова Энгельса о «гигантах учености, духа и характера», которых выдвинула эпоха Возрождения.

Бруно родился в 1548 г. в небольшом городе Нола, близ Неаполя. Получив в Неаполе первоначальное образование, пятнадцатилетний Бруно поступил в тот самый доминиканский монастырь, в котором за три века перед тем подвизался глава схоластики Фома Аквинский.

Через десять лет Бруно получил сан священника. За это время он сумел стать одним из образованнейших людей своего времени. Кроме античной, схоластической и арабской философии и науки Бруно познакомился с трудами итальянских гуманистов и натурфилософов. Громадное впечатление на него произвела замечательная работа Коперника. К этому периоду относятся первые самостоятельные творения Бруно: комедия «Светильник», осмеивающая суеверие и алхимию, сатира «Ноев ковчег», бичующая невежество, и ряд мастерских сонетов.

В 1575 г. Бруно предъявляется грозное обвинение в ереси. В ответ на это философ сбрасывает с себя монашескую рясу и отлученным от церкви изгнанником отправляется в странствия по Европе. В кальвинистской Женеве Бруно вместе с издателем своих книг попадает в тюрьму. Из Швейцарии он направляется во Францию, а в 1583 г. переселяется в Англию, где начинает читать лекции в Оксфордском университете. Но и здесь смелое и свободное слово Бруно вызвало бурю негодования. Против него ополчились схоласты и правоверные католики, по требованию которых лекции Бруно были запрещены.

К периоду жизни Бруно в Англии относятся все написанные им на итальянском языке диалоги, составляющие ядро его научно-

философского творчества: «La cena della cenere» («Вечеря в великий пост»), «Della causa, principio et uno» («О причине, начале и едином»), «De l'infinito, universo e mondi» («О бесконечности, вселенной и мирах»), «Spaccio della bestia trionfante» («Изгнание торжествующего зверя»), «Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta del' asino Cillenico» («Тайное учение Пегасского коня с присоединением такого же учения Силенского осла»), «De gli eroici furori» («О героическом энтузиазме»).



Бруно

В 1586 г. Бруно снова во Франции, где организует грандиозный диспут против схоластов, а в следующем году он уже в Германии. Но и там не прекращаются ожесточенные преследования пламенного ноланца.

Бруно решается на отчаянный шаг: он принимает приглашение одного венецианского патриция и в 1592 г. возвращается в Италию. Здесь он попадает в хитро расставленные полами сети. В мае того же года венецианская инквизиция арестовывает Бруно по доносу его фальшивого «покровителя». После ряда допросов и пыток Бруно как особо важного еретика передают римской инквизиции. Шесть лет он томится в тюрьме.

Тюрьма не сломила великого мыслителя. Видя, что все усилия тщетны, инквизиторы передали Бруно в руки светских властей,

с обычной издевательской формулой: «Поступить с ним по возможности кротко и без пролития крови», иначе говоря, сжечь живьем. Философ ответил на приговор гордыми словами: «Вы произносите приговор с большим страхом, чем я его выслушиваю».

17 февраля 1600 г. Джордано Бруно был сожжен на Площади цветов в Риме.

Бруно был борцом за свободу мысли, борцом за новое, прогрессивное мировоззрение, против темных сил старого общества. «Жизнь человека на земле, — писал он, — есть не что иное, как состояние войны. Он должен поражать низость бездельников, обуздывать наглость и предупреждать удары». Бруно характеризует себя как того, кто «будит спящих и поражает кичливое и упрямое невежество», как «гражданина и жителя вселенной, перед которым равны британец и итальянец, мужчина и женщина, епископ и князь, монах и логик», как того, кто «дал свободу человеческому духу, сделал его познание свободным».

Джордано Бруно выступал открытым и непримиримым врагом схоластики. Философы-схоласты для Бруно — «бездельники, педанты, жулики, шуты и шарлатаны». Весь ученый синклит Оксфордского университета — «созвездие педантов, которые своим невежеством, самонадеянностью и грубостью вывели бы из терпения самого Иова». В острой сатире «Пегасский конь и Силенский осел» Бруно заставляет осла упражнять свои схоластические способности, разрешая «проблему»: что лучше — человек, превратившийся в осла, или осел, превратившийся в человека. Схоласты вызывают особую ненависть ноланского мыслителя за то, что они преподносят «скорлупу слов вместо зерна вещей».

Бруно издевается над «всевидящим оком божьим» и над «божественным промыслом». Он высмеивает догматы и «тайнства» христианской религии, в частности троичность единого бога, причащение «телом и кровью» Христа и единство в нем божественной и человеческой природы. Он сравнивает «богочеловека» Иисуса с мифическим кентавром — получеловеком, полулошадью.

Особый гнев попов вызвали выпады бывшего доминиканца против церковных доходов и его требование секуляризации монастырских имений.

Борьба Бруно против христианства перерастала в атеистическую пропаганду. Философии, писал Бруно, нечего делать с богословскими вопросами. Цель философии — познать природу в ее единстве. Истина едина, и познание ее есть дело науки, а не религии. Однако атеизм Бруно непоследователен. Материалистическое понимание природы окутано у него пантеистической оболочкой. Бруно много говорит о боге, но этот бог целиком сливается у него с вселенной. «Природа... есть не что иное, как бог в вещах» («*Natura est deus in rebus*») ¹. Нет бога, стоящего над миром и диктующего

¹ Джордано Бруно, Изгнание торжествующего зверя, 1914, стр. 162.

ему свои законы. Бруно соглашается с теми, «кто считает всякую вещь телом, или простым как эфир, или сложным как звезды и звездные вещи, и не ищет божества вне бесконечного мира и бесконечных вещей, но внутри его и в них»¹.

Единство и бесконечность мира, его несотворимость и неуничтожимость — таково основоположение философии ноланского мыслителя. При этом Бруно различает природу как первоначальную, всепорождающую субстанцию (*natura naturans*) и эмпирический мир как природу порожденную (*natura naturata*).

Джордано Бруно — *материалист*, хотя его материализм, так же как и атеизм, не является вполне последовательным и завершенным. В этом отношении наиболее характерны: пантеизм Бруно, признание им наличия «мировой души» и всеобщей одушевленности природы.

«Вульгарная философия», по словам Бруно, не признает за материей ничего, «кроме способности быть субстратом форм и воспринимательной возможностью естественных форм... без какой-либо актуальности». На самом же деле материя «является *той вещью, от которой происходят все естественные виды*», она «является фундаментом и основой действительности», она «находится в действии» и неизмеримо более реальна, чем «аристотелевские формы и энтелехии». Материя, «развертывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природой в субстанции»².

Изменения единой материи порождают все многообразие действительности. «...Имеется таким образом одна единственная материя под всеми формообразованиями природы... то, что было семенем, становится стеблем и из того, что было стеблем, возникает колос, из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба — хилус, из хилуса — кровь, из нее — зародыш, из него — человек, из него — труп, из него — земля, из нее — камень или другая вещь...»³

Высоко ценя атомистическое учение Демокрита, Эпикура и Лукреция, Бруно расходится с ними в ряде пунктов: он не признает абсолютной пустоты и подчеркивает разрыв между атомами и «пустотой» в учении древних атомистов.

Природа едина, она одновременно абсолютная возможность и действительность, материя и форма, начало и конец, причина и следствие. «...Имеется двойная субстанция: одна духовная, другая телесная, но... в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню»⁴.

¹ Джордано Бруно, О причине, начале и едином, Соцэкгиз, 1934, стр. 177.

² Там же, стр. 177—181.

³ Там же, стр. 133, 134.

⁴ Там же, стр. 155.

Но что же является в природе движущей силой? Приблизившись к принципу самодвижения материи, Бруно приходит к *гилозоизму* и допускает ряд идеалистических положений. Бесконечные миры движутся вследствие «внутреннего принципа», который есть их «собственная душа». Вследствие этого напрасно разыскивать их «внешний двигатель». Вся природа пронизана активной «мировой душой».

Все в мире *одушевлено*. «...Нет вещи, не обладающей душою, или, по крайней мере, жизненным началом... Сколь бы незначительной и малейшей ни была бы вещь, она имеет в себе части духовной субстанции...»¹ Объект и субъект, телесное и духовное, форма и содержание связаны в неповторимом «минимуме» мира. Целое проявляется в единичном, единичное носит на себе печать целого. «...Все вещи находятся во вселенной и вселенная — во всех вещах, мы — в ней, она — в нас»². «Все во всем» («omnia ubique»).

В максимуме и минимуме *совпадают противоположности*: «...Одна противоположность является началом другой... Уничтожение есть не что иное, как возникновение, и возникновение есть не что иное, как уничтожение; любовь есть ненависть; ненависть есть любовь... Что служит для врача более удобным противоядием, чем яд?.. Шарообразное имеет предел в ровном, вогнутое успокаивается и пребывает в выпуклом... Подводя итоги, — кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей»³.

Философия Бруно, развивающая учение о совпадении противоположностей и базирующаяся на принципах единства и всеобщей связи природы, динамизма и самодвижения, содержит ряд *диалектических* положений.

В своем учении о строении космоса Бруно развивает концепцию Коперника и делает из нее философские выводы.

Джордано Бруно с корнем вырывает теолого-схоластический антропоморфизм: учение о земле как центре мира и о человеке как царе земли.

Движущаяся вокруг своей оси и вокруг солнца земля — лишь ничтожная пылинка в беспредельном мироздании. Земля ни в какой мере не является центром космоса. В мире вообще нет ни центра, ни границы. Понятия «центр», «верх», «низ» и им подобные применимы лишь к отдельным, ограниченным и временным системам, но не к космосу, вечному и бесконечному.

В «безмерном лоне» бесконечной вселенной возникают, развиваются, уничтожаются и снова рождаются бесчисленные миры. Наша солнечная система — лишь одна из бесчисленного множества других,

¹ Джордано Бруно, О причине, начале и едином, стр. 107 — 108.

² Там же, стр. 193.

³ Там же, стр. 208—210.

подобных ей, систем. «Существуют... бесчисленные солнца, бесчисленные земли, которые кружатся вокруг своих солнц, подобно тому как наши семь планет кружатся вокруг нашего солнца»¹. Так называемые неподвижные звезды есть не что иное, как солнца иных миров.

Революционный характер имела и другая сторона космологии Бруно. Он решительно стирает противоположность между «совершенным» небом и «несовершенной» землей. Вселенная едина как по своей материальной субстанции, так и в своей строгой *закономерности*. Земля и небо подчинены одним и тем же естественным законам. «Знаменитое общепринятое деление элементов и мировых тел, — пишет Бруно, — есть сон, пустейшая фантазия, которая не подтверждается ни природою, ни разумом, которая не может и не должна быть»².

Говоря, что мир в целом неподвижен, Бруно подчеркивает этим невозможность выйти за его «границы». Но внутри мира все находится в движении: земля движется, покинув свое «насиженное место»; движутся и все остальные небесные тела. Бесчисленные миры вечно возникают и уничтожаются. В учении Бруно нельзя не видеть зародышей *исторического* подхода к проблемам космической жизни.

В области гносеологии Бруно не удовлетворяется односторонним эмпиризмом Телезио и делает попытку своеобразного синтеза сенсуалистических и рационалистических элементов.

Предпосылкой познания для Бруно является *сомнение*. Нельзя слепо полагаться ни на мнение большинства, ни на традиционную школьную мудрость, ни на авторитеты древности, ни на догматы веры. «Единственным авторитетом должен быть разум и свободное исследование».

С другой стороны, нельзя слепо доверять непосредственным свидетельствам наших чувств. «Чувство не видит бесконечности, и от чувства нельзя требовать этого заключения; ибо бесконечное не может быть объектом чувства»; точно так же нельзя «видеть очами субстанцию и сущность»³, хотя их объективное бытие несомненно. Чувственный опыт нуждается в рациональной обработке.

Познание, приближаясь к истине, проходит четыре ступени: *ощущение* (sensus) воспринимает мир ограниченно и несовершенно, как «глаз в темноте», как вид «через решетку, закрывающую окно»; *рассудок* (ratio) посредством аргументов и рассуждения показывает нам природу через открытое окно; *разум* (intellectus) посредством принципов и заключений дает нам картину мира, освещенную ярким светом солнца; в *духе* (animus) «истина заключается... в собственной и живой форме»⁴. Подлинно научное познание бесконечно, как бесконечен объект познания — природа.

¹ Джордано Бруно, О бесконечности, вселенной и мирах, Соцэкгиз, 1936, стр. 131.

² Там же, стр. 158.

³ Там же, стр. 54.

⁴ Там же, стр. 55.

Идеолог прогрессивных общественных сил своего времени, Бруно полон оптимизма. Мир в целом не знает зла и смерти. Он совершенен и гармоничен. Страдание и смерть — удел лишь отдельных частей этого величественного целого.

Процесс общественно-исторического развития Бруно понимает идеалистически. Суть этого процесса — постоянная борьба между светом и тьмой, наукой и невежеством.

На общем идеалистическом фоне выделяются отдельные утверждения философа: о необходимости исторического подхода к религии и, в особенности, о значении в истории руки человека. Многие животные стоят ниже человека не потому, что их природный ум слабее, но благодаря «менее совершенным орудиям». Не интеллектуальные преимущества сделали человека «властелином над всем живущим», но то, что «одни мы владеем руками — этим органом всех органов».

Джордано Бруно вошел в историю философии как пламенный и мужественный борец за торжество научной мысли.

На пьедестале памятника Бруно был изображен ряд мучеников просвещения и прогресса, жертв темных сил феодально-церковного строя; среди них — Рамэ, Сервет, Ванини и Кампанелла.

Лючилио Ванини (1585—1619) был умерщвлен через девятнадцать лет после сожжения Бруно. Итальянский философ был подвергнут в Тулузе ужасной казни: ему вырвали язык, затем повесили, сожгли и прах развеяли по ветру.

Атеистические и материалистические идеи Ванини вызвали звериную злобу церковников.

Ванини учил, что материя—едина и вечна; небо однородно с землей; силы бога тождественны имманентным законам природы. Нет «конечных» причин, а есть лишь причины «действующие». Сама природа есть бог (*natura quae deus est*). Учение о боге, стоящем над миром, есть выдумка попов, желающих держать в рабстве народные массы.

Последователь аверроизма, ученик Помпонацци, Ванини отрицал чудеса, творение мира богом, бессмертие души, божественность Иисуса.

По учению Ванини, психическая деятельность человека определяется физиологическими факторами (питание, наследственность) и окружающей человека средой (климат и пр.). Добродетели и пороки также коренятся в физических условиях жизни человека.

Из многочисленных произведений Ванини до нас дошли лишь два: «Божественно-магический, христианско-физический, равно как астролого-католический амфитеатр божественного провидения, против древних философов, атеистов, эпикурейцев, перипатетиков и стоиков» (1615) и «Об удивительных тайнах царицы и богини смертных, природы» (1616). В первой работе автор «опровергает» атеистов, но делает это таким образом, что атеистическая аргумен-

тация звучит весьма убедительно, тогда как доводы защитников религии исключительно бледны и беспомощны. Примерно в том же стиле построена и вторая книга, состоящая из 50 диалогов и трактующая преимущественно о физических явлениях.

Наряду с разоблачением теологов и схоластов Ванини выступал с жестокой критикой современного ему социально-политического строя.

Трагична судьба и другого, младшего современника и соотечественника Бруно, *Томмазо Кампанеллы* (1568—1639). Обвиненный в организации национально-освободительного восстания калабрийцев против испанского ига, доминиканец Кампанелла был схвачен инквизицией и 27 лет провел в тюремном заключении. Иезуиты считали его «более страшной змеей, чем Лютер и Кальвин». О себе Кампанелла писал, что он был заключен в 50 различных тюрьмах и семь раз подвергался жесточайшим пыткам.

Кампанелла как ученый, философ и астролог пользовался громкой славой. Поддерживая из тюрьмы оживленную переписку со многими выдающимися современниками, Кампанелла в то же время написал ряд крупных произведений философского и социально-политического характера.

В натурфилософии Кампанелла в основном продолжал телезианскую линию. Несмотря на некоторые интересные и своеобразные мысли, в целом натурфилософия Кампанеллы не представляла дальнейшего движения вперед. Примесь каббалистической мистики и астролого-магической фантастики настолько велика в натурфилософских произведениях Кампанеллы, что они не могли не снизить их научной ценности. Большое историческое значение Кампанеллы в его социально-политическом учении. Кампанелла прежде всего — *утопический социалист*, создатель замечательной утопии «Город Солнца».

Глава III

НОВОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Далеко опередил свой век великий гений Возрождения *Леонардо да Винчи* (1452—1519). Величайший художник, он в то же время был замечательным ученым, смело разрывавшим схоластическую и мистическую паутину средневековья и решительно ставшим на широкую научную дорогу, по которой столетием позднее пошли Галилей и Бэкон.

Утверждение решающего значения опыта в познании природы, выдвижение на первый план математики и механики, борьба с «тайными науками» и установление связи теоретических проблем с запросами практики — таковы основные тенденции философских воззрений Леонардо.

Единственным объектом науки и искусства является *природа*. Человек — лишь «первый зверь среди животных». В мировоззрении

Леонардо нет места для теологии. «Разрешение» вопроса о бессмертии души он иронически предоставляет монахам, «которым в силу благодати ведомы все истины». Леонардо выражает сомнение во всем том, «что восстает против... чувств, как, например, в сущности бога и души и тому подобном»¹. Божественной телеологии Леонардо противопоставляет непреложную необходимость природы.

С большим темпераментом Леонардо нападает на «стоящие на вершине глупости» маги́ко-мистические учения, в частности на «лживое и пагубное искусство алхимии и ее плутовских приверженцев». Трезвое научное исследование — вот основное требование Леонардо. Но и Леонардо не свободен от противоречий философии своей эпохи. Так, например, он говорит о земле, как о живом существе, со своими органами и с кровью, струящейся по жилам.

Для познания природы недостаточно «свободного человеческого духа»: необходим научный метод. Основой такого метода служит чувственный *опыт*. «Мои предметы, — пишет Леонардо, — родились из простого и чистого опыта, который есть истинный учитель»². «...Те науки пусты и полны ошибок, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и которые не кончаются в очевидном опыте, т. е. если их начало, или середина, или конец не проходят ни через одно из пяти чувств»³. Леонардо настойчиво подчеркивает значение *чувственных восприятий*. «Все наше познание начинается с ощущений... Мысленные вещи, не прошедшие через ощущение, пусты и не порождают никакой истины, а разве только вымыслы»⁴. При этом «опыт не ошибается, ошибаются только суждения наши»⁵.

Опыт направлен на объективный мир. Леонардо с полной определенностью различает «предмет вне зеркала в сравнении с появляющимся в зеркале подобием этого предмета; ибо первый уже нечто сам по себе, а последнее — ничто»⁶.

Научная методология не отделима для Леонардо от интересов практики. Но Леонардо ни в какой мере не был сторонником ползучего эмпиризма. «Увлекающийся практикой без науки — словно кормчий, ступающий на корабль без руля или компаса; он никогда не уверен, куда плывет»⁷. «Наука — капитан, и практика — солдаты»⁸.

Однако Леонардо в разработке научного метода не ограничивается провозглашением значения лишь чувственного опыта. «Истинная... наука — это та, которую опыт заставил проникнуть через

¹ Леонардо да Винчи, Книга о живописи, Огиз, 1934, стр. 81.

² Леонардо да Винчи, Избранные произведения, т. I, 1935, стр. 49.

³ Леонардо да Винчи, Книга о живописи, стр. 81.

⁴ Леонардо да Винчи, Избранные произведения, т. I, стр. 51.

⁵ Там же, стр. 52.

⁶ Там же, стр. 48.

⁷ Там же, стр. 53.

⁸ Там же,

чувство... которая... всегда от первых истинных и очевидных оснований продвигается постепенно посредством истинных выводов до самого конца, как это явствует из примера основных математических наук, т. е. числа и меры, называемых арифметикой и геометрией и трактующих с высшей истинностью о количествах прерывных и непрерывных. Здесь не будут предполагать, что дважды три больше или меньше шести, или что у треугольника углы меньше двух прямых углов, но всякое предположение остается изничто-



Леонардо да Винчи

женным [обреченное] на вечное молчание и они [эти науки] мирно услаждают своих почитателей; этого не могут сделать лживые умозрительные науки»¹. Опыт и математика — таковы, по учению Леонардо, два основания для построения научной системы.

Математика для него не просто одна из важнейших наук. Математические принципы имеют универсальное методологическое значение. «Никакой достоверности нет в науках там, где нельзя приложить ни одной из математических наук, и в том, что не имеет связи с математикой»².

При этом Леонардо чужд числовой символики. Его математика неразрывно связана с самой природой. «Пропорция обретается не только в числах и мерах, но также в звуках, тяжестях, временах

¹ Леонардо да Винчи, Книга о живописи, стр. 84.

² Леонардо да Винчи, Избранные произведения, т. I, стр. 67—68.

и положениях и в любой силе, какая бы она ни была»¹. Все может и должно быть сведено к числовым, количественным выражениям.

Естественным состоянием природных тел Леонардо признает покой. Тела движутся лишь тогда, когда они «потревожены». Говоря, что «нет действия в природе без причины»², Леонардо настаивает на механистической трактовке причинных связей. Механика, по словам Леонардо, есть рай математических наук, так как лишь механика ведет к плодам этих наук.

Леонардо сделал ряд ценных технических изобретений. Он дал идею парашюта, «при помощи которого человек может спускаться с любой высоты», и работал над летательным аппаратом, основываясь на наблюдениях над полетами птиц. «Птица, — писал он, — это инструмент, движущийся на основании математических законов». Леонардо усовершенствовал самопрялку и токарный станок, изобрел ряд физических приборов и механических приспособлений. Особенное внимание он уделял гидротехнике, а также различным орудиям и приспособлениям военного назначения. На это его наталкивали запросы самой жизни. Проблемы судоходства и ирригации имели огромное значение для Северной Италии. В период с 1438 по 1475 г. в одной только Миланской области было сооружено 90 километров судоходных каналов с 25 шлюзами. Леонардо руководил рядом подобных начинаний. Бесконечные же внутренние и внешние войны, потрясавшие Италию той эпохи, приковывали его внимание к военной технике.

Мы не можем перечислить здесь все то новое, что дал Леонардо в области астрономии, геологии и анатомии. Не можем мы останавливаться и на бессмертном художественном творчестве этого универсального гения.

Век великих открытий необычайно расширил географические горизонты человечества. Наряду с новыми грандиозными открытиями исправлялись и уточнялись сведения о ранее известных странах. Появлялись географические карты, отличавшиеся большой по тому времени точностью. Мореходы не могли обходиться без таких карт.

В то же время развитие мореходства стимулировало интерес к астрономии, дающей способы ориентировки в океане. Правительства Испании, Англии и Голландии неоднократно назначали крупные премии за разрешение астрономических вопросов, связанных с мореплаванием, в частности за способ определения долготы. Знакомясь с новыми частями света, люди знакомились и с новыми созвездиями. Начиная с XVI в. астрономия двигалась вперед гигантскими шагами.

Античное геоцентрическое учение было завершено системой Клавдия Птолемея (II в. н. э.). Переведенный арабами «Большой трактат астрономии» Птолемея был в XII в. переведен с арабского на латин-

¹ Леонардо да Винчи, Избранные произведения, т. I, стр. 72—73.

² Там же, стр. 52.

ский язык под искаженным названием «Альмагест» и стал неотъемлемой частью ортодоксально-церковного мировоззрения. Для объяснения движения планет Птолемею пришлось создать исключительно сложную картину мира. Планеты движутся по эксцентрикам (годовое «движение» солнца) и по круговым орбитам (энциклам), центры которых в свою очередь движутся по другим кругам (дифферентам). При этом оказалось необходимым допустить крайнее многообразие углов наклонения энциклов и дифферентов к плоскости солнечной орбиты. Для каждого вновь наблюдаемого факта приходилось вводить добавочные моменты. «Если бы господь бог взял меня в советники, — сказал, ознакомившись с этой системой, один испанский король, — я посоветовал бы ему проще устроить мир».

Идея *гелиоцентрической* системы мира зародилась еще в древности, в частности у Аристарха Самосского (середина III в. до н. э.). Эти догадки возродились в XIV в. в учении оккамиста Николая Орезмского и у некоторых других мыслителей. О гипотезах Николая Кузанского мы уже упоминали. Идея гелиоцентризма как бы носилась в воздухе, ожидая своего научного воплощения. И этот шаг, обозначавший поворотный пункт в истории науки, сделал Коперник.

В 1543 г. в Нюрнберге была издана на латинском языке книга Николая Коперника Торнского «De revolutionibus orbium coelestium» («Об обращениях небесных кругов»). Книга была снабжена предисловием, к которому автор не имел никакого отношения. В этом предисловии «разъяснялось», что великое открытие Коперника есть не что иное, как выдуманная гипотеза, не задающаяся целью установить объективную истину, а лишь являющаяся удобной основой для вычислений. Ввиду этого новые взгляды не противоречат церковному учению.

Фрауенбургский каноник *Николай Коперник* (1473—1543) родился в Польше, образование получил в Италии, в Болонском и Падуанском университетах, где слушал лекции Петра Помпонаци. Всю свою жизнь Коперник посвятил разработке гелиоцентрической системы мира. Он медлил с ее опубликованием, справедливо опасаясь преследований со стороны церкви. «За несколько часов до смерти, — рассказывает Гассенди, — принесли ему (Копернику) экземпляр только что отпечатанного его сочинения... Он взял книгу в руки и смотрел на нее, но мысли его уже были далеко».

Земля, по Копернику, находится в движении и не является центром мира. Она вращается вокруг своей оси и вместе с прочими планетами вокруг неподвижного солнца. Свою гелиоцентрическую систему Коперник строил на базе многочисленных наблюдений и их математической обработки.

Система Коперника была далека от совершенства. Он полагал, что движение земли и других планет происходит равномерно, по круговым (а не эллиптическим) орбитам. Это приводило к сохране-

нию некоторых пережитков птолемеевской теории. Ряд теоретических обоснований носил часто умозрительный характер, не порывающий со схоластическим перипатетизмом.

Тем не менее новое слово было сказано, и перед наукой открылись широчайшие перспективы. «Революционным актом, которым естествознание заявило о своей независимости и как бы повторило лютеровское сожжение папской буллы, было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил — хотя и скромно и, так сказать, лишь на ложе смерти — перчатку церковному авторитету в естественных делах. Отсюда датирует освобождение естествознания от теологии... Оттуда же пошло гигантскими шагами развитие наук...»¹

Католическая церковь не сразу поняла грозную опасность учения Коперника. Занятая борьбой с протестантизмом, она не обратила достаточного внимания на малодоступную по языку и изложению книгу фрауенбургского каноника. Только в начале XVII в., в 1616 г., в разгар жестокой контрреформации, учение Коперника было запрещено Римом как «глупое, философски ложное, решительно противоречащее священному писанию и прямо еретическое». Книга Коперника была сожжена и включена в «Индекс» «впредь до исправления ошибок». Запрет был снят лишь в 1835 г.

Дальнейшее развитие нового учения связано с именами датского астронома Тихо да Браге (1546—1601) и немецкого ученого Иоганна Кеплера (1571—1630).

Заслуги *Тихо да Браге* заключаются в выработке более рациональных методов наблюдения, в усовершенствовании астрономических приборов и в накоплении ценных эмпирических данных. Его теория мироздания носит компромиссный характер: планеты обращаются вокруг солнца, которое в свою очередь совершает движение вокруг земли, сохраняющей свое центральное место.

Сын безграмотного трактирщика, *Кеплер* прошел тяжелый жизненный путь. Ему принадлежит честь открытия трех основных законов движения планет, законов, лежащих в основе современной астрономии. Кеплер доказал, что движение планет неравномерно — оно тем быстрее, чем планета ближе к солнцу, — и что оно происходит по эллипсам, а не по кругам. Все значение законов Кеплера было понято лишь тогда, когда Ньютон сделал из них выводы, приведшие к установлению закона тяготения. «...Ньютоновский закон тяготения уже содержался во всех трех кеплеровских законах, а в третьем даже ясно выражен»².

Кроме астрономии, Кеплер много работал над проблемами оптики и распространения звука («гармоники»). Во всех этих работах отчетливо выступает одна идея: все три науки имеют единую *математическую* основу. Совершенное познание есть познание количе-

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 477.

² *Там же*, стр. 9, примечание.

ственное, получающее в математике свое адекватное выражение. Количество есть первичное и основное свойство субстанции. Звуки, цвета, запахи и вкусы отличаются друг от друга лишь математическими отношениями. Бог создал мир как бы по геометрическим образцам. Геометрия и алгебра суть «два крыла», посредством которых наука «воспаряет ввысь», к «источникам высшей истины».

От концепции Кеплера, освобожденной от остатков мистических спекуляций, один шаг до всеобъемлющих механико-математических конструкций Галилея и Декарта.

Все названные мыслители работали в обстановке общего повышенного интереса к математике, необходимой как для технических начинаний, так и для астрономо-географических дисциплин. Достаточно назвать итальянцев *Луку Пачьоли*, *Кардано* и *Тарталью*, француза *Виета*, одного из создателей новой алгебры, введшего в нее буквенные обозначения, шотландца *Непира*, составившего первые логарифмы, «удлинившие, — по выражению современника, — жизнь астрономам». Распространению знаний в области механики в большой мере содействовало напечатание в 1544 г. перевода сочинений Архимеда.

Итальянская натурфилософия начала с фантастических конструкций в духе неоплатоников и пифагорейцев; в дальнейшем в ней все более усиливается опытное знание на базе математики и механики. Конечный ее пункт и вместе с тем начало новой линии развития — галилеева механистически-материалистическая картина мира.

Галилео Галилей (1564—1642) родился в Тосканской области, в семье обедневшего дворянина, занимавшегося музыкой и композицией. Не закончив медицинского факультета Падуанского университета, где главным предметом преподавания был аристотелизм, Галилей занялся самообразованием. С 1589 по 1592 г. Галилей — профессор математики у себя на родине, в Пизе, а следующие 18 лет — в Падуе.

Первое крупное исследование Галилея «*Sermones de motu gravium*», содержащее в зачаточном виде новую, антиперипатетическую теорию движения, было закончено в 1590 г. Книга вызвала против молодого профессора бурю негодования.

В Падуе Галилей усиленно занимался разнообразными проблемами технического характера. Он описал пропорциональный циркуль, изобрел усовершенствованную водоподъемную машину, разработал ряд вопросов, связанных с ирригацией и военным делом, и, наконец, сконструировал свою знаменитую подзорную трубу. В «Трактате о механике» (1594) Галилей попытался обосновать новую общую теорию действия машин.

В 1609 г. до Галилея дошли слухи об изобретении в Голландии «глазной трубы, служащей для наблюдения отдаленнейшей перспективы». Галилей попытался самостоятельно сконструировать подобный инструмент, что ему блестяще удалось. Как только телескоп, увеличивающий в 30 раз, был установлен на куполе Сен-Марко

в Венеции, небо предстало перед взором Галилея в новом виде. Некоторые из своих наблюдений он изложил в книге «Nuntius side-reus» («Звездный посол», 1610).

Луна оказалась не гладким диском, а телом, подобным земле, со своими морями и горами; Млечный путь, казавшийся раньше «спайкой» двух небесных полушарий, предстал сложной системой звезд; у Юпитера обнаружились четыре спутника; стали отчетливо видны пятна на солнце; обнаружилось «тройственное строение» Сатурна; были открыты фазы Венеры. Пораженные современники заявили, что «Колумб открыл новый материк, Галилей же открыл новую вселенную». Последние из упомянутых открытий были сделаны уже во Флоренции, куда Галилей перебрался в качестве «философа и первого математика» герцога Тосканского, Козимо IV Медичи.

Астрономия и астрофизика Галилея, открывая новую страницу в истории науки и экспериментально обосновывая гелиоцентрическую теорию, нанесли уничтожающий удар теолого-схоластическому мировоззрению. Многим схоластам не оставалось ничего лучшего, как утверждать, что телескоп — это «дьявольский инструмент, обманывающий глаза наблюдателя».

После того как учение Коперника было признано еретическим, Галилей был вызван в римскую инквизицию для «увещевания» и дачи обещания отказаться впредь от пропаганды «коперниковой заразы». Подчинившись этому требованию чисто внешне и в весьма неопределенных выражениях, Галилей неуклонно продолжал работать над созданием основ нового естествознания. В 1623 г. он издал полемическое сочинение о кометах «Il Saggiatore» («Пробирные весы»), содержащее ряд важных гносеологических высказываний. Но все это было не более как подготовкой к созданию двух фундаментальных произведений Галилея: «Диалоги о двух важнейших системах мира, птолемеевской и коперниковской» (1632) и «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки» (1638).

«Диалоги» — это программное произведение новой науки, подводящее твердый фундамент под астрономию, дающее механистическую картину природы и обосновывающее новые методы научного исследования. Написанные не на латинском, а на итальянском языке, т. е. сознательно обращенные не к замкнутой ученой касте, а к широким народным кругам, «Диалоги» представляют образец художественной прозы.

В январе 1633 г. инквизиция потребовала прибытия в Рим гениального старца. Заключение в тюрьму семидесятилетний ученый принужден был, под непосредственной угрозой пыток, 22 июня 1633 г. формально отречься от своих научных убеждений. Но и после этого церковники не оставляли в покое больного, полуслепого старика, объявленного «узником инквизиции» и подвергнутого «спасительному покаянию». Гнусное преследование и осуждение

Галилея произвели потрясающее впечатление в передовых кругах Европы. Для проникательных умов было очевидно, что в Риме столкнулись не Галилей и инквизиция, а два мира и два мировоззрения — прогрессивных социальных сил и разлагающегося феодализма, новой науки и церковного мракобесия. Книга Галилея была немедленно переведена на латинский, английский и фламандский языки. Иезуиты утверждали, что она «ужаснее и для церкви пагубнее писаний Лютера и Кальвина».



Галилей

Поддержанный друзьями, Галилей не отказался от своей плодотворной работы. Несмотря на все затруднения, в 1638 г. в Голландии были изданы на итальянском языке «Беседы и математические доказательства».

«Беседы» положили основание двум новым отраслям знания. Галилей исследовал сопротивление твердых тел изгибу и излому и явления упругости. Тем самым он основал науку о сопротивлении материалов. Но особенно велико значение созданной Галилеем динамики.

Галилей открыл закон падения, согласно которому пройденные падающими телами пути пропорциональны квадратам времени падения. Он установил, что скорость падения в безвоздушной среде одинакова для тел различного веса. Опровергая Аристотеля, он утверждал, что воздух препятствует движению, а не способствует ему. Галилей разрабатывал теорию математического маятника. Он

дал приближенное вычисление траектории артиллерийского снаряда. Галилей приблизился к закону сложения сил и к принципу бесконечно малых величин. Большое значение в последующем научном развитии имело его понятие «момента», выражающее меру или количество движения какого-нибудь тела, определяемое массой и скоростью. Не употребляя термина «инерция», Галилей вплотную подошел к этой существенной категории механики. В этой связи он нащупывает также принцип сохранения механической энергии.

Свои принципы Галилей сознательно противопоставлял перипатетической физике. Согласно последней, движение вещи определялось ее «природой» и целью, к которой вещь стремится. Так, огонь по своей природе «стремится» вверх, камень — вниз. Механика была засорена чуждыми ей понятиями «естественных и неестественных мест», «насильственных и естественных», «совершенных и несовершенных движений» и т. д. Галилей сводит движение к механическому перемещению и пытается установить его универсальные законы.

Изучение универсального механического движения — вот пафос творчества Галилея. Хотя работы Галилея еще не всегда свободны от схоластических пережитков, но его мировоззрение в целом — это *механистический материализм*. Галилей — один из основоположников механистического естествознания. По сравнению с теолого-схоластическим мировоззрением это был огромный шаг вперед.

Материализм Галилея непоследователен. Галилей стоял на позициях *двойственной истины*, предвосхищая вместе с тем *деистические* представления. Перед человеком «две книги»: книга природы и книга спасения. Разум некомпетентен в вопросах религии, имеющих по преимуществу моральное значение. И наоборот: религиозная точка зрения неприменима в познании природы. Галилей не желает ограничивать сферу науки за счет расширения области веры. Он — поборник свободы научного исследования, указывающий, что «в математических прениях» библии «принадлежит последнее место».

После того как был дан первый божественный толчок, природа живет по своим собственным неизменным законам. Она образует «естественный порядок вещей».

Необходимо изучать посредством опыта и разума природу такой, какова она есть. Галилей решительно выступает против схоластической авторитарности, вербализма и силлогистики. «Этот род людей думает, — пишет он Кеплеру в 1610 г., — что философия какая-то книга, как «Энеида» или «Одиссея»; истину же надо искать не в мире, не в природе, а в сличении текстов». Подобные люди «усиливались логическими аргументами, как бы магическими прельщениями, отозвать и удалить с неба новые планеты»¹.

¹ Галилей, *Opere*, Firenze 1851, t. VI, p. 118.

«Философия, — утверждает Галилей в «Il Saggiatore», — написана в величайшей книге, которая постоянно открыта нашим глазам (я говорю о Вселенной); но нельзя ее понять, не научившись сперва понимать язык и различать знаки, которыми она написана. Написана же она языком *математическим*, и знаки ее суть треугольники, круги и другие математические фигуры». Не на путях «скрытых качеств», «внутренних форм», «симпатий и антипатий» раскрывается сущность природы. Ключ к ее «тайнам» выковыывают математика и механика, но отнюдь не магическая числовая символика каббалистов, которую презрительно третирует Галилей. Почему число «три», иронически спрашивает он, есть нечто совершенное? Неужели три ноги лучше двух или четырех?

Величина, форма и количество материальных (протяженных) тел и их движение, совершающееся по законам механики, таковы, согласно Галилею, основные элементы мира. «...Думая о материи или телесной субстанции, я подразумеваю, что она ограничена или обладает той или другой формой, что она по отношению к другой больше или не больше, что она находится в том или другом месте, в то или другое время, что она или движется, или находится в покое, что существуют или лишь одна, или несколько, или же много субстанций, и никакая сила воображения не в состоянии отвлечь ее от этих условий»¹. Все должно быть сведено к точно измеримому *количественному* выражению. Математика выражает естественный порядок вселенной, однородный по своей материальной сущности и по законам единого механического движения. Абсолютно лишь то, что можно выразить геометрически. Где прекращается возможность математического, количественного объяснения, там кончается наука и начинается область «пустых имен».

В противоположность схоластам, рассматривавшим материю как простую «возможность бытия», Галилей вплотную занялся анализом реальной, вещественной структуры материи. В соответствии со своей механистической установкой Галилей воскресил атомизм. Все изменения в природе совершаются посредством движения атомов, их соединения и разъединения, через различные их сочетания. Так, например, «та материя, которая вызывает в нас ощущение тепла и которую мы обозначаем общим именем огня, является множеством очень маленьких телец определенной величины, обладающих определенной скоростью»².

Галилей видоизменяет эмпирический метод Телезио тем, что подводит под него математический фундамент. Он восстает прежде всего против наивного понимания чувственной достоверности. Галилей прав, отвергая подобный «наивный реализм», но он достигает этого ценой *сведения* всех чувственных качеств к механическому движению и математическим пропорциям. «Я не чувствую разумной

¹ Галилей, Opere, Firenze 1844, t. IV, p. 333.

² Там же, стр. 336.

необходимости в том, чтобы она (материя) была белой или красной, горькой или сладкой, звучащей или беззвучной, обладала приятным или неприятным запахом... Вкусы, запахи, цвета и т. д. являются по отношению к субъектам не чем иным, как только пустыми именами, и имеют своим источником только наши чувства. С устранением живого существа были бы одновременно устранены и уничтожены все эти качества»¹.

Из этого не следует, что чувственные качества не имеют корней в объективных свойствах материи, но сами эти корни сводятся Галилеем к количественным механическим элементам.

«Никогда я не стану от внешних тел требовать что-либо иное, чем величина, фигуры, количество и более или менее быстрые движения», — таково механистическое резюме Галилея.

Познание начинается с чувственных восприятий и экспериментов и продолжается рационально-аналитической их обработкой. Эксперимент необходим, чтобы из массы восприятий выделить составные части, выраженные числовым образом. Анализ продолжает разложение сложных предметов на простейшие элементы. При этом вместе с наивно-субъективистскими и антропоморфными представлениями испаряется также и объективная многокачественность природы.

Аналитический или *резольютивный* метод, идущий «шаг за шагом», переходящий «от простейших заключений ко все более сложным», сменяется в дальнейшем процессе познания методом *синтетическим* или *композитивным*. В задачу последнего входит объединение ранее разложенных элементов и подтверждение или опровержение эмпирически установленных данных.

В основе всех явлений природы лежит принцип механической причинности. Галилей язвительно критикует телеологические и антропоморфные представления. На базе эксперимента доискиваться причин, а на их основе строить гипотезы, подтверждаемые в ходе дальнейшего исследования, — таков путь научного исследования, рекомендуемый Галилеем.

Галилей не останавливается на описании явлений. «Понимание причин, откуда все происходит, — по его мнению, — значит бесконечно больше, чем простое знание факта, приобретенное со слов другого, и даже больше, чем много раз повторенные опыты». Установив причинные связи, можно прийти к познанию таких явлений, которые из опыта еще неизвестны. Познание необходимости есть «высшая степень знания».

Для схоластов *истина* была дана в готовом виде; для Галилея она есть нечто достигаемое в процессе познания.

«Кто возьмет на себя, — восклицает Галилей в письме к Кастелли, — поставить предел человеческому духу? Кто решится утверждать, что мы знаем все, что может быть познано в мире?»

¹ Галилей, *Opere*, t. IV, p. 333—334.

«Понятие «разумения», — сказано в «Диалогах», — можно рассматривать в двух отношениях: в интенсивном и экстенсивном. В экстенсивном отношении, т. е. касательно числа подлежащих разумению вещей, которых бесчисленное множество, человеческий разум равен нулю, хотя бы он познал тысячу истин: тысяча ничто сравнительно с бесконечностью. Но если рассматривать разум с интенсивной стороны, т. е. по отношению к совершенству познания какой-либо отдельной истины, то я утверждаю, что человеческий разум некоторые истины понимает в такой полноте и знает в такой же мере безусловно, как сама природа. Сюда принадлежат чисто математические знания, геометрия и арифметика»¹.

Галилей убежден в могуществе человеческого разума, в доступности для него объективной истины.

Галилей был великим ученым и просветителем. Общественный резонанс его трудов и жизненной судьбы был огромен. Он воочию показал, что силы нового неодолимы.

Товарищ Сталин назвал Галилея одним из тех «мужей науки», «которые умели ломать старое и создавать новое, несмотря ни на какие препятствия, вопреки всему»².

Со времени Галилея наступает эпоха расцвета нового, механистического естествознания. С конца XVII в. механика превращается в универсальную методологию всех областей знания.

Глава IV

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Эпоха Возрождения создала не только натурфилософские и естественнонаучные теории, но и социально-политические учения. Ломка феодальных порядков и формирование буржуазных отношений не могли не отразиться на формировании новых социальных теорий и идеалов. При этом центральной проблемой была проблема *государства*.

Господствовавшее августинианско-фомистское учение о государстве базировалось на теократическом принципе. Истинным представителем «града божьего» на земле является церковь. Ей и ее главе — римскому папе — принадлежит полнота власти. Светскому государству отводилась подчиненная роль, обусловленная при этом получением власти из рук церкви и служением ее интересам. Хотя и ранее возникали оппозиционные учения (Марсилио Падуанский, Оккам), стремившиеся подорвать теократическое начало, но радикальный поворот произошел в XVI—XVII вв.

¹ Галилей, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, I.

² Сталин, Речь на приеме в Кремле работников высшей школы 17 мая 1938 г., Госполитиздат, 1938, стр. 4.

Теократия связана с идеей всемирной власти папы. Вполне очевидно, что она имеет ярко выраженный антинациональный характер. В эпоху формирования национальных государств их идеологам противостояла доктрина, декларирующая божественное происхождение власти и отрицающая национальную независимость.

Созданию национальных государств препятствовал не только Рим: этому в еще большей степени препятствовали местные феодалы со своими «иммунитетами».

Эпоха первоначального накопления капитала «вписана в летопись человечества пламенеющим языком меча и огня»; буржуазное общество рождалось «в крови и грязи с головы до пят». Ужасающая эксплуатация трудового люда, разорение миллионов крестьян и ремесленников, ограбление целых стран — все это вызывало сопротивление масс. Для их «обуздания» эксплуататоры нуждались в более крепкой и совершенной машине принуждения, чем децентрализованное феодальное государство. Таким образом, проблема создания сильной централизованной государственной власти — по тем или иным мотивам — стояла в порядке дня.

Народные массы выступали со своими требованиями и со своими идеалами. Этот демократический лагерь являл множество оттенков. Наиболее общей для них была теория прирожденных *естественных прав* человека и *суверенитета народа*. На этой основе выдвигались различные проекты, не выходявшие обычно за рамки буржуазно-демократических идеалов.

Однако уже в XVI в. появляется иное течение. Наиболее революционные идеологи выступали не только против феодальных порядков, расчищая путь для буржуазного строя, но критиковали и самое первоначальное накопление. *Мюнцер*, *Мор* и *Кампанелла*, опережая свою эпоху, в утопическом тумане рисовали очертания коммунистического общества.

Остановимся на наиболее характерных представителях основных направлений социально-политической мысли Возрождения.

Крупнейшим идеологом итальянской торгово-промышленной буржуазии, железной рукой сдерживающей подневольные массы, борющейся с феодальной реакцией и стремящейся сколотить свое национальное государство, был *Николо Макиавелли* (1469—1527). «Макиавелли был государственным деятелем, историком, поэтом и, кроме того, первым, достойным упоминания, военным писателем нового времени»¹.

В течение 14 лет Макиавелли исполнял сложные и ответственные обязанности секретаря Коллегии иностранных и военных дел Флорентийской республики. Он был другом Леонардо да Винчи и Микель-Анджело. В это время у власти находилась торгово-промышленная буржуазия. С возвращением в 1512 г. Медичи и утверждением власти банкиров Макиавелли был обвинен в заговоре против

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 476.

нового правительства, посажен в тюрьму, подвергнут мучительной пытке и выслан из Флоренции. Он поселился в небольшой деревушке, где и жил, отдавшись целиком литературной деятельности.

В начале XVI в. политическое положение Италии было крайне тяжелым. Ожесточенная борьба отдельных государств между собой, острая классовая борьба внутри них, усиление феодальной реакции, опустошительные нашествия иноземных войск — немецких, французских и испанских — такова была общая картина. Макиавелли, исходя из современной ему политической практики, создает развернутую концепцию буржуазной диктатуры.

Интерес — такова, согласно Макиавелли, движущая сила истории. Приобретение или охрана частной собственности является могущественнейшим из интересов человека.

«Люди скорее забудут смерть отца, чем лишение имущества. ... Люди больше дорожат богатством, чем почетом. Римская аристократия всегда без особенного сопротивления уступала народу почести; но когда дело коснулось имущества, она стала защищать их так упорно (что народу для удовлетворения своего желания пришлось прибегать к чрезвычайным мерам)»¹.

Интересы собственников и тех, у кого нет собственности, сталкиваются. Отсюда неизбежная борьба. «История Флоренции» Макиавелли, которую Маркс называл «высоко мастерским произведением», близко подходит к пониманию значения и характера классовой борьбы. Борьба между *grandi* («большие люди») и *popolo grasso* («жирный народ»), с одной стороны, и *popolo minuto* («мелкий народ») — с другой, пронизывает всю флорентийскую историю. В основе борьбы лежат имущественные интересы. Классовая борьба нередко способствует общественному прогрессу. «... Осуждать столкновения между аристократией и народом значит порицать первые причины свободы Рима; это значит обращать больше внимания на ропот и крики, возбуждаемые этими столкновениями, чем на полезные их последствия. Рассуждающие таким образом не видят, что в каждой республике всегда бывают два противоположных направления — одно — народное, другое — высших классов; из этого разделения вытекают все законы, издаваемые в интересах свободы»².

Макиавелли со всей силой обрушивается на феодальный режим. «... Дворянами называются люди, праздно живущие обильными доходами со своих владений, не имея нужды заниматься земледелием или вообще трудиться, чтобы жить. Люди эти вредны во всякой республике и во всякой стране; из них особенно вредны те, которые имеют сверх того замки и покорных подданных... Эта порода людей — *заклятый враг всякой гражданственности*»³. «...Тот,

¹ *Макиавелли*, Рассуждения на первые три книги Тита Ливия, Спб., 1869, стр. 212. Большая часть этой цитаты выписана Марксом в числе других афоризмов Макиавелли. См. «Архив Маркса и Энгельса», т. IV, стр. 348.

² Цит. по «Архиву Маркса и Энгельса», т. IV, стр. 347.

³ Там же, стр. 349.

кто хочет основать республику в стране, где много дворян, не сможет этого сделать, если сначала не истребит их всех»¹.

На пути создания сильного буржуазного государства, о котором мечтает Макиавелли, стоит еще одно крупнейшее препятствие — католическая церковь.

Острой ненавистью проникнуты многочисленные антицерковные выпады Макиавелли. Он настойчиво повторяет, что итальянцы «развратились» благодаря духовенству и церкви. Но для Макиавелли важнее другая сторона. «Церковь держала и держит нашу страну в несогласии... Причиной... почему Италия... не имеет общей республиканской или монархической власти, должно считать только церковь»².

Макиавелли осуждает и самое христианство за то, что оно переклюкает стремление человека с земли на небеса, учит смирению и отучает от борьбы. «Наша религия... заставляет меньше ценить мирские выгоды... Наша религия полагает высшее благо в смирении, в презрении к мирскому, в отречении от жизни, тогда как языческая религия полагала его в величии души, в силе тела и во всем, что делает человека могущественным. Наша религия, если и желает нам силы, то больше не на подвиги, а на терпение. Этот новый образ жизни, как кажется, обессилил мир и предал его в жертву мерзавцам. Когда люди, чтобы попасть в рай, предпочитают скорее переносить побои, чем мстить, мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще»³.

Издеваясь над учением о «божественном» происхождении власти, Макиавелли не приемлет и буржуазно-демократической концепции «естественных прав» и «народного суверенитета».

Макиавелли — апологет мощного централизованного национального государства, истинным хозяином которого должна быть торгово-промышленная буржуазия.

Отбрасывая всяческие иллюзии, Макиавелли основой государства считает *силу*. «... Начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и т. д. и т. д., — говорит Маркс, — в новейшее время, не говоря уже о более ранних авторах, сила изображалась как основа права; благодаря этому теоретическое рассмотрение политики освободилось от морали...»⁴ Сила не связана ни традициями, ни законами, ни моральными нормами.

В качестве абстрактного идеала Макиавелли признает античную республику. Но для современного ему порядка вещей республика не подходит: здесь нужна монархия в форме пожизненной, единоличной и неограниченной диктатуры. Теории и практике подобной диктатуры посвящена основная работа Макиавелли «Il Principe» («Государь»).

¹ Цит. по «Архиву Маркса и Энгельса», т. IV, стр. 349.

² Макиавелли, Рассуждения на первые три книги Тита Ливия, стр. 159.

³ Цит. по «Архиву Маркса и Энгельса», т. IV, стр. 350.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 303.

Уже в более ранних «Рассуждениях» Макиавелли поучал, что для спасения государства «не следует останавливаться ни перед каким соображением справедливости или несправедливости, человечности или жестокости, славы или позора...»¹ Он посвящает целую главу своего трактата «Il Principe» характеристике гнуснейшего выродка Чезаре Борджиа, «деятельность» которого была сплошной цепью убийств из-за угла, отравлений, безмерных по своей жестокости расправ с несчастными «подданными», разврата, обмана и вероломства. «Рассматривая все поведение герцога, — подытоживает Макиавелли, — я не могу его ни в чем упрекнуть; напротив, мне кажется, что его можно поставить в пример всем».

Восемнадцатая глава «Государя», с исключительным цинизмом рисующая портрет «идеального» властителя, — настоящий кодекс вероломства, насилия и двурушничества.

Идеолог буржуазной диктатуры хорошо понимал, что государственное принуждение требует и определенного «аппарата». Одно из важнейших мест в работе Макиавелли занимает проблема организации вооруженной силы. Он высмеивает кондотьеров, «ожесточенные» битвы которых приводили к потерям в два десятка человек; он не доверяет наемникам-ландскнехтам и выступает за организацию постоянной армии на основе воинской повинности.

Макиавелли — идеолог буржуазного государства эпохи первоначального накопления капитала в своеобразных итальянских условиях того времени. Без учета этого своеобразия было бы непонятно его учение.

Специфическая обстановка, сложившаяся в результате гугенотских войн XVI в. во Франции, выдвинула второго крупного теоретика абсолютизма — Жана Бодена (1530—1596).

Юрист по образованию, Боден принял живейшее участие в сложной борьбе, терзавшей Францию во второй половине XVI в. Войны, грабежи и насилия вконец истощили страну. В этой обстановке Боден, избранный депутатом третьего сословия, выступил на Генеральных штатах в Блуа с защитой веротерпимости, с нападениями на религиозный фанатизм и с требованием сильной, но считающейся с законами государственной власти. В конце жизни Боден примкнул к числу тех сторонников Генриха IV, для которых символом веры был религиозный индифферентизм, а спасение Франции от разрухи — высшей целью и законом.

В своем напумевшем «Colloquium heptaplomeres» («Разговоре семерых») Боден изобразил диспут представителей семи вероисповеданий, выводом из которого является признание вторичности всех позитивных религий по сравнению с единой «естественной религией», «от природы присущей человеку». В связи с этим Боден

¹ Макиавелли, Рассуждения на первые три книги Тита Ливия, стр. 490.

с большой силой выступает в защиту свободы совести («никого нельзя заставить верить против воли»), делая, однако, оговорку относительно атеистов. Характерно, что сам Боден был обвинен в атеизме, вследствие чего «Разговор» мог распространяться лишь тайно в рукописи и был издан лишь в середине XIX в. Типична для противоречивости той эпохи одновременная защита Боденом (в «*Démonologie*», 1581) мысли о реальности ведьм и о необходимости их преследования.

Центром всего учения Бодена является его теория государства, развитая в «*Les six livres de la République*» (1577). Для Бодена решающую роль в определении государства играет *суверенитет*: одностороннее и безусловное господство единой властвующей воли. Такой суверенитет принадлежит не народу, а монарху. Критикуя различные формы правления, Боден останавливается, как на наилучшей, на наследственной абсолютной монархии. Монарх — «источник права и закона». Сам же он повинуетя законам «божеским или естественным» и должен уважать свободу и собственность граждан. На последний пункт — о *собственности* — Боден обращает особое внимание. Он подчеркивает, что имущественное неравенство есть главный источник переворотов. Боден ограничивает права монарха в деле собирания налогов.

Задачи монархии, по мнению Бодена, вполне очевидны. Она должна противостоять теократии, феодальной децентрализации и сословной раздробленности. Она должна обеспечивать «порядок» в стране и защищать «жителей» от военных бедствий, насилий и грабежей.

Большой исторический интерес представляет мысль Бодена о связи между обществом и географической средой. Для социальной жизни существенны различия в «характере» отдельных народов. Эти различия зависят от климатических и иных природных условий. Народы умеренной полосы превосходят как южан, так и северян политическими талантами и чувством справедливости. Зато они ниже первых по умозрительным способностям и ниже вторых по физической силе. Плодородие южных стран изнеживает жителей, тогда как условия умеренного пояса приучают к трудолюбию. Северными народами надо управлять посредством силы, южными — посредством религии, народами умеренных стран — посредством разума.

В период религиозных войн во Франции выступила группа писателей, объединяемых под именем «монархомахов» или «тираноборцев». Сочинения этого типа вышли большей частью из протестантских кругов, но отчасти из парижской католической Лиги.

В то время когда фактически укреплялся и теоретически обосновывался абсолютизм, «монархомахи» доказывали верховенство народных прав и необходимость ограничения королевской власти. Народ, — утверждает в одном из их памфлетов, — устанавливает

царей; вся власть царей получена через посредство народа и для его пользы. На вопрос о том, «позволительно ли противодействовать тирану, так или иначе угнетающему и разрушающему государство?», следует утвердительный ответ. Народ может и должен сопротивляться тирану, не останавливаясь перед открытым восстанием с оружием в руках. «Евангелие не запрещает употреблять меч». Характерно, что некоторые «монархомахи» сознательно противопоставляют свое учение Макиавелли, на которого резко нападают, как на защитника деспотии.

Социальные корни и значение тираноборческой литературы двойственны и противоречивы. С одной стороны, в них обнаруживается феодальная ориентация авторов, мечтающих о возврате к сословному представительству и средневековым «вольностям». Но, с другой стороны, независимо от желаний авторов, эти трактаты внедряли в сознание масс идеи народного суверенитета, права на сопротивление тирании и веротерпимости. Нетрудно было освободить эти идеи от феодальной шелухи. Одним из первых встал на этот путь Альтузий.

Иоганн Альтузий (1557—1638) был незаурядным юристом, широко известным как один из крупнейших «монархомахов». В своей «Политике» (1603) Альтузий определяет государство как «общенародный союз, в котором несколько общин и областей обязываются иметь, утверждать, осуществлять и защищать право власти». Верховная неотчуждаемая и неделимая власть принадлежит народу. Отдельные лица — подданные правительства, они же в совокупности — источник и носитель верховного права. Правитель избирается особыми представителями народа. Он не более, как высший чиновник государства, которому народ дал определенное поручение. Взаимоотношения между правителем и народом определяются договором. Нарушивший договор король может быть не только прогнан, но и казнен своими подданными.

В различных формах и сочетаниях мысль о «естественных» законах общественной жизни мелькает у многих писателей XVI в. Однако создание стройной системы «естественного права» выпало на долю мыслителей XVII—XVIII вв.

На заре капиталистического развития появились смелые мыслители, идущие значительно дальше зародышевых идей буржуазного демократизма, мечтающие о преодолении самого нарождающегося буржуазного общества и намечающие основные черты коммунистического строя. Родиной социалистических утопий была Англия, автором первой социалистической утопии — Томас Мор.

Томас Мор родился в 1478 г. в семье лондонского судьи. Получив гуманистическое образование в Оксфорде (где в это время преподавал Эразм Роттердамский) и специальную юридическую подготовку, Мор стал выдающимся адвокатом. Занявшись политической деятельностью и пополнив свой опыт путешествиями по Нидерландам и Франции, Мор быстро достиг высших государственных

должностей. Будучи лордом-канцлером Англии, Мор вступил в конфликт с королем Генрихом VIII, был обвинен в «государственной измене» и казнен в 1535 г.

В творчестве Мора сочетался крупнейший гуманист эпохи с практиком, знатоком экономических вопросов и выдающимся политическим деятелем. Необычайная прозорливость Мора и горячее сочувствие интересам обездоленных породили его великое творение, вышедшее в свет в бельгийском городе Лувене в 1516 г. под названием «Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии». С тех пор слово «утопия» (по-гречески — «место, которого нет») стало нарицательным.

В диалогах «Утопии» авторские взгляды вложены в уста португальского путешественника Рафаила Гитлодея. Гитлодей повествует о путешествиях Америго Веспуччи, о своем посещении Бразилии и о знакомстве с рядом неведомых стран. В начале XVI в. трудно было придумать более увлекательную завязку для социального трактата. Многие современники поверили в реальное существование острова Утопии, на котором Гитлодей якобы прожил пять лет.

Первая книга «Утопии» посвящена критике современных Морю социальных порядков, вторая — дает систему идеального социального строя.

Злободневнейшими вопросами для Англии начала XVI в. были огораживание и бродяжничество. Одно было неотделимо от другого. В XVI в. в Англии стала быстро развиваться шерстяная промышленность в форме капиталистической мануфактуры. Этим был дан сильнейший импульс для развития овцеводства, требовавшего больших свободных земельных пространств. Для того чтобы получить эту землю, крупные собственники стали захватывать не только общинные угодья, но и крестьянские пахотные земли, начали сгонять крестьян с земли, уничтожая целые деревни. Получаемые путем обмана или насилия земли отделялись изгородью, в отличие от земель деревенской общины. Обезземеление крестьян приводило к их массовой пауперизации. В том же направлении действовал и роспуск феодальных дружин. Разоренные крестьяне и выгнанные слуги «...массами превращались в нищих, разбойников, бродяг — частью добровольно, в большинстве случаев под давлением необходимости. Поэтому в конце XV и в течение всего XVI века во всех странах Западной Европы издаются кровавые законы против бродяжничества. Отцы теперешнего рабочего класса были прежде всего подвергнуты наказанию за то, что их насильственно превратили в бродяг и пауперов»¹.

Мор дает потрясающую картину бедствий обездоленных масс: «Ваши овцы... обычно такие кроткие, довольные очень немногим,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 803.

теперь, говорят, стали такими прожорливыми и неукротимыми, что поедают даже людей, разоряют и опустошают поля, дома и города. Именно, во всех тех частях королевства, где добывается более тонкая и потому более драгоценная шерсть, знатные аристократы и даже некоторые аббаты, люди святые... не удовлетворяются тем, что их праздная и роскошная жизнь не приносит никакой пользы обществу, а, пожалуй, даже и вредит ему. Так вот, в своих имениях они не оставляют ничего для пашни, отводят все



Мор

под пастбища, сносят дома, разрушают города, оставляя храмы только для свиных стойл. Эти милые люди обращают в пустыню все поселения...» Таким образом, «один обжора, ненасытная и жестокая язва отечества», посредством обмана или насилия выбрасывает вон арендаторов, лишая их даже собственного достояния. «...Происходит переселение несчастных: мужчин, женщин, мужей; жен, сирот, вдов, родителей с малыми детьми и более многочисленными, чем богатыми, домочадцами... А когда они в своих странствиях быстро потратят это (всю свою утварь. — *Ред.*), то что им остается другое, как не воровать и попадать на виселицу, по заслугам, или скитаться и нищенствовать? Впрочем, и тут, как бродяги, они попадают в тюрьму за свое праздное хождение, — никто ведь не нанимает их труд, хотя они самым пламенным образом предлагают его»¹.

¹ Томас Мор, Утопия, 1935, стр. 59—60.

От частного Мор умеет перейти к общему, в явлении вскрыть сущность. Люди, занятые необходимым трудом, без которого «ни одно общество не просуществует... и года», живут в таких условиях, по сравнению с которыми «положение скота представляется более предпочтительным»¹. С другой стороны, жизнь ту-неядцев «протекает среди блеска и роскоши». В руки немногих хитрых и бесчестных людей попадают все блага, на долю скромной и трудолюбивой массы остается беспросветная нужда. В чем же корень зла? В частной собственности, — отвечает Мор. В этом ответе залог бессмертия великого английского гуманиста.

«...Где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел»². «Поэтому я твердо убежден в том, что распределение средств равномерным и справедливым способом и благополучие в ходе людских дел возможны только с совершенным уничтожением частной собственности; но если она останется, то и у наибольшей и наилучшей части человечества навсегда останется горькое и неизбежное бремя скорбей»³.

Необходимо отметить глубокие высказывания Мора относительно сущности государства. «...Я могу клятвенно утверждать, — пишет он, — что они (процветающие ныне государства. — *Ред.*) представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах. Они измышляют и изобретают всякие способы и хитрости, во-первых, для того, чтобы удержать без страха потери то, что стяжали разными мошенническими хитростями, а затем для того, чтобы... эксплуатировать их (бедняков. — *Ред.*), как выучный скот»⁴. В то самое время, когда Макиавелли в «Государе» возводил в принцип политику буржуазной диктатуры, Томас Мор выступил с пламенным протестом против ограбления трудовых масс и разоблачил хищническую сущность эксплуататорского государства.

Во второй части «Золотой книги» Мор показывает, каким должен быть здоровый общественный организм. В ней Гитлодей рассказывает о блаженной жизни на острове Утопии, жизни без частной собственности, где все трудятся, где нет ни бедных, ни богатых. Мор знал античные утопические проекты, знал и проповеди еретиков типа анабаптистов, но все эти мечты шли по линии коммунистического потребления, а не производства. Мор же впервые дает систематически разработанный проект коммунистической производственной организации. Общности потребления он не придает решающего значения. Питание утопийцев в зависимости от желания происходит в общественных столовых или в семье.

¹ Томас Мор, Утопия, стр. 201.

² Там же, стр. 89.

³ Там же, стр. 91.

⁴ Там же, стр. 202.

Проект Мора свободен от аскетических примесей. Жизнеутверждающая мораль Мора созвучна лучшим традициям Возрождения. У Мора ясно звучат мотивы «естественного порядка». Человек должен жить сообразно природе, в этом его добродетель. Природа же предписывает нам жизнь, основанную не на лишениях, а на разумном наслаждении. Науки и искусства занимают большое место в жизни утопийцев. Религия Утопии гуманистически «очищена» и «рационализирована». Утопийцы веротерпимы и осуждают лишь полное неверие.

Промышленность утопийцев — это идеализированная реставрация средневекового ремесла. Основным занятием для каждого гражданина служит то или иное ремесло. Кроме того, периодически горожане обязаны заниматься сельскохозяйственным трудом. В такой организации производства нельзя не видеть примитивной попытки преодолеть противоречия города и деревни.

Горячо обличая паразитизм, Мор освобождает от физического труда лишь две категории граждан: временно отправляющих общественные функции и занятых научной деятельностью.

Совершенно неожиданно Мор вводит в свое идеальное общество рабов. Рабство им обосновывается двумя соображениями: во-первых, это наиболее гуманный метод наказания преступников; во-вторых, это способ разрешить проблему «неприятных» работ.

Вся продукция доставляется в общие склады, откуда каждый получает по потребностям. Изобилие продуктов является предпосылкой того, что их хватит для всех и никто не возьмет лишнего.

Основной производственной ячейкой является *семья*, в которой царит патриархальная власть старшего в роде. Более крупная хозяйственная единица — *город*. Над городом стоит центральный орган управления, имеющий хозяйственные функции: организацию производства, потребления и внешней торговли. Выдвижение всех должностных лиц происходит исключительно в порядке выборов.

Весьма интересно то, что Мор уделяет особое внимание проблеме войны и военного дела. Утопийцы «никогда не начинают войны зря, а только в тех случаях, когда защищают свои пределы или прогоняют врагов, вторгшихся в страну их друзей, или сожалеют какой-либо народ, угнетенный тиранией, и своими силами освобождают его от ига тирана и от рабства»¹.

Готовясь к таким войнам, «они постоянно упражняются в военных науках»². «Оружие для отражения ударов у них очень крепкое и отлично приспособленное для всякого движения и ношения... Военные машины они изобретают очень искусно»³, но огнестрельного оружия не употребляют. «Они не ведут зря войны на своей территории»⁴.

¹ Томас Мор, Утопия, стр. 168.

² Там же.

³ Там же, стр. 179—180.

⁴ Там же, стр. 181.

«...Когда вступить в битву им (утопийцам.—*Ред.*) представляется неминуемым, то их бесстрашие в этом отношении равняется тому благоразумию, с каким ранее, пока была возможность, они уклонялись от боя»¹. «...Храбрость их усиливается от правильных воззрений, которые внушены им с детства и образованием и прекрасным государственным строем»².

В «Утопии» гениальное предвидение нового переплетается с сильными еще элементами старых, средневековых воззрений. В этом смысле особенно характерны те места «Утопии», где Мор настаивает на ремесленной организации труда, недооценивает значение технического прогресса, сохраняет «рационализированную» религию, патриархальное начало и утверждает необходимость рабства. Это объясняется тем, что творчество Мора получало социальные импульсы от разоряемой деревни и начинающего распадаться цехового ремесла. Мор не знал и не мог еще знать реального строителя коммунистического общества — пролетариата. Автор «Утопии» отнюдь не был сторонником классовой борьбы и революционного переворота. В ответ на вопрос о путях построения идеального строя утопийцев у Мора имеется лишь глухая ссылка на древнего законодателя Утопа.

Продолжателем дела Мора в Италии был упомянутый уже нами *Томмазо Кампанелла*.

Экономический упадок и феодальная реакция в Италии XVI в. жесточайшим образом ударили по трудовым крестьянским массам и плебейским элементам города. По количеству нищих Италия могла конкурировать лишь с Англией эпохи Мора. Интересы плебейско-крестьянских масс, не умевших еще самостоятельно выразить свои надежды и идеалы, нашли своеобразное преломление в утопии Кампанеллы.

«Город Солнца» был написан Кампанеллой в 1602 г., во время его заключения в тюрьме. Первоначально книга была написана на итальянском языке, впоследствии она была переведена автором на латинский язык и впервые напечатана во Франкфурте в 1623 г. под названием «*Civitas Solis*». Кампанелла, вполне сходясь с Мором в основной идее и направленности своей утопии, значительно отличается от него в ее конкретной разработке. «Город Солнца» уступает «Утопии» как по своему содержанию, так и по литературной форме. Завязка обычная для того времени: генуэзский мореход рассказывает зрителю монастырской гостиницы о своем кругосветном плавании и о чудесном городе, расположенном близ экватора, на одном из островов Индийского океана.

В «Городе Солнца» отменена частная собственность на средства производства и труд является не только обязанностью, но и жизненной потребностью всех граждан. У Кампанеллы не развернута

¹ *Томас Мор, Утопия, стр. 177.*

² *Там же.*

та критическая аргументация, которая с необходимостью подводит Мора к обоснованию принципов коммунизма. Кампанелла сосредоточивает свое внимание на позитивном описании идеального строя. Критические замечания разбросаны среди деталей изображения будущего общества.

«...В Неаполе семьдесят тысяч душ населения, а трудятся из них всего какие-нибудь десять или пятнадцать тысяч, истощаясь и погибая от непосильной и непрерывной работы изо дня в день...



Кампанелла

Остальные, пребывающие в праздности, пропадают от безделья, скупости, телесных недугов, распутства, ростовщичества и т. д. и множество народа портят и развращают, держа его у себя в кабале, под гнетом нищеты...»¹

Имеется, несомненно, внутренняя связь между философскими воззрениями Кампанеллы и его коммунистической утопией. Все вещи имеют двоякое стремление: одно — выражающееся в их движении к целому, другое — направленное на самих себя. Точно так же и человек, с одной стороны, подчинен эгоистическому принципу самосохранения, с другой — потребности в общении, стремлению слиться с социальным целым.

Кампанелла проводит идею единства человеческого рода,

¹ Кампанелла, Город Солнца, 1934, стр. 57—58.

равенства людских потребностей и грядущего объединения всех народов в единое целое. «Недалек день, — пишет Кампанелла, — когда осуществится это единство человеческого рода». «Поэты увидят новый век, который превзойдет все остальные, как золото превосходит все металлы. Тогда философы увидят эту совершенную республику, которая была ими описана и никогда еще не существовала на земле»¹. Коммунистический Город Солнца служит идеальным образцом будущего общества.

Земное счастье и культура — цель идеального государства. Для ее достижения Кампанелла проектирует широко использовать достижения нового естествознания, новейшие открытия и изобретения. Между прочим жители Города Солнца знакомы с искусством летать по воздуху.

Но имеется и вторая, мистико-идеалистическая, сторона мировоззрения Кампанеллы. Каббалистика, «божественная и естественная магия» и астрология занимают большое место в его утопии, что, несомненно, снижает ее историческую ценность.

Экономический строй Города Солнца представляется Кампанелле следующим образом: там нет «праздных негодяев и тунеядцев», «обязанности, художества, труды и работы распределяются между всеми»².

Солярии (граждане Города Солнца) уже с детства привыкли относиться с уважением к труду. У Кампанеллы нет пропасти между физическим и умственным трудом. Всякая работа одинаково почетна и сообразна со склонностями каждого. В Городе Солнца «не люди служат вещам, а вещи служат им».

«...Они все принимают участие в военном деле, земледелии и скотоводстве... А тот, кто знает большее число искусств и ремесл, пользуется и большим почетом; к занятию же тем или иным мастерством определяются те, кто оказывается к нему наиболее способным. Самые тяжелые ремесла... считаются у них и самыми похвальными, и никто не уклоняется от занятия ими... Менее тяжелыми ремеслами занимаются женщины»³. Женщины вполне равноправны с мужчинами. «Рабов, развращающих нравы, у них нет: они в полной мере обслуживают себя сами и даже с избытком»⁴. Пленных, взятых на войне, они или продают, или посылают на тяжелые работы вне города.

Поскольку имеется изобилие продуктов, распределение происходит *по потребности* каждого. В отличие от Мора Кампанелла выдвигает роль коммунистической организации *потребления*. Солярии живут совместно, спят в просторных спальнях и едят в общих столовых. «Дома, спальни, кровати и все прочее необходи-

¹ Кампанелла, *Oeuvres choisies*, Paris 1844, p. 99.

² Кампанелла, *Город Солнца*, стр. 58.

³ Там же, стр. 72.

⁴ Там же, стр. 57.

мое — у них общее»¹. У них одинаковый покрой одежды, меняющийся четыре раза в год.

Солярии не знают индивидуальной семьи. Брачные отношения детально регламентируются, подчиняясь общегосударственным интересам. Решающую роль здесь играют проблемы деторождения и воспитания. «На деторождение они смотрят как на религиозное дело, направленное ко благу государства, а не отдельных лиц...»²

Кампанелла уделяет много внимания организации образования и воспитания гармонически развитой личности. Всем соляриям доступно образование, и все его получают. Обучение организовано очень оригинальным, наглядным методом. «...Во всем городе стены, внутренние и внешние, нижние и верхние, расписаны превосходнейшею живописью, в удивительно стройной последовательности отображающей все науки»³.

Дети, играя и развлекаясь, незаметно и постепенно овладевают всеми знаниями. Юноши и девушки 17—18 лет стоят уже на высоком уровне культуры, подытоживающей опыт всего человечества. Упор при этом делается не на гуманитарные, а на естественно-научные дисциплины.

При коммунистическом строе нет мотивов для ненависти человека к человеку, нет питательной среды для тех пороков, которыми отличается антагонистическое общество. Взаимная любовь, дружба, приветливость и правдивость характерны для обитателей солнечного города.

Власть в Городе Солнца находится в руках своеобразной духовной аристократии, соединяющей в себе черты светской интеллигенции и жречества. Верховный правитель — мудрейший философ и первосвященник одновременно, «именующийся на их языке «Солнце», на нашем же мы называли бы его Метафизиком. Он является главою всех и в брennom и в духовном, и по всем вопросам и спорам он выносит окончательное решение. При нем состоят три соправителя: Пон, Син и Мор, или по-нашему: Мощь, Мудрость и Любовь.

В ведении Мощи находится все касающееся войны и мира... Мудрости подлежат свободные искусства, ремесла и всевозможные науки»⁴; к ведению Любви относится все связанное с деторождением и воспитанием.

Кампанелла не мог не задуматься над тем вопросом, который встал уже перед Томасом Мором, — над вопросом о военной опасности, угрожающей коммунистическому государству со стороны внешних врагов. «...На том же острове (где живут солярии. — *Ред.*) находятся еще четыре царства, сильно завидующие их благо-

¹ Кампанелла, Город Солнца, стр. 43.

² Там же, стр. 54.

³ Там же, стр. 28.

⁴ Там же, стр. 27.

получию, потому что тамошнее население стремится жить по обычаям Соляриев и предпочитает быть под их властью, чем под властью собственных царей. Из-за этого часто начинается война с Соляриями под тем предлогом, что они захватили пограничные владения и живут нечестиво, не поклоняясь идолам и не следуя суевериям язычников и древних брахманов... Тем не менее победителями всегда выходят Солярии»¹. Все мужчины и женщины обучаются военному искусству и постоянно совершенствуются в нем.

Кампанелла — одна из характернейших фигур Возрождения. В его работах с предельной ясностью обнаруживается то переплетение нового, революционного, со старым, отжившим, которое типично для переходной эпохи от феодализма к капитализму. В философии и социологии Кампанеллы еще немало схоластики и мистики, немало наивного. Но целое — смело и величественно. Кампанелла вместе с лучшими умами Возрождения звал человечество вперед по пути социального прогресса. Ни тюрьмы, ни пытки не сломили его мужественного духа. Инквизиция могла сжечь Бруно, унизить Галилея и заточить в подземелье Кампанеллу, но она не могла заглушить ростков нового, ибо новое неодолимо.

Томас Мор и Томмазо Кампанелла в вопросах общественного устройства видели дальше своих современников. В момент рождения капиталистической формации они предчувствовали, хотя и в смутной, фантастической форме, новое, коммунистическое общество.

¹ Кампанелла, Город Солнца, стр. 63—64.



Раздел второй

ОСНОВОПОЛОЖНИКИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава I

АНГЛИЙСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVII В.

1. ФРЕНСИС БЭКОН

Англия была одной из первых стран Европы, где рано зародились и быстро развились капиталистические отношения. К концу XIV — началу XV в. в Англии фактически начинает уже исчезать крепостная зависимость. Большинство населения в то время состояло из свободных, самостоятельных крестьян — *фригольдеров*. В помещичьих имениях начинает применяться труд батраков, набираемых среди малоземельных крестьян. К труду батраков прибегают в особенности мелкие и средние феодалы-рыцари, владеющие незначительным количеством крепостных, а также верхушка свободных крестьян — *йомены*. Они постепенно переходят к системе наемного труда. Носителями разложения старого крепостнического способа производства в Англии выступила, таким образом, не только буржуазия, но и часть феодалов, успевших приспособить свое хозяйство к новым, развивающимся капиталистическим условиям. За барщинное хозяйство продолжают держаться, главным образом, крупные феодалы и монастыри. Чтобы увеличить свои доходы и противостоять экономической тенденции, разлагающей устой крепостничества, они даже усиливают барщину.

Интересы части феодалов и молодой английской буржуазии, таким образом, совпали. Между ними не было той непреодолимой преграды, которая создалась во Франции между третьим сословием и дворянством. В отличие от французского феодала английский феодал занимался торговлей, участвовал в денежных спекуляциях, эксплуатировал не только крепостных крестьян, но и батраков, не видя в этих занятиях ничего, что унизило бы его «благородное» происхождение. К тому же сословное происхождение здесь не имело большого значения. Без больших препятствий переходили в дворянство купцы, ростовщики и промышленники, приобретшие земельную собственность. Нередко феодалы женятся на дочерях богатых купцов или сыновья последних находят себе невест в обществе дворян. В Англии создается *новое дворянство*, своими экономическими и политическими интересами сближающееся

с буржуазией, фактически уже стоящее на почве капиталистических отношений.

Само собой разумеется, что развитие капитализма в Англии не происходило мирным путем. И в Англии окончательное устранение феодальных отношений, тормозивших рост капитализма, стало возможным лишь в результате революции. Но английская буржуазная революция относится к последующему периоду — к середине XVII в. Во времена Бэкона, т. е. во второй половине XVI и первой четверти XVII в., Англия переживала еще период первоначального накопления капитала. Путем жестокого насилия и грабежа, объектом которых *вне* Англии были колониальные народы, а *внутри* страны английские крестьяне, в эту эпоху создаются необходимые для развития капитализма материальные предпосылки.

Внутри страны методы первоначального накопления находили свое наиболее яркое проявление в «огораживании» земли. Процесс «огораживания», обезземеления крестьян в Англии ярко освещен в «Утопии» Томаса Мора, а также в «Истории Генриха VII» Бэкона.

Экспроприация крестьянских масс усиливается в XVII в. вследствие церковной реформации. Католическая церковь в Англии была собственницей значительной части земли. В результате реформации многие церковные имения были отданы Генрихом VIII в подарок придворной знати или проданы за бесценок спекулянтам, фермерам и горожанам. «Уничтожение монастырей и т. д. превратило в пролетариат их обитателей»¹. На огороженных и расхищенных церковных землях создаются крупные овцеводческие хозяйства, в которых широко применяется наемный труд.

В этих условиях чрезвычайно выросла экономическая мощь нового английского дворянства. С одной стороны, оно поставляло промышленной буржуазии необходимые для ее мануфактур рабочие руки, а с другой — дало сельскому хозяйству направление, соответствующее состоянию промышленности и торговли. Этим объясняется общность его интересов с интересами буржуазии, союз обоих классов. Исторические особенности нового английского дворянства являются ключом к правильному пониманию классовых корней английского материализма, в частности материалистической философии Бэкона.

Английский материализм Энгельс называл преимущественно дворянской, аристократической идеологией. Однако новое дворянство как в экономике, так и в идеологии было выразителем прогрессивных для того времени буржуазных тенденций.

События, происходившие в сельском хозяйстве Англии, в свою очередь способствовали росту капитализма в городе. Разоренные, не имеющие средств к существованию, крестьянские массы доставляли городской промышленности дешевую рабочую силу. Вытеснение земледелия овцеводством создало сырьевую базу для промышленности.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 789.

Происходит быстрое расслоение цеховых организаций. Подмастерья постепенно превращаются в наемных рабочих, а мелкие мастерские фактически теряют свою самостоятельность и вынуждены работать на мастеров больших корпораций. Капиталист-предприниматель и посредник-купец подчиняют своему влиянию многочисленных ремесленников, кустарей и цеховых рабочих. Широко развивается *мануфактурная* форма производства.

Английские торговцы и промышленники начинают выходить на мировую арену. Они сосредоточивают в своих руках основные объекты мировой торговли. Их морские караваны заходят не только в порты соседних стран (Голландии, Испании, Португалии), но появляются и в Средиземном и Балтийском морях, проникают в страны Востока. Интересы буржуазии направляют внешнюю политику английских королей, толкая их на долгие войны за колониальные страны. Овладев этими странами, английские купцы и колонизаторы наживают путем неслыханного грабежа туземных народов громадные состояния. Свое мировое могущество английская буржуазия создает на костях не только собственных крестьян, но и заокеанских племен и народов. В эпоху Бэкона, особенно при Елизавете (1558—1603), был заложен фундамент морской и колониальной Английской империи. Успешно заканчивается война с Испанией, завоевываются Виргиния и Каролины, начинается колонизация Северной Америки. Англия вступает на путь своего мирового капиталистического господства. Она становится передовой державой мира как в области материального производства, так и в сфере идеологии.

Формированию нового мировоззрения дали могучий толчок те большие социально-экономические и технические сдвиги, которые происходили в жизни народов Европы. Расширение и обогащение их практики породили необходимость соответствующей перестройки теоретических представлений, пересмотра методов и задач познания. Смелых мореплавателей, открывающих новые земли, бесстрашных искателей неведомых еще источников богатства и славы, людей эпохи первоначального накопления не могла удовлетворить узкая средневековая наука, основанная на догматах религии и авторитете древних. В первую очередь начинают развиваться отрасли знания, непосредственно связанные с новой общественной практикой: гидростатика, механика, оптика и астрономия. В этих науках были кровно заинтересованы судостроение, судоходство, морская торговля и военное дело. Ученые, стремящиеся преобразовать науку, построить ее на основе наблюдения и опыта, а не на мертвых текстах древних философов, уже не были одиночками. На родине Бэкона в это время мы встречаемся с именами двух выдающихся ученых — Джильберта и Гарвея, стоящих на почве новой науки.

Вильям Джильберт (1540—1603), лейб-медик королевы Елизаветы, был одним из наиболее знаменитых физиков своего времени. Он ставил перед собой задачу сравнительно узкого масштаба — изучение

магнита. В сочинениях схоластов сила притяжения магнита и янтаря служила наглядным доказательством существования «скрытых сил». Джильберт был первым ученым, занявшимся научным исследованием магнита. Его главное сочинение «О магните, магнитных телах и великом магните земли, новая физиология» (Лондон, 1600) отличается от обычных физических трактатов XVI в. «В нем нет и следа общепринятой перипатетической натурфилософии, презрения к непосредственному наблюдению природы и преклонения перед авторитетами; напротив, оно всецело опирается на опытное исследование и свидетельствует о необыкновенном искусстве автора в приложении экспериментального метода к изучению совершенно новых естественных явлений. *Джильберт — физик нового направления*¹. В другом своем сочинении — «Новая философия о нашем подлунном мире», изданном посмертно, Джильберт открыто выступает против Аристотеля, остро критикует схоластику, горячо отстаивает индуктивный метод в естествознании. Джильберт — сторонник Коперника, Кеплера и Галилея в борьбе против феодально-церковного мировоззрения.

Вильям Гарвей (1578—1657) положил начало научной физиологии, открыв кровообращение. Он — противник древних авторитетов, поборник нового метода наблюдения и опыта. Вместе с Джильбертом Гарвей был одним из передовых ученых своей эпохи.

Вступившая на капиталистический путь развития и достигшая на этом пути больших успехов, Англия становится родиной всего современного материализма. Родоначальником материализма нового времени был Бэкон.

Френсис Бэкон родился 22 января 1561 г. в Лондоне. Отец его принадлежал к высшим чиновникам двора и одно время был лордом-хранителем большой государственной печати. Очень рано будущий философ поступает в Кембриджский университет, где изучает схоластическую философию и теологию, которые его, однако, не удовлетворяют. Окончив университет, Бэкон прожил три года в Париже у английского посла и возвратился на родину в 1579 г., после смерти отца. Получив незначительное наследство, молодой Бэкон был вынужден заняться юридической деятельностью. В 1584 г. он впервые избирается депутатом нижней палаты, но его государственная карьера начинается лишь в царствование Якова I. В 1618 г. Бэкон — лорд-канцлер и барон Веруламский, в 1621 г. — виконт Сент-Албанский. Но вследствие придворных интриг вновь избранный парламент привлекает Бэкона к суду по обвинению во взяточничестве. Суд признает философа виновным и приговаривает к тюремному заключению с запрещением занимать государственные должности. Король отменяет решение суда и через некоторое время даже приглашает Бэкона воз-

¹ *Розенбергер*, История физики, ч. II, Онти, 1933, стр. 67.

вернуться к политической деятельности. Однако Бэкон предпочитает посвятить оставшиеся годы своей жизни научной работе. Он умер 9 июня 1626 г.

Еще в 1597 г. Бэкон издает свои «Нравственные и политические очерки». В 1605 г. выходит книга «О преуспевании наук», переработанная впоследствии и изданная в 1623 г. под названием «О достоинстве и увеличении наук». Книга эта составляет первую часть «Великого восстановления наук». Из других произведений Бэкона нужно



Бэкон

упомануть «Мысли и наблюдения», «Двенадцать положений об истолковании природы», «О мудрости древних», «О небе», «О причинах и началах». В 1620 г. Бэкон публикует свое главное сочинение «Новый Органон» (вторая часть «Великого восстановления наук»). Перу Бэкона принадлежат также «История ветров», «История жизни и смерти», «История Генриха VII» и утопия «Новая Атлантида».

Бэкон принадлежал к новому времени не только по объективному значению своей философской системы. Он сознательно стоял за прогрессивные, преобразующие феодальную Англию общественные силы и с нескрываемым одобрением и симпатией говорил о производимых этими силами грандиозных сдвигах. Бэкон живо воспринимал происходящие вокруг него события общественно-политической жизни и активно реагировал на них. Познавание природы и подчинение ее власти человека составляет

главное содержание его философии, но вместе с тем он интересовался и общественными отношениями.

Бэкон и последующие английские материалисты отражали в области теории тот *компромисс*, который образовался в экономике и политике между английской буржуазией и новым дворянством.

В «Нравственных и политических очерках» Бэкон очень четко выразил свое отношение к разным формам государственного управления и к общественным классам. Дворянство, по убеждению Бэкона, не всегда и не везде является опорой государства. Демократическая республика не нуждается в этом классе, и без него она менее подвержена смутам. Несмотря на кантональное деление, разнообразие верований и национальностей, Швейцарская республика прекрасно сохраняется потому, что настоящая, истинная связь, соединяющая отдельные части этого государства и их граждан в единое целое, «состоит в пользе, извлекаемой из самих людей, а не из их сана»¹, «герба или генеалогии». То же самое относится и к Нидерландам, «прекрасное управление» которых объясняется равенством граждан и беспристрастием законов ко всем членам общества. Основной вывод, который делает Бэкон в «Очерках», заключается в необходимости *ограничения* политической роли сословного дворянства и вместе с тем в признании наилучшей формой государственного управления *абсолютной монархии*. Бэкон стоял за сильное централизованное государство. В таком государстве, исключаящем феодальную разобщенность страны, была заинтересована буржуазия. Бэкон требует при этом, чтобы король опирался на парламент: «Хороший государь должен управлять вместе с парламентом».

Бэкон признает, что дворянство хотя и увеличивает внешний блеск государя, но оно, во-первых, уменьшает его власть, во-вторых, угнетает народ. Государство поэтому должно стремиться к тому, чтобы число дворян и духовенства не слишком увеличивалось. Народ становится забитым и раболепным, говорит Бэкон, по вине дворян. «Как вычищенный лесок, в котором оставили слишком много подростков, плохо растет, и обращается в кустарник, так и в государстве, если слишком много будет дворян, то народ будет бессилён и малодушен»². Дворянство является причиной не только забитости народа, недовольства и возмущения масс, но также и большим препятствием на пути поднятия материального благосостояния наций. Так как привилегии дворян вытекают из их происхождения, то этот класс крайне неискусен и недеятелен. Обычно дворяне тормозят всякую полезную инициативу. Вот почему Бэкон восхищался «чрезвычайно мудрой» политикой Генриха VII, конфисковавшего имения крупных землевладельцев. Монарх, по мнению Бэкона, должен ориентироваться на жизне-

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 348.

² Там же, стр. 410.

способные элементы, отводя в то же время некоторое место и дворянам. Что касается крупного дворянства, Бэкон советует государю «держатъ его в почетном расстоянии от себя». При привлечении дворян к управлению, согласно Бэкону, следует руководствоваться их личными способностями и дарованиями. Среднее же и низшее дворянство, по мнению философа, является хорошим противовесом, для того чтобы парализовать влияние высшего дворянства на политическую жизнь.

Народ, в оценке Бэкона, есть постоянный источник смуты — войн и социальных потрясений. Бэкон понимает, что причину этих явлений нужно искать в материальном положении низших классов. Мятеж, говорит он, вызывается двумя главными причинами: великим голодом и великим недовольством, а последнее есть результат разорения, нужды и большого обременения народных масс долгами. У Бэкона имеется свое средство «лечения» этих бедствий: он предлагает систему экономических и законодательных реформ. Суть этих реформ заключается в открытии новых путей для торговли, в поощрении развития мануфактуры и промышленности, в изгнании праздности, в обуздании роскоши и расточительности, в облегчении пошлин и налогов. Говоря о значении вывоза сырья, готовых товаров и средств их перевозки, Бэкон пишет: «Если эти три главных колеса обращаются свободно, то богатства притекают в страну»¹. Неудивительно поэтому, что купечество составляет, по Бэкону, «главную артерию политического тела». «Если торговля, — пишет он, — не находится в цветущем состоянии, то тело это не может иметь крепких членов, части его будут плохо питаться, и оно не будет отличаться здоровьем»². Иногда у Бэкона мы встречаем утверждение о сомнительности источника богатства купцов и ростовщиков, однако этим он хочет добиться культивирования и гуманизирования этих занятий, а не умалить их значение.

Таким образом, социально-политические взгляды Бэкона не отличаются большим радикализмом. Это сказалось на общественном идеале философа, изложенном им в небольшой работе «Новая Атлантида». Политический строй, быт и нравы народа, которые описывает Бэкон в этом произведении, очень во многом напоминают тогдашнюю Англию. В «Новой Атлантиде» Бэконом сохранены классы (бедные и богатые, слуги, каста чиновников), сословные привилегии (значение родового происхождения, монархия), национальное неравенство (евреи не считаются полноправными гражданами). Там имеются торговля и торговцы. Большое место отведено христианской религии.

В общественной, промышленной и государственной жизни «Новой Атлантиды» главная роль принадлежит «Дому Соломона», т. е. обществу мудрецов. Здесь прекрасно поставлено изучение при-

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 355.

² Там же, стр. 374.

роды, и народ утопического острова Бенсалема отличается высокой техникой и обилием изобретений. Что касается организации общественных отношений, то утопия Бэкона не может быть поставлена ни в какое сравнение с коммунистической «Утопией» Мора, вышедшей за сто лет до «Новой Атлантиды».

Развитие техники и естествознания — в центре интересов Бэкона.

Науку Бэкон сравнивает с водой. Она либо падает с *неба*, либо бьет из недр *земли*. Подобно воде, наука имеет своим источником или небесные сферы, или землю. Она состоит из двоякого рода знания: один из них внушается богом, другой ведет свое начало от органов чувств. Наука, таким образом, делится Бэконом на *теологию* и *философию*. Бэкон стоял на точке зрения *двойственности истины*.

Бэкон требовал четкого и строгого разграничения сферы компетенции этих двух разделов науки. Теология имеет своим объектом *бога*, но тщетно стремление достичь познания бога естественным светом разума. Бесполезно, говорит Бэкон, желать применить к человеческому разуму тайны религии. Бэкон признает бога причиной всех предметов и существ, творцом мира и человека. Но, подобно тому как произведения показывают силу и искусство художника, но не рисуют образа его, творения бога свидетельствуют о мудрости и могуществе бога, ничего не говоря о его образе. Отсюда Бэкон делает вывод, что бог может и должен быть объектом лишь *веры*. «Отдайте вере то, что принадлежит вере», — повторяет Бэкон христианский завет. Пусть два отдела науки — теология и философия — *не вмешиваются* в область друг друга. Пусть каждая из них ограничивает свою деятельность положенными ей рамками. Теология имеет своим предметом *бога* и достигает его путем *откровения*; философия изучает *природу*, опираясь на *опыт* и *наблюдение*. Теорией двойственности истины Бэкон ограничивает феодально-церковную идеологию, претендовавшую на *безраздельное* господство над всеми отраслями знания.

К какой из двух областей следует отнести учение о человеке? Является ли человек объектом научного знания или откровения и веры? Бэкон отвечает на этот вопрос непоследовательно. Он различает *две души* в человеке: разумную и чувственную. Первая ведет свое происхождение от божественного дыхания, вторая — телесна по своей природе. Первая свойственна только человеку, вторая присуща всем органическим существам. У животных тело является органом чувственной души, у человека оно служит органом разумной души. После такого деления Бэкон рекомендует включить разумную душу в область теологии. Религии надлежит разрешить вопрос о том, прирожденная эта душа или случайная, смертная или бессмертная, связана она с материей или независима от нее. Науке незачем заниматься исследованием природы разумной души и всеми проблемами, связанными с ней. Разумная душа, утверждает Бэкон, не поддается научному познанию, и вся-

кие попытки в этом направлении могут лишь породить недоразумения и заблуждения. Бэкон передает в ведение религии не только учение о рациональной душе, но и телеологическое толкование природы, оставляя за наукой принцип причинности.

Признавая существование бога, разумной души и телеологии, Бэкон проявил теологическую непоследовательность¹ в своем учении. Не нужно, однако, забывать, что бог, разумная душа и конечные причины имеют для родоначальника английского материализма скорее внешнее, формальное значение. Они не играют решающей роли в философской системе Бэкона, носящей безусловно *материалистический* характер. Теория двойственности истины была единственным для времени Бэкона доступным путем обоснования научного познания природы. Передав «рациональную душу» в ведение теологии, Бэкон приступает к исследованию человека и его психических свойств с материалистических позиций.

Чувственную душу, в противовес разумной, Бэкон считал вполне телесной сущностью. На чувственную душу, говорит Бэкон, до сих пор смотрели, как на какую-то энтелехию, как на самостоятельную субстанцию. Бэкон с этим решительно не согласен. Эта душа для него «действительно телесная субстанция; настоящая материя»². Чувственная душа, разъясняет Бэкон, есть телесная сущность, но разреженная теплотой и ставшая вследствие этого невидимой; она подобна жидкости и по природе родственна воздуху и огню. Бэкон считает главным местопребыванием души мозг, но движется она по нервам и артериям всего тела.

Для Бэкона не существует непроходимой грани между неорганическим и органическим миром. Он полагает, что ощущение имеется во всех предметах: и в притяжении магнитом железа, и в стремлении пламени к нефти, и в отражении световых лучей от белого предмета, и в поглощении телом животных полезных веществ. «Словом, ощущение существует всюду». Надо, однако, различать, говорит Бэкон, ощущение от чувствования, которое, будучи высшей способностью, принадлежит не всем телам. Чувственное играет важную роль только у организмов, обуславливая и направляя их деятельность. Говоря о способностях души, Бэкон указывает на рассудок, разум, воображение, память, желание, волю. Но эта часть учения Бэкона не развита. По вопросам психологии он ограничивается лишь отдельными случайными высказываниями. В центре учения Бэкона — не человек, а природа, познание внешнего мира, овладение человеком силами природы.

Бэкон с гордостью говорил о новых открытиях во всех областях жизни. Он знал, что его век был веком изобретений, веком великих открытий. Он жаловался, что господствовавшие науки

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

² Бэкон, Соч., т. I, стр. 328.

«несколько не содействуют изобретению практических приемов»¹ и отстают от жизни и опыта. Бэкон четко ставил себе задачу преобразования всего человеческого знания, усовершенствования науки. Смысл всей своей научной деятельности Бэкон видел в великом возрождении наук.

Стыдно было бы для человечества, говорит Бэкон, после открытия многих стран, земель и морей терпеть, чтобы границы мира умственного были скованы в тесном кругу древних открытий. Искусство книгопечатания, изобретение пороха и компаса, заявляет Бэкон, изменили вид земного шара и произвели три переворота: первый — в науках, второй — в военном деле и третий — в мореплавании. Следует поэтому привести «границы мира умственного» в соответствие с теми изобретениями, которые имеют место в материальной действительности. Нельзя разрешить эту задачу одной регистрацией совершающихся фактов или построением теоретических систем. Наука должна опережать практику, должна указывать путь к новым изобретениям и открытиям. «Нам необходима нить для указания дороги»². До сих пор люди руководствовались случаем, их действия были непреднамеренными, инстинктивными. Дальше так продолжаться не может: усложнилась человеческая практика, возросли задачи, стоящие перед людьми. Если в первые века люди могли путешествовать вдоль берегов древнего материка и переплывать Средиземное море, руководясь одними звездами, то, для того чтобы пересечь целые океаны и открывать новые страны, нужен был более верный и надежный путеводитель, каким является компас. Точно так же для прежних изобретений достаточно было простого навыка, наблюдения, воображения, потому что изобретения эти находились в зависимости от органов чувств и непосредственно подчинялись обычным представлениям. «Но чтобы подойти к более отдаленным и сокровеннейшим явлениям природы, необходимо открыть и усвоить более верный и более совершенный способ приведения в действие человеческого разума»³. Главное затруднение на пути познания природы, говорит Бэкон, сейчас не в предмете, не во внешних, не зависящих от нас условиях, а в уме человека, в его употреблении и применении. Суть дела в том, чтобы «итти совершенно иным методом, иным порядком, иным путем»⁴. Бэкон предупреждает, что его «Органон» «есть не более, как логика». Только созданием новой логики, т. е. метода, можно привести в соответствие границы мышления с практикой и сделать теорию могучим средством борьбы человека за овладение силами природы. Ведя кратчайшим путем к истине, метод является наилучшим руководством для человека

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 16.

² Там же, т. I, стр. 67.

³ Там же.

⁴ Там же, т. II, стр. 81. (Курсив наш. — Ред.)

на пути к будущим открытиям и изобретениям. Нет сомнения, говорит Бэкон, что люди сделают несравненно больше открытий, если будут руководствоваться методом и известной последовательностью. «...Если желают открытий, и в большем числе, и более полезных, и в меньшие промежутки времени, то их, естественно, скорее можно ожидать от разума, от разумной деятельности, от разумного метода, чем от случая, животного инстинкта и других подобных условий, служивших до сих пор источником большей части открытий»¹. Старый метод *силлогизма*, по мнению Бэкона, совершенно беспомощен. Он скорее вреден, чем полезен. Силлогизм господствует над мнениями, вместо того чтобы помогать человеку увеличить свое господство над предметами — цель, к которой должна стремиться настоящая научная методология.

Таким образом, метод для Бэкона имеет глубоко практическое и социальное значение. Он — величайшая преобразующая сила, поскольку правильно ориентирует теоретическую и практическую деятельность человека, максимально поднимает ее эффективность. Указывая кратчайший путь к познанию, к новым открытиям и изобретениям, метод увеличивает власть человека над силами природы, содействует человеческому счастью.

Для того чтобы перестроить все здание науки, нужно было вскрыть те условия, которые привели к отставанию теории от жизни и опыта. Для восприятия нового метода требуется большая подготовительная работа. Созидательной, положительной части новой философии должна предшествовать разрушительная, отрицательная часть, направленная против причин, задерживающих умственный прогресс.

Причины эти заключаются, по мнению Бэкона, в разного рода предрассудках, которым подвержен человеческий ум. В этой связи Бэкон выдвинул свою теорию «идолов», или «призраков». Идолами или призраками Бэкон называет искаженные образы действительности, от которых необходимо освободиться, прежде чем приступить к познанию.

Бэкон различал четыре вида призраков.

Во-первых, призраки «рода». Они коренятся в самой природе человеческого рода, в ограниченности человеческого ума и несовершенстве органов чувств. Человек под влиянием этих призраков стремится рассматривать природу по аналогии с самим собой, что нашло яркое выражение в знаменитом изречении Протагора: «Человек есть мера всех вещей». По Бэкону, напротив, ум человека похож на неровное зеркало, которое, примешивая свою природу к природе вещей, отражает их в искривленном и обезображенном виде. Призраки рода приводят к антропоморфизму и телеологическому миропониманию.

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 86.

Во-вторых, призраки «*пещеры*». Они возникают благодаря индивидуальным особенностям человека, специфическим условиям воспитания отдельных людей, привыкших в силу этого наблюдать природу как бы из своей пещеры. Этот род призраков можно преодолеть, с точки зрения Бэкона, при помощи коллективного опыта и наблюдения.

В-третьих, призраки «*рынка*». Они порождены формами общения и союза между людьми. Здесь большую роль играют речь, устаревшие понятия, неправильное словоупотребление, способствующее софизмам. Верным средством для избежания этих призраков, с точки зрения Бэкона, служит борьба против пустых отвлечений и словесной учености средневековья.

В-четвертых, призраки «*театра*». Они основаны на слепой вере в авторитеты, в частности, в традиционные философские системы, которые своими искусственными построениями напоминают действия, разыгранные в театре. Следуя авторитету древних, человек воспринимает вещи не так, как они существуют в действительности, а предвзято, с предубеждением. Чтобы очистить мышление от подобных призраков, следует, по мнению Бэкона, исходить только из опыта и непосредственного изучения природы.

Призраки «*рода*» и «*пещеры*» относятся к *естественным* свойствам ума, призраки же «*рынка*» и «*театра*» *приобретены* умом. Однако все они являются большим препятствием на пути научного познания и, постоянно преследуя человека, создают в нем ложные идеи и представления, искажают подлинное лицо природы. Вот почему преодоление призраков является для Бэкона главным условием построения нового метода и преобразования наук.

Но Бэкон идет дальше и показывает более конкретные причины, мешающие преобразованию наук. Одной из таких причин является чрезмерное уважение людей к прошлому, преклонение перед авторитетом древних философов. Бэкон не отрицает, что древние мыслители были неутомимыми искателями истины, чего нельзя сказать об их учениках, не заботившихся о новых исследованиях и написавших целые библиотеки, которые «ограничиваются вечным повторением одних и тех же мыслей»¹. Бэкон резко осуждает рабское повиновение древним авторитетам. Прошное, рассуждает он, не должно играть роли судьи по отношению к настоящему. Прошлое — детство человечества; «золотой» же век еще впереди. Мы не должны бояться расхождения с мнениями философов прошлых веков; это расхождение даже неизбежно. Ведь цель наша, говорит Бэкон, «состоит в раскрытии мышлению совершенно новой дороги, вовсе не исследуемой древними».

Исходя из этого, Бэкон обосновывал свое отношение к Аристотелю. В слепом подчинении влиянию этого философа он видел скорее признак рабского духа, чем проявление истинного, сознательного согла-

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 64.

сия. В своих убеждениях мышление должно быть свободным и самостоятельным, в своих утверждениях и доказательствах — твердым и последовательным. Чтобы быть таким, оно своими корнями должно идти в глубь действительности. Истина является нам «не как авторитет, а как дочь времени». Но Бэкон был далек от голого отрицания значения древних, в том числе и Аристотеля. Он прекрасно понимал, что Аристотель средних веков, «Аристотель с тонзурой»¹, мало похож на исторического Аристотеля. Бэкон не отрицал гениальности Аристотеля и называл его «величайшим из философов, какие когда-либо существовали».

При анализе причин, задерживавших развитие наук, Бэкон напоминал еще об одном придирчивом и постоянном враге естественной философии. «Этот враг — суеверие, слепая и неумеренная ревность к религии»². Для ограждения от этого противника науки Бэкон придерживался теории двойственной истины.

Существенная причина слабого развития науки, по разъяснению Бэкона, заключается, далее, в том, что нет правильного представления *объекта* познания и дурно определена *цель* науки. Истинный объект познания, по Бэкону, — материя, различное ее устройство и превращение. «...Все, достойное существования, достойно и науки, которая есть только изображение действительности»³. Отсюда — первенствующее значение естествознания в философии Бэкона. «Естествознание является в его глазах истинной наукой, а *физика*, опирающаяся на свидетельство внешних чувств — важнейшей частью естествознания»⁴. Естествознание, констатирует Бэкон, до сих пор принимало ничтожное участие в человеческой жизни. «Эта великая мать всех наук была унижена до презрительной должности служанки». Философия, отбросив свою прежнюю отвлеченную форму, должна войти в «законное супружество» с естествознанием, ибо лишь тогда она будет способной, по словам Бэкона, «приносить детей и доставлять действительные выгоды и честные удовольствия».

Что касается цели науки, то Бэкон определяет ее с исключительной яркостью: «Цель науки состоит в обогащении человеческой жизни действительными открытиями, т. е. новыми средствами». Важность теории для него не в теории самой по себе, а в ее значении для человека. Бэкон, однако, не стремится сделать из науки «какое-то прибыльное ремесло». Он говорит, что такое отношение вредит развитию и усовершенствованию наук. Наука утилитарна в смысле ее полезности для человечества, а не в смысле личной выгоды отдельного человека.

¹ Герцен, Соч., т. IV, стр. 7.

² Бэкон, Соч., т. II, стр. 70.

³ Там же, стр. 97.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

Выражая передовые стремления ранней буржуазии, Бэкон видел в теории великую силу в борьбе за господство человека над природой. Только тесный союз «созерцания и деятельности» вооружит практику ясной перспективой, превратит теорию в активную, действенную силу. У родоначальника английского материализма практика направлена прежде всего на природу. Но у Бэкона нет революционно-критического отношения к *общественным* условиям жизни: он не дошел до понимания практики в ее социальной определенности.

Таким образом, *объект* познания для Бэкона — природа, *задача* познания — исследование природы, *цель* познания — господство человека над силами природы. С этой позиции Бэкон подвергает решительной критике схоластическую ученость и ее методологию. Презрительно относясь к действительности, силлогистика принимает за исходный пункт познания отвлеченные понятия. Роль науки, по представлениям силлогистов, состоит в том, чтобы выводить из одного понятия другое и дедуцировать из общего отдельное. Не идеи согласуются у них с предметами, а, наоборот, реальные факты подводятся под идеи. Но такой ложный метод доказательства, говорит Бэкон, «всегда ведет к рабству мира перед человеческой мыслью и к рабству мысли человеческой перед словами».

В этой связи Бэкон дает блестящую критику средневекового «реализма». Нельзя, говорит он, построить науку на общих понятиях, как то: субстанция, качество, деятельность, тяжесть, легкость и т. д. Убеждение в том, что такие понятия реально существуют, является иллюзией. Реально существуют лишь отдельные чувственные предметы и их отношения. В основу научного познания должны быть положены отдельные вещи, существующие вне нас и независимо от нас. «Одна только индукция может обеспечить точность идеям». Общие понятия должны быть выведены из опыта правильным путем. Задача заключается в том, чтобы найти правильный способ образования общих научных понятий, ибо «ни одно из общих понятий не извлечено из наблюдений и опыта по надлежащему методу». Лишь «после того, как открыты первые определения и опирающиеся на них аксиомы, установленные индукцией, можно безопасно пользоваться силлогизмом». Но во всех случаях, когда мы прибегаем к употреблению силлогистики, нужно заботиться, чтобы понятия, которыми мы оперируем, были извлечены *методично* и надежно из опыта и наблюдения. «Понятия есть фундамент знания, поэтому если они извлечены из предметов случайно, то и все, что будет построено на этом фундаменте, будет не прочно».

Надежным путем к образованию понятий служат для Бэкона только опыт и индукция; но не всякий опыт надежен. Опытный метод, употребляемый в наше время, жалуется философ, совершенно слеп и бессмысленен. Это происходит оттого, что люди, основывающиеся на опыте, переходят от одного случайного явления к другому, блуждают среди бесконечного множества предметов.

Ум неспособен здесь выбраться из сферы случайности. Следование такому опыту есть скорее способность проницательности, ловкости, остроумия, «род чутья охотничьей собаки, чем настоящий научный прием». Научный подход к опыту не таков. Наука исходит из опыта, но не застревает на нем. Стихийный опыт не приводит к научному познанию. Чтобы познать, недостаточно собрать возможно большее число случаев, сведений, материалов. Эмпирик, который довольствуется лишь собиранием фактов, походит на муравья. Познания эмпирика могут быть громоздкими, но не прочными, не связанными между собой. Философ должен не только собирать, но и *обрабатывать*, не только созерцать, но и обобщать.

Если эмпирик теряется в природе, которая «подобна великому лабиринту с множеством невиданных путей, запутанных узлов, скрещивающихся по всевозможным направлениям и спутывающихся друг с другом ходов и обходов», то рационалист подобен пауку, который извлекает паутину из самого себя. «Поэтому наша надежда... тесный союз между этими двумя способностями, опытной и умственной, союз, который до сих пор еще не был заключен». Нужно, таким образом, не отрицать значение опыта, а взять его как *начало* познания и, опираясь на него, никогда не теряя связи с ним, постараться шаг за шагом двигаться дальше, идя по пути научного обобщения и рациональной обработки опытных данных. Согласно учению Бэкона, писал Маркс, «...чувства непогрешимы и составляют *источник* всякого знания. Наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным»¹.

На опыт, который направляется мыслью, на научно поставленный методический опыт, названный Бэконом освещающим опытом, можно твердо положиться. Понятия, идеи, аксиомы, извлеченные из такого опыта, могут и должны служить исходным пунктом философствования. Следовательно, не от опыта к опыту, подобно узкому эмпирику, не от идеи к идее, подобно силлогисту, а от фактов при помощи метода к аксиомам и от аксиом обратно к новым фактам — таков истинный путь познания. Путь от старого опыта к новому опосредуется теорией, дающей силу ориентировки нашим дальнейшим действиям. «Каждое умственное отправление, — говорит Бэкон, — кончается действием: и как простое познание есть начало его, так исполнение есть его конец».

Таким образом, разрушительная часть философии Бэкона состоит из трех родов исследования: 1) из исследования природы человеческого ума (учение о призраках), 2) из исследования форм доказательства (критика силлогизма) и 3) из исследования общепринятых философских теорий. Разрушительная часть философии Бэкона имеет целью освободить ум от всяких предрассудков, подго-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

товить его к правильному и творческому восприятию положительной части бэконовского учения.

«Итак, пора перейти теперь к самой науке и к истинному методу толкования природы»¹. Таким методом для Бэкона является *индукция*. Правильное понимание и применение индуктивного метода, по мнению философа, делает человеческий ум вполне готовым для познания самых сокровенных тайн природы.

Чтобы господствовать над природой, нужно познать ее законы. Но *какое* знание является настоящим, истинным знанием, помогающим господству человека над силами природы? Истинная наука, по Бэкону, основывается на познании *причин*. Существует, однако, четыре рода причин: материальные, действующие, формальные и конечные. Изучение первых двух видов причин входит в задачи *физики*, исследование последних двух — дело *метафизики*. Открытие материальной и действующей причины не дает нам еще полного знания, ибо причины эти преходящи, временны, изменчивы. Научное знание достигается вскрытием более глубоко лежащих формальных причин. Что касается конечных причин, то они — предмет теологии. Индуктивный метод — это путь к познанию *формы*. Результатом, к которому мы приходим в итоге его применения, является учение о формах.

В философии Бэкона неразрывно связаны между собой индукция, учение о формах и учение об изобретении. Индукция есть руководство к познанию форм, учение о формах — результат процесса познания, изобретение — цель и практическое применение науки, основанной на познании форм.

Характерный признак бэконовской индукции — анализ. Индуктивный метод есть аналитический метод. Немыслимо познать природу, говорит Бэкон, пока человеческий ум рассматривает предметы в их сложном состоянии. Нужно уметь «рассекать» природу на составные элементы, *анатомировать* ее. Материалистический индуктивный метод познания, основанный на «рассечении» природы, Бэкон противопоставляет идеалистическому методу отвлечения природы.

«Рассечение» природы приводит Бэкона к учению о первичных элементах материи. Бэкона не удовлетворяет атомистическая теория, исходящая из однообразия частиц материи и сводящая движение материи к простому перемещению. Первичные элементы материи, по Бэкону, обладают некоторыми свойствами. Качественная определенность элементов материи есть определенный род деятельности, или движения, материи. Материя многокачественна и находится в разных формах движения. «Первым и самым важным из прирожденных свойств *материи* является *движение*, — не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление*, как *жизненный дух*, как *напряжение*, или, как

¹ Бэкон, Соч., т. II, стр. 91.

выражается Яков Бёме, как *мучение* (Qual) материи. Первичные формы материи суть живые, индивидуализирующие, внутренне присущие ей, создающие специфические различия, *существенные силы*.

В Бэконе, как первом творце материализма, в наивной еще форме скрыты зародыши всестороннего развития этого учения. Материя улыбается своим поэтическим чувственным блеском всему человеку»¹.

Бэкон перечисляет 19 видов движения, в том числе антипатию, возбуждение, впечатление, колебание, инерцию и т. д.

Составными элементами всех вещей являются многокачественные, деятельные и находящиеся в движении *простые натуры* или *простые свойства* (плотность, теплота, тяжесть, подвижность, желтизна и т. д.). Из различных сочетаний и комбинаций этих свойств состоит каждая эмпирическая вещь, каждая *сложная субстанция*. Эти последние до конца, без остатка, сводимы к простым свойствам, количество которых, как думал Бэкон, конечно. Для наглядности он сравнивал простые свойства с буквами: подобно тому как знание букв дает нам возможность разобраться в словах, знание простых свойств приведет нас к познанию сложных тел. Познав эти первичные элементы материи, мы исчерпываем познание эмпирических явлений и можем найти тайну превращения элементов материи. Здесь ярко проявляется метафизический характер материализма Бэкона, положившего в основу мироздания количественно и качественно ограниченные, неизменные элементы и механически сводившего к ним все многообразие мира.

Из сказанного видно, что интерес Бэкона сосредоточивается не на том разделе натурфилософии, который имеет своим объектом сложные тела, т. е. не на «физике конкретов», а на «физике абстрактов», изучающих простые свойства. На познании простых свойств зиждется наука о формах.

Бэконовское понимание формы в корне отлично от понимания формы платониками, у которых форма носит трансцендентный характер, и перипатетиками, у которых она накладывается на пассивную, инертную материю. «Те, — писал Бэкон, — которые... предполагают материю совершенно лишенной свойств, не имеющей постоянной формы и безразличной относительно ее, смотрели на материю, как на публичную женщину, а на формы, как на ее искателей». Учение Бэкона о формах *материалистическое*. Формы необходимо присущи самой материи.

Соотношение форм и простых свойств можно определить как отношение между сущностью и явлением. Форма есть *источник* и *основа* свойств, их *начало*, внутренняя и всеобщая *причина*. Форма есть то, что образует «истинное отличие, или производящую

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

природу, или источник происхождения...»¹ «Говоря о формах, — писал далее Бэкон, — мы разумеем только законы... В самом деле, сказать форма теплоты, форма света, или сказать закон теплоты, закон света для нас одно и то же»².

И физика и метафизика форм имеют своим объектом только природу, материю. Разница между ними лишь в том, что физика ограничивается вскрытием ближайших причин, в то время как учение о формах — метафизика — достигает познания скрытой сущности законов природы. «Что же вы оставляете метафизике? — спрашивает Бэкон. — Разумеется, ничего, отвечаем мы, что бы находилось вне природы, но самую важную часть этой самой природы... физика занимается предметами, вполне погруженными в материю и изменяющимися, между тем как метафизика рассматривает предметы более отвлеченные и более неизменные»³. Вот почему, по учению Бэкона, только познав формы, мы начинаем обладать теорией, делающей нас властителями над природой. Вот почему познание форм — в центре философии Бэкона.

Сохраняя традиционную терминологию («формы»), Бэкон вкладывает в нее новое, материалистическое, антисхоластическое содержание. Бэконовское учение о формах намечает переход от качественного понимания природы к механицизму. Но его анализ, сведение качеств к простейшим элементам, останавливается на полпути, сохраняет множество (хотя и ограниченное) форм, видов, движений.

С помощью познания форм, учит Бэкон, мы овладеваем тайной превращения элементов материи.

Бэкон хотел создать «натуральную магию», основанную на опытном естествознании. Если учение о формах есть центр «теоретической философии» Бэкона, то «натуральная магия» — центр его «практической философии».

«Натуральная магия», выражая практическое устремление его философии, вместе с тем наглядно показывает ограниченность понимания природы Бэконом. Недостаточность опытных естественнонаучных данных зачастую приводит Бэкона к беспочвенным выводам, некритически воспроизводящим алхимические и астрологические представления.

С точки зрения Бэкона, научное познание должно быть методическим процессом. Методика изучения простых форм представляется Бэкону следующим образом. Чтобы изучить форму какого-нибудь свойства, например, теплоты, нужно прежде всего составить список всех случаев, когда проявляется теплота. Это составит *таблицу положительных инстанций*. Нужно, далее, отметить особо все случаи, когда отсутствует теплота. Это — *таблица отрицательных*

¹ Бэкон, Новый Органон, стр. 102.

² Бэкон, Соч., т. II, стр. 152.

³ Там же, т. I, стр. 249.

инстанций. Нужно, наконец, зафиксировать различные степени проявления теплоты при различных условиях, которыми сопровождается явление теплоты. Это — *таблица сравнения или степеней*. Путем последовательного отбрасывания и исключения, на основе сравнения таблиц, уверяет Бэкон, можно дойти до окончательного установления закона данного явления и определения сферы его действия. Законы природы Бэкон понимает при этом как вечные, абсолютные, неизменные.

Все эти три таблицы Бэкон объединяет под общим наименованием «Привлечение примеров и фактов на суд разума». За ними следует *таблица прерогативных инстанций*, с которой и начинается «истинная индукция». Эта последняя таблица содержит перечень «привилегированных» случаев, т. е. условий, при которых возможен переход познания от отбрасывания ложных гипотез к положительному обнаружению истинных.

Нетрудно заметить основной порок методологии Бэкона, состоящий в том, что философ исходит из неизменных, навсегда данных, количественно и качественно ограниченных свойств материи. Бэкон ставит перед собой задачу исчерпать познание всех форм. Самая постановка задачи свидетельствует о метафизической ограниченности бэконовского материализма. Материя неисчерпаема в вечном изменении своих свойств, форм и законов. Научные принципы и понятия, будучи правильным отображением действительности, в то же время носят *исторический* характер.

Сведя познание целого к познанию его составных частей, индуктивный метод Бэкона односторонне сводит научное исследование к анализу. Между тем «индукция и дедукция связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того, чтобы превозносить одну из них до небес за счет другой, лучше стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если иметь в виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг другом»¹.

Познание, по Бэкону, начинается с ощущений. Необходимо, чтобы «чувство судило только об опыте, чтобы опыт уже заключал о самом предмете». Значит, чувство связано с опытом, а всякий опыт предполагает предметы, существующие независимо от человека. Человеческие ощущения, представления, понятия есть не что иное, как результат воздействия этих предметов на нас. Основной интерес философии Бэкона не в вопросе о *происхождении* наших идей, а в создании нового метода, но уже у родоначальника английского материализма ощущение со всей ясностью выступает как единственный источник познания. Этот принцип Бэкон положил также в основу своей классификации наук.

Образы предметов, входя через органы чувств в сознание, не исчезают бесследно; они сохраняются душой, которая может относиться

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 431.

к ним трояким образом: или просто собирать их в *памяти*, или подражать им *воображением*, или, наконец, перерабатывать их в понятия *рассудком*. На этих трех способностях человеческой души, согласно Бэкону, основывается подразделение наук. Память есть основа *истории*, воображение — *поэзии*, рассудок — *философии*. История делится на гражданскую и естественную. Естественная история подразделяется, далее, на повествовательную и индуктивную. Философия делится на естественную философию, состоящую из учения о природе (физика абстрактов, физика конкретов, математика), учения о человеке и, стоящего особняком, учения о боге. Поэзия делится на параболическую (басни), драматическую и описательную.

Бэконовская классификация наук, хотя и исходит из способностей субъекта, а не из особенностей объекта, не из различия форм движения материи, была все же большим шагом вперед по сравнению с традиционным школьным подразделением знаний на так называемые «семь свободных искусств». Классификация Бэкона была в основном принята рядом последующих ученых.

Историческая заслуга Бэкона не в отдельных открытиях, не в исследовании отдельных областей природы. Заслуга Бэкона в том, что он глубже, чем кто-либо из его современников, проник в совершающиеся вокруг него идейно-теоретические сдвиги, ясно и отчетливо понял сущность назревшего перелома и определил направление дальнейшего движения познания. Он был «...истинным родоначальником английского материализма и вообще *опытных наук новейшего времени*...»¹

2. ГОББС

В лице Гоббса материализм в Англии нашел своего яркого выразителя и защитника. Гоббс непосредственно примыкал к Бэкону не только по времени: идейная и социально-политическая направленность учений обоих философов глубоко родственна. Как Бэкон, так и Гоббс преследовали одну цель: создать диктуемый потребностями капиталистического развития новый метод познания. Оба они вели непримиримую борьбу против церковных авторитетов, духовной косности и средневековой схоластики. Для Гоббса, как и для Бэкона, наука имела широкое общественное значение: будучи «путем к силе», наука содействует могуществу, благу и счастью человечества.

Бэкон был родоначальником английского материализма, Гоббс — продолжателем и систематиком основанной Бэконом материалистической философии. Гоббс развил материализм, придав ему законченную *механическую* форму. Несмотря на свою абстрактную, односторонне-механическую форму, философия Гоббса была в тогдашних исторических условиях шагом вперед в развитии ма-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

териализма, движением по восходящей линии. Гоббс построил свою философскую систему, опираясь на данные научной мысли XVII в., в основном — века *механики*.

Другая отличительная черта философии Гоббса — ее социальная заостренность — также определялась особенностью эпохи. Время Гоббса было насыщено бурными революционными событиями, выдвигавшими на первый план проблемы власти, права и государства, которые нашли всестороннее освещение в его философии.



Гоббс

Гоббс родился в 1588 г. в Мальмсбери, в семье сельского священника. Пятнадцати лет он поступил в Оксфордский университет. Университетское образование основывалось тогда на изучении текстов «священного писания» и сочинений древних философов, в частности Аристотеля, интерпретируемых в средневековом схоластическом духе. Безжизненная официальная наука не могла удовлетворить одаренного юношу. Окончив университет и получив степень бакалавра, Гоббс охотно жертвует своей будущей академической карьерой и принимает приглашение одного богатого аристократа сопровождать его сына в заграничное путешествие. Гоббс попадает в образованную аристократическую среду и получает возможность встречаться с передовыми представителями науки и философии того времени. Заграничное путешествие помогает Гоббсу ознакомиться с научными течениями и культурными центрами континента и окончательно убеждает его в бесполезности схо-

ластической философии. По возвращении в Англию Гоббс самостоятельно изучает греческих и латинских авторов и переводит на английский язык сочинения древнегреческого историка Фукидида. К этому периоду относится личное знакомство, частые встречи и беседы Гоббса с Бэконом.

Еще более плодотворным для формирования взглядов Гоббса было его второе путешествие в Европу, во время которого он случайно познакомился с «Элементами» Эвклида. Гоббса поразили последовательный и логический способ доказательства геометрических теорем. Он пришел к глубокому и твердому убеждению, что геометрический метод должен быть образцом всякого научного мышления. Гоббс намеревался перестроить на основе этого метода социальные теории, учение о праве и государстве. Этим путем, полагал философ, можно будет общественные науки включить в область точного знания и освободить их от царившей в них хаотичности и противоречивости.

Третье и самое длительное путешествие на континент (1631 — 1637) имело решающее значение для научного и философского развития Гоббса. В Париже он вступил в близкие отношения с известным материалистом того времени Пьером Гассенди и с другом Декарта — Мерсенном. Будучи во Флоренции, Гоббс знакомится с Галилеем. В непосредственном общении с этими выдающимися представителями науки и философии той эпохи окончательно выкристаллизовалось мировоззрение Гоббса. Под влиянием Галилея он особенно интересуется проблемой *движения*. Наряду с вопросом о всеобщем значении математического метода философа постоянно занимает принцип универсальности механического движения.

Возвратившись в Англию уже вполне сформировавшимся мыслителем, Гоббс намеревается планомерно разработать все разделы своей философской системы. Однако назревающие революционные события в стране заставляют Гоббса заняться прежде всего последней, социально-политической частью его учения, имеющей непосредственный практический интерес. В 1640 г. Гоббс издает первое свое произведение «The Elements of law natural and politic», в котором выступает в защиту прерогатив короля, против парламента. Когда победила парламентская партия, Гоббс, во избежание преследования его как сторонника монархии, бежит во Францию, где публикует свою «De Cive» («О гражданине», 1642). «Моя страна, — писал философ, — в которой несколько лет тому назад пылала гражданская война, страстно занята вопросами о праве власти и об обязанности граждан повиноваться вожакам недавней войны. Это было причиной поспешного окончания этой третьей части...»¹ В этой книге, доставившей автору известность,

¹ Гоббс, Философские основания учения о гражданине, 1914, стр. 15.

Гоббс отстаивает блага *гражданского мира* и необходимость абсолютной власти в лице короля. Однако монархию Гоббс не считал единственно возможной формой верховной власти. «Я постоянно и ясно говорю, — писал Гоббс, — что всякому виду государства нужно приписывать верховную и одинаковую власть»¹. Выдвинутое Гоббсом требование абсолютного, авторитетного, сильного, нераздельного государства соответствовало интересам поднимающегося класса буржуазии.

В Англии победила республика во главе с Оливером Кромвелем. Карл I был казнен. Гоббс находился в связи со многими аристократами и с двором, где был воспитателем принца Уэльского, будущего короля Англии. Но он не разделял происков роялистов против революции и придерживался лояльного отношения к победившему республиканскому строю. Вышедшее в свет в 1651 г. известное сочинение Гоббса «Левиафан» проникнуто убеждением в необходимости примирения с буржуазной революцией. В последней главе «Левиафана» Гоббс очень остро критиковал духовенство, являющееся, по мнению автора, главной причиной гражданской войны. После опубликования «Левиафана» отношение к Гоббсу аристократической эмиграции, особенно духовенства, явно изменяется. Его считают нежелательным элементом в роялистской среде. Философ возвращается на родину.

В республиканской Англии Гоббс находит благоприятную обстановку для работы. Новые власти относятся к нему с уважением и поддерживают его. Гоббс даже привлекается ими к сотрудничеству по ряду вопросов, в частности по вопросу о реорганизации университетского образования. В 1655 г. Гоббс выпускает первую часть своей философской системы — «De Corpore» («О теле»), в 1658 г. — вторую часть — «De Homine» («О человеке»); третью часть составляла ранее вышедшая книга «De Cive» («О гражданине»). В этих работах были изложены все разделы материалистического учения Гоббса, отличающегося целостностью и логической стройностью.

В годы реставрации, несмотря на внешне корректное отношение короля к Гоббсу, духовенство и феодальное дворянство начинают травить философа, обвиняя его в свободомыслии, атеизме и сочувствии революции и Кромвелю. Сочинения Гоббса фигурируют в числе вредных книг. Ему не дают разрешения печатать новое произведение «Бегемот». «Левиафан» был запрещен и три года спустя после смерти автора публично сожжен Оксфордским университетом. Умер Гоббс в 1679 г. глубоким стариком, на 92-м году жизни.

Значение философской теории, по мнению Гоббса, исключительно велико: она является необходимым условием успешной человеческой практики. При помощи науки мы приобретаем силу *предвидения*, способность планомерно вызывать на основе правильного знания причин вещей такие действия, которые увеличивают власть

¹ Гоббс, Философские основания учения о гражданине, стр. 16.

человека и умножают его жизненные блага. Своими материальными успехами, полагает Гоббс, человечество всецело обязано науке. Где причина того, что одни народы обладают искусством измерять тела и их движение, приводить в движение тяжести, воздвигать строения, плавать по морям, производить орудия, вычислять движение неба, пути звезд, составлять календарь, чертить карту земного шара, а другие нет? Разве не одинакова духовная способность всех народов? Только «философия... — отвечает Гоббс, — является причиной всех этих выгод»¹. Однако величайшее значение философии состоит не только в том, что она увеличивает *техническую* мощь человечества, усиливает господство людей над природой. Кроме этой стороны вопроса, в достаточной степени подчеркнутой еще Бэконом, Гоббс отмечает роль философии как науки об «истинных законах гражданского общества»², которая помогает людям устранить зло из общественной жизни. Самым губительным злом Гоббс считал гражданскую войну.

Правильно подчеркивая роль теории в человеческой жизни, Гоббс не ставил развитие теории в зависимость от материального базиса общества, а, наоборот, *идеалистически* считал ее причиной общественного развития.

Первым и необходимым условием философствования, учил Гоббс, должен быть признан некоторый свет, указывающий нам правильный путь, предостерегающий нас от заблуждения, обеспечивающий достижение поставленной нами цели. Этот свет должен исходить от человека, ибо человек есть творец философии. Таким светом в человеке является его *разум, мышление*. «Философия есть дочь твоего мышления», — перефразирует Гоббс изречение Бэкона. Только мышление способно сообщить нам правду о порядке вещей, об их причинах и следствиях. Мышление, освещающее дорогу к истине, обуславливает надежный *метод* исследования. Вслед за Бэконом Гоббс считает важнейшей задачей своей философии создание нового метода, новой логики. Логикой мы «зажигаем свет разума». В длинной цепи рассуждений и воспоминаний человек легко сбивается с дороги, если не руководствуется правильным методом.

Для Гоббса философия совпадает с рациональным мышлением. «Философия есть рациональное познание»³. На этом основании Гоббс исключает из области философии знание, основанное только на восприятии и памяти, как непосредственное познание, общее человеку и животным. Не возвышается до степени научной философии, согласно Гоббсу, также естественная и политическая история, ограничивающаяся эмпирическим собиранием материала. К философии не относится, с точки зрения Гоббса, также и практический

¹ Гоббс, Избранные сочинения, 1926, стр. 9.

² Там же.

³ Там же, стр. 6.

рассудок. Наконец, философия отвергает теологию, астрологию, «учение» об ангелах и иных сверхъестественных вещах. Философия должна опираться только на твердый фундамент разума. Она не признает божественного внушения, сверхъестественного откровения. Таким образом, Гоббс преодолел теорию двойственности истины, на которой стоял его предшественник — Бэкон. Вместе с тем метод Гоббса более *рационалистичен*, чем метод Бэкона. Признавая ощущение единственным источником познания, Гоббс орудие философствования видел только в рациональном мышлении.

Философия, по Гоббсу, должна быть направлена на познание явлений или *действий* из их, известных нам, причин, или, наоборот, на познание *причин* из их, известных нам, действий. «Метод в изучении философии есть поэтому кратчайший путь к тому, чтобы на основании знания причин прийти к познанию их действий и на основании знания действий прийти к познанию их причин»¹.

Однако рациональное познание Гоббс сводит к простым *математическим* операциям. Не следует думать, разъясняет он, что такие операции производятся только над числами (*математика*); складывать и вычислять можно и линии, фигуры, углы, отношения, пропорции, степени скорости, силы, время (*геометрия*), слова, имена, рассуждения, силлогизмы (*логика*), договоры, законы, факты (*политика*). Все явления природы и общества подлежат при их познании вычислению и складыванию.

Подчеркивание всеобщности математического метода у Гоббса имело свое историческое основание. Гоббс основывался на научной мысли своей эпохи: доказывая универсальность геометрического метода, он тем самым отстаивал передовые для XVII века, оправдавшие себя в великих открытиях того времени, научные идеи механического материализма. В своей философии Гоббс в классической форме выразил механически-геометрический метод тогдашнего естествознания. «...Благодеянием геометрии, — писал он, — является почти все, что помогает человеческой жизни благодаря наблюдению звезд, описанию земли, знанию времен года, далеким плаваниям, что является красивым в зданиях, сильным в укреплениях, удивительным в машинах, наконец то, что отличает наше время от древнего варварства, ибо тем, чем мы обязаны физике, сама физика обязана геометрии»².

Философия у Гоббса имеет целью познание объективно существующих вещей, их порядка и связи. Но в опыте мир предметов дается нам в виде множества разрозненных и случайных восприятий. Как же наш непосредственный опыт превращается в научное знание? Научное знание, согласно Гоббсу, предполагает прежде всего некоторого рода объективные *метки*, при помощи

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 47.

² Гоббс, Философские основания учения о гражданстве, стр. 4.

которых мы оживляем в памяти забытые нами мысли. Меткой может служить любая чувственная вещь, возбуждающая в нас воспоминание о некотором событии. Например, тучи служат меткой дождя. В этих рассуждениях Гоббса закладываются основы последующих психологических учений об ассоциациях. Для философского познания недостаточно, однако, обладать одной способностью восстанавливать в уме наши прежние мысли; для этого нужно также умение передавать их другим, чего мы достигаем, употребляя *знаки*. Разница между знаками и метками в том, что первые имеют значение для нас самих, вторые — для других. *Имя* есть, по Гоббсу, слово, произвольно выбранное в качестве метки. Имена, взятые в отдельности, суть метки; употребляемые же в определенном порядке, они выполняют функцию знаков. Имена относятся не только к существующим вещам, как «человек», «туча», «дождь», но и к тому, чего нет, как «будущее», или чего не было, нет и не будет, как «невозможно», «ничто».

Отсюда Гоббс делает очень важный вывод о том, что не нужно смешивать имена вещей с вещами. Реально существуют только вещи, а не их имена. Смешно и думать, говорит Гоббс, что кроме отдельных людей есть нечто другое, что мы называем «человек вообще». Универсальные имена ошибочно принимают за вещи, которые этими именами обозначаются. Между тем слово «универсальный», согласно Гоббсу, не обозначает «ни существующей в природе вещи, ни всплывающего в уме представления или образа, а является лишь именем имени»¹. Острие своей критики Гоббс направлял здесь против средневекового «реализма», в защиту номинализма; но с позиций механистического материализма он был не в силах правильно разрешить вопрос о соотношении между отдельным и общим. Утверждение Гоббса, что имена-понятия произвольны и являются продуктом соглашения людей, условными знаками и метками, — открывает лазейку для агностического размежевания вещей и понятий вещей.

Имена, взятые изолированно, еще не образуют философии. «...Первый шаг, как бы движение *одной* ноги», в ходе развития философии представляет собой суждение. «Переходя теперь к силлогизму, — продолжает Гоббс, — я прибавляю, как это требуется, движение *второй* ноги и *завершаю* первый шаг»².

Гоббс не сомневался в истинном существовании вещей и в истинности показаний наших чувств. Заблуждение не коренится ни в наших органах чувств, ни в вещах, которые мы воспринимаем. Определяя истину как «свойство не вещей, а суждений о них»³, Гоббс не оспаривал объективного существования вещей и возможность их объективного познания. Своим определением истины

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 17.

² Там же, стр. 33. (Курсив наш. — Ред.)

³ Там же, стр. 27.

он утверждал, что вещи сами по себе не могут быть ложными; ложными или истинными могут быть лишь наши идеи, понятия, суждения. Суждение об истинном и ложном связано с употреблением имен, речи. Вот почему истинность и ложность, по Гоббсу, присущи только человеку, а не животным.

После выяснения сущности философского познания, заключающегося, по Гоббсу, в рациональном мышлении, и характеристики математически-механистического метода Гоббс переходит к разделу своего учения, названному им «первой философией».

В решении основного вопроса философии Гоббс формулирует свою материалистическую концепцию. Первоначальное, основное есть *материя*, или *тело*. Тело не зависимо от нашего мышления. Оно есть вещь, существующая через самое себя и находящаяся вне нас, в силу чего мы обозначаем его также как *внешнее сущее*. Тело может быть познано как при помощи наших органов чувств, так и разумом.

Материя не создается и не исчезает. Временны, преходящи отдельные виды, формы материи; материя же как совокупность всех вещей вечна. Отвлекаясь от определенных предметов, можно путем употребления имен составить себе представление о материи вообще, чему соответствует так называемая *materia prima*, первоматерия. Но реально ничего не существует, кроме отдельных конкретных тел.

В своих «Возражениях на «Метафизические размышления» Декарта» Гоббс блестяще разбивает доводы знаменитого французского философа в пользу бытия бога. У человека нет и не может быть понятия о божественной субстанции. Субстанцию можно мыслить только как телесную, материальную субстанцию. Таким образом, «Гоббс уничтожил *теистические* предрассудки бэконовского материализма»¹.

Первое и необходимое свойство тела — занимать некоторое пространство и простирается вместе с ним. *Протяжение*, предупреждает Гоббс, не есть, однако, само протяженное тело. Мы знаем, далее, что тела меняют свои места. Эта *перемена* места, продолжает Гоббс, опять-таки не есть само движущееся тело. Тела могут сохранять свое место. Но и *покой* не есть само покоящееся тело. Протяжение, движение и покой суть акциденции тела. Акциденции «не находятся в своих субъектах, как часть в целом, или как объемлемое в объемлющем, или как отец семейства в своем доме»². Такие акциденции, как покой, движение, цвет, твердость и многие другие, беспрестанно исчезают и замещаются новыми; тела же продолжают существовать. Отсюда Гоббс заключает, что акциденция, кроме протяженности, которая носит неотъемлемый атрибутивный харак-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 158.

² Гоббс, Избранные сочинения, стр. 82.

тер, «есть форма, под которой тело нам представляется... есть способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе... Мы, следовательно, определяем акциденцию как форму нашего восприятия тела»¹.

Причина наших ощущений — внешний объект, тело, которое воздействует на наши органы восприятия. Это воздействие посредством нервов переносится внутрь организма, до мозга и сердца, возбуждая там сопротивление, противодействие. Этот внутренний импульс, направленный вовне, представляет нам нечто вне нас. «Вот это кажущееся (*seeming*), или этот призрак, люди называют *ощущением*»². Различным нашим впечатлениям соответствуют различные воздействия предметов на различные органы чувств. В отношении зрения «призраком» будет ощущение света и цвета, в отношении слуха — звук и т. д. Гоббс различает тело и то ощущение, которое оно вызывает в нас. Видимое солнце не есть то солнце, которое существует независимо от нас.

Учение Гоббса об акциденциях направлено против схоластического учения о качествах и против наивного реализма. Однако механистическая концепция философа приводит его к разрыву между ощущениями и их объектами, к ложному выводу о субъективности всех чувственных качеств.

К акциденциям Гоббс относит также пространство и время. Тело, рассуждает Гоббс, обладает реальным протяжением, или величиной, или, что то же, реальным пространством. Это последнее не зависит от сознания человека. Реальное пространство, воздействуя на нас, вызывает в нашем уме представление о себе. Это представление, или воображение, этот образ величины тела, в отличие от реального пространства, Гоббс называет «мнимым» пространством. Говоря о пространстве, заявляет Гоббс, «я всегда подразумеваю мнимое пространство»³. Пространству в этом смысле, по мнению Гоббса, не присуще объективное бытие, оно — результат нашего воображения. «Мнимое пространство есть акциденция сознания, величина же — акциденция тела, существующего вне сознания»⁴.

Аналогичным образом Гоббс решает и проблему времени. Движущееся тело, воздействуя на нас, возбуждает «в сознании представление о его движении, т. е. представление о теле, непрерывно меняющем свое место. Это представление, или этот образ, есть то, — говорит Гоббс, — что я называю временем... Необходимо также признать, — продолжает он, — что время существует не в вещах в себе вне нас, а только в мышлении нашего разума»⁵. «Исчер-

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 73.

² Гоббс, Левиафан, Соцэкгиз, 1936, стр. 40.

³ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 74.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 67.

пывающее определение времени должно поэтому гласить: время есть образ движения, поскольку мы в движении представляем себе «раньше» и «позже»¹.

Было бы ошибочным в суждениях Гоббса о времени и пространстве видеть идеалистическую концепцию феноменализма. Для феноменализма пространство и время — чисто субъективные формы чувственного созерцания. Гоббс же, называя пространство и время образами сознания, выводит их из реальной протяженности и реального движения материи. Реальная величина тела есть *причина* нашего образа пространства, реальное движение есть *причина* нашего образа времени. Больше того, протяженность реального тела составляет, по Гоббсу, объективное пространство, движение — объективное, математическое, время. Проводя резкую грань между субъективными формами пространства и времени, с одной стороны, и объективным протяжением и временем — с другой, Гоббс, однако, разрывает их единство, открывая этим лазейку идеализму.

Познание бытия вещи, основанное на *ощущении* и *воспоминании*, предшествует познанию причин вещей, которого мы достигаем при помощи *разума*. Если благодаря органам чувств мы прежде всего знакомимся с целостными вещами, то разумом мы впервые познаем части, из которых состоят вещи. Научное познание причинной обусловленности совершается через познание частей тела. Отсюда — первостепенное значение *анализа* в методологии Гоббса. «Поскольку универсалии содержатся в природе индивидуальных вещей, они должны быть познаны разумом, т. е. путем анализа»². Чтобы познать, например, квадрат, его следует разложить на линии, плоскости, углы. Чтобы иметь научное представление о золоте, необходимо разложить его на такие общие свойства, как твердость, тяжесть и т. д. Идя по этому пути, уверяет Гоббс, мы приходим в конце концов к тем элементам материи, познание причин которых дает нам исчерпывающее познание конкретных вещей. «Отсюда, — заявляет Гоббс, — мы выводим заключение, что метод познания универсальных понятий есть метод чисто аналитический»³.

Подобно тому как Бэкон требовал разложения тел на «простые натуры», или формы, Гоббс требовал разложения тел на их общие свойства. Однако, в отличие от Бэкона, Гоббс сводит материю к бескачественным элементам — линии, фигуре, величине, плоскости — и понимает движение материи чисто механически. Простое перемещение частиц материи — таков конечный пункт анализа Гоббса. У Гоббса «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 68.

² Там же, стр. 49.

³ Там же, стр. 50.

геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому, или математическому, движению...»¹

На основе анализа, расчленения тел на их простейшие элементы — точки, линии, поверхности, движения частиц — становится возможным *синтетическое* познание, выяснение того, как из движения точки получается линия, из движения линии — поверхность, «какие следствия получаются из сложения, умножения, вычитания и деления этих движений и какие фигуры и особенности отсюда возникают. Такого рода исследование составляет ту часть философии, которую мы называем геометрией»².

Геометрия — наука демонстративная, ее доказательства логически необходимы. Поскольку геометрия имеет дело с явлениями, которые мы можем производить, — так как причиной их являемся мы сами, проводя линии, чертя фигуры, — постольку наши знания о них предельно достоверны, очевидны. Геометрия должна быть признана образцом науки, познающей предметы из их причин путем правильной дедукции. К дедуктивным наукам, кроме геометрии, Гоббс относит политику и эстетику, так как их предметы также являются результатом человеческой деятельности, вследствие чего причины их доступны демонстративному познанию.

От геометрии Гоббс отличает науки, имеющие своим объектом явления природы, не зависящие от воли людей и существовавшие до человека и независимо от него. Здесь познание идет не от причин к возможным действиям, а, наоборот, от видимых следствий к возможным причинам. «Этот вид доказательства мы называем доказательством *a posteriori*, а науку, применяющую этот метод, мы называем физикой»³. Физика есть наука о явлениях или феноменах природы, она исходит «из явлений и действий природы, данных нам в чувственном созерцании»⁴. Опытное познание, по мнению Гоббса, ограничено. «...Ощущение и память дают нам лишь знание факта... наука является знанием связей и зависимостей фактов между собой»⁵, она основывается, согласно Гоббсу, только на разуме.

Разграничив геометрию, базирующуюся на разуме и являющуюся наукой дедуктивной, и физику, исходящую из опыта и являющуюся наукой индуктивной, Гоббс тщетно стремится преодолеть ограниченность каждой из них и создать систему, опирающуюся на единство рационального и чувственного познания. Однако вместо их единства у него получается лишь внешнее параллельное существование рационализма и эмпиризма. Когда Гоббс говорит о происхождении идей, об источниках познания, об употреблении имен, когда он борется против средневекового «реа-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

² Гоббс, Избранные сочинения, стр. 51.

³ Там же, стр. 179.

⁴ Там же, стр. 114.

⁵ Гоббс, Левиафан, стр. 62.

лизма», он выступает как номиналист, эмпирик. Когда же Гоббс рассуждает о природе научного познания причин, он делает скачок к ярко выраженному рационализму. В философском учении Гоббса нет перехода от чувственного познания к рациональному, от индукции к дедукции, от анализа к синтезу. Эти элементы совмещаются в системе Гоббса чисто механически. Путь к правильному разрешению вопроса ему закрывал механически-метафизический метод.

Соотношение физиологических и психических процессов в человеке Гоббс понимал вполне материалистически. Он решительно возражал Декарту, признававшему в человеке особую, независимую от телесного организма духовную субстанцию. Каждая деятельность necessarily имеет свой реальный и телесный субъект. Подобно тому как нельзя представить, например, прогулку без гуляющего, невозможно и мышление без мыслящего. Дух, разум, мышление также имеют своих носителей, которыми могут быть только телесные вещи. «...Предположение о материальности мыслящей субстанции, — писал Гоббс, — кажется мне более правильным, чем другое предположение, а именно, что она нематериальна»¹. Мыслит материя, телесный организм, а не какая-то отличная от него субстанция. Гоббс не согласен, однако, с теми учеными, «которые полагали, что все тела одарены способностью ощущать»². Мыслит, ощущает не всякий род материи.

В соответствии со своей механистической концепцией Гоббс утверждает, что ощущение есть движение внутри организма, порожденное внешним движением. Так, например, движение колокола приводит в движение воздух, движение воздуха в свою очередь возбуждает движение в ухе и далее в нервах, а последнее порождает движение в сердце и мозгу. Если мы хотим передать другим наши мысли, мы прибегаем к помощи движения языка. Учение Гоббса не оставляет места для существования чего-либо другого, кроме простого механического движения.

Механистически-материалистическое сведение сознания к движению приводит Гоббса к тому, что и самую *способность ощущения* он понимает как движение. Таким образом, проблема ощущения рассматривается Гоббсом в двух аспектах. Рассматривая ощущение в плоскости его отношения к *объекту* ощущения, Гоббс твердо придерживается материалистического признания первичности объективной реальности, но вследствие своего механицизма не проводит последовательно теории отражения. Рассматривая ощущение под углом зрения его отношения к *субъекту* ощущения, к ощущающему существу, Гоббс, последовательно проводя механистическое учение о субъективности качеств, приходит к признанию феноменальности самой способности ощущения, к отрицанию сознания как

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 145.

² Там же, стр. 117.

особого, качественно своеобразного свойства материи. «Из всех знакомых нам феноменов, или явлений, — пишет он, — самым замечательным является самый факт существования явлений»¹.

Если ощущение и мышление есть движение в мозгу, вызванное внешним воздействием, то вся эмоциональная жизнь человека, согласно Гоббсу, имеет своим источником движение в сердце. Движение, вызываемое ощущением в области сердца, либо помогает, либо препятствует совершающемуся там жизненному движению. В первом случае оно вызывает *удовольствие, наслаждение*, во втором — *неудовольствие, страдание*. В первом случае предметы вызывают в нас *влечение, расположение* к себе, во втором — *отвращение*. Предметы, таким образом, бывают *приятными* или *неприятными*. Одни мы любим, другие ненавидим. «Аффекты, или душевные пертурбации, суть виды вожделения или отвращения»².

Гоббс отрицал потусторонние, сверхъестественные нравственные нормы и законы. Он стоял на точке зрения натуралистической, эвдемонистической этики. Человек в своих действиях руководствуется личными, земными интересами; он стремится к тому, что приятно, и избегает того, что неприятно. «Благом» является все, к чему мы стремимся, «злом» — все то, чего мы избегаем. Предметы сами по себе ни добрые, ни злые. Они становятся таковыми в силу тех чувств, которые они вызывают в нас. Следовательно, «благо» и «зло» — понятия относительные, меняющие свое конкретное содержание. «...Природа блага и зла зависит от совокупности условий каждого данного момента»³. Волевые действия человека причинно обусловлены, детерминированы конкретными условиями окружающей его среды. Все наши поступки имеют свою необходимую причину. Движущая сила поведения людей — достижение жизненных благ.

Однако Гоббс не останавливался на позиции индивидуалистической и релятивистской этики. Он искал критерий всеобщих и обязательных нравственных норм. Основу таких норм он видел в государственном устройстве общества. Вне государственной организации, учил Гоббс, не может быть науки о морали, ибо вне государства нет масштаба, которым мы могли бы определить добродетель и порок. «Только в государстве существует всеобщий масштаб для добродетелей и пороков. И таковым масштабом могут поэтому служить лишь законы каждого государства»⁴. Правда, и законы различны в разное время и в разных государствах; однако каков бы ни был характер законов, подчинение им всегда и везде было добродетелью гражданина, а нарушение их — пороком. Таким образом, в праве Гоббс находит искомый моральный критерий. Безусловное повиновение власти есть высшее проявление нрав-

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 115.

² Там же, стр. 188.

³ Там же, стр. 182.

⁴ Там же, стр. 198.

ственности и добродетели. «Хорошими склонностями являются такие, которые способствуют совместной жизни людей в рамках государственной организации. Добрым характером, т. е. нравственно-добрым, является такой, благодаря которому государственная организация, раз образовавшаяся, лучше всего может сохраниться»¹. В этих словах перед нами лейтмотив социального учения Гоббса — защита сильной, авторитетной, абсолютной государственной власти и твердого, нерушимого права.

Свою теорию государства, подобно геометрии, Гоббс пытался строить строго дедуктивным путем. Рационалистический, дедуктивный характер той и другой науки, как было указано, Гоббс объяснял тем, что объекты обеих этих наук создаются людьми. Если человек есть «разумное и наиболее превосходное произведение природы»², то «великий *Левиафан*, который называется государством»³, есть самое могущественное из всех творений человека. Государство — не божественное, не сверхъестественное творение: оно создано людьми. Гоббс механистически сопоставляет государство как «искусственное тело» с человеком как «естественным телом». *Душа* государства — верховная власть, его *суставы* — судебные и исполнительные органы, *нервы* — награды и наказания, *память* — советники, *разум* — справедливость и законы, *здоровье* — гражданский мир, *болезнь* — смута, *смерть* — гражданская война⁴. Человек создал государство, послушавшись голоса своего разума. Поэтому и науку о государстве следует выводить на основе разума, путем последовательной дедукции.

Государству, по мнению Гоббса, предшествовало «естественное состояние» людей. Исходным пунктом философа служит положение о том, что все люди от природы равны в отношении как физических, так и умственных способностей. Из равенства способностей Гоббс выводит равенство надежд людей на достижение ими своих целей. «Естественное состояние» характеризуется «отсутствием собственности, отсутствием владения, отсутствием точного разграничения между *моим и твоим*»⁵. Так как все люди имеют одинаковые права на все и стремятся осуществить эти свои права, между ними неизбежно возникает борьба. В этой борьбе никого нельзя считать несправедливым, ибо каждый имеет право на все. Один по праву нападает, другой по праву защищается. Всеобщим принципом при «естественном состоянии» является «война всех против всех». Эта война не может прекратиться вследствие равенства сил сражающихся; она не может окончиться ничьей победой. Таким образом, всеобщее равенство, по мнению Гоббса, приводит к беспрестанной

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 199.

² Гоббс, *Левиафан*, стр. 37.

³ Там же.

⁴ См. там же, стр. 37 — 38.

⁵ Там же, стр. 116.

войне и непрекращающейся угрозе стать жертвой нападения. В противовес Аристотелю Гоббс утверждает, что человек по природе своей не общественен. «Человеческая жизнь, — пишет Гоббс, — может быть сравниваема с состязанием в беге... единственная цель и единственная награда каждого из участников, это — оказаться впереди своих конкурентов»¹.

В этике Гоббса и в его учении о государстве отражалось то состояние, которое царит в буржуазном обществе, основанном на конкуренции, взаимной вражде, ненависти, непрекращающейся борьбе и войнах, состоянии, при котором *homo homini lupus est* (человек человеку — волк). Гоббс не идеализировал это состояние, но в силу своего антиисторического подхода к социальным явлениям он ошибочно распространил состояние буржуазного общества на всю человеческую историю, изобразил его как «естественное состояние».

Однако Гоббс считал, что люди не злы по своей природе. Зло — не само стремление людей к удовлетворению своих потребностей, а то объективное положение, которое создается в итоге действия всех людей.

В результате войны всех против всех становится невозможной нормальная жизнь. В «естественном состоянии» всем одинаково угрожает опасность быть истребленными. Всеобщее равенство и всеобщая свобода превращаются в пустой звук. Равное право на жизнь порождает постоянный страх за жизнь. Страх смерти делает людей склонными к миру, а «разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению»². Результат такого соглашения и есть *государство*.

Таким образом, исходный пункт учения Гоббса о государстве *идеалистичен*. Не конкретные исторические условия развития общества, не возникновение частной собственности и классов и борьба их между собой создали государство, а страх и разум людей. Не стремление экономически господствующего класса держать в подчинении противостоящие ему классы породило государственную организацию; последняя, согласно Гоббсу, создана была разумным ограничением естественного права всех людей для достижения всеобщего мира. Гоббсу было чуждо понимание классовой природы государства. «И закон был принесен в мир не для какой другой цели, как только для того... чтобы они (люди.—*Ред.*) могли не вредить, а помогать друг другу...»³

Государство, согласно учению Гоббса, возникает тогда, когда на месте естественного права действует закон. «Гражданский закон» ограничивает «естественное право» в тех пределах, которые делают возможным мир между людьми. Закон этот Гоббс опреде-

¹ Гоббс, Избранные сочинения, стр. 257.

² Гоббс, Левиафан, стр. 117.

³ Там же, стр. 210.

ляет как *веле́ние разума* или *правовой разум*. Гоббс считает его вечным и неизменным.

Создавая государство, люди переносят принадлежащие им права или на одно лицо, что образует *монархию*, или на собрание представителей всех сословий, что образует *республику*, или, наконец, на собрание представителей определенного сословия, что образует *аристократию*. В силу того, что люди переносят свои права на государство, последнее обладает всеми правами, принадлежащими человеку в естественном состоянии. А так как права человека в естественном состоянии безграничны, то безграничны и права государства. Государственная власть есть *абсолютная* власть, подчинение которой должно быть *безусловным*. Только сильная, безраздельная, авторитетная власть может, по мнению Гоббса, окончательно упразднить «естественное состояние» всеобщей войны и водворить порядок, обеспечивающий всем безопасную жизнь. Для сохранения этого порядка государство должно располагать не только «мечом справедливости», но и «мечом войны».

«Вне государства — владычество страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, дикость, невежество, зверство, в государстве — владычество разума, мир, безопасность, блаженство, благолепие, общество, изысканность, знания, благосклонность»¹.

Одним из средств политического господства Гоббс считал религию. Религию Гоббс определяет как «страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством»². Основатели государства, «ставившие себе единственной целью держать народ в повиновении и в мире, везде заботились прежде всего о том, чтобы внушить народу веру, будто те наставления, которые они дали в отношении религии, не являются их собственным изобретением, а продиктованы каким-нибудь богом или духом, иначе говоря, внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем чтобы их законы могли быть легче всего приняты»³.

Лучшей формой государства Гоббс считает абсолютную монархию. Экономическое законодательство, рекомендуемое Гоббсом, показывает, что монархическое по форме государство он наполнял буржуазным содержанием. Три условия, полагает Гоббс, создают богатство граждан: произведения земли и воды, труд и бережливость. «...На них, — требует Гоббс, — обязаны правители распространять свои заботы»⁴. Для достижения первого условия полезны законы, благоприятствующие *земледелию* и *рыболовству*. Для достижения второго условия целесообразны такие мероприятия, которые возбуждают стремление к *искусству*, *мореплаванию*, «благодаря

¹ Гоббс, *Философские основания учения о гражданстве*, стр. 121—122.

² Гоббс, *Левифан*, стр. 69.

³ Там же, стр. 108.

⁴ Гоббс, *Философские основания учения о гражданстве*, стр. 161.

которому доставляются в государство произведения почти всего мира с затратой труда почти только на их покупку», к *механике*, «под которой я понимаю все занятия лучших ремесленников», и к *математическим наукам*, делающим понятным основы мореплавания и механики. Для достижения третьего условия—бережливости—Гоббс рекомендует законы, запрещающие неумеренное потребление пищи и одежды. Издание таких законов, по словам Гоббса, «относится к обязанности властителей»¹. Таким образом, монархия, обосновываемая Гоббсом, должна была расчистить путь для развития новых производительных сил капиталистического общества.

Подобно многим другим мыслителям эпохи буржуазных революций, Гоббс считал, что основанный на принципах его философии социально-политический строй сделает верховною властью разум и справедливость. Он писал о том, что «все обязанности правителей содержатся в одном положении: благо народа — верховный закон»². Он требовал, чтобы государство не только обеспечило безопасность каждого гражданина, но и стремилось к установлению «счастливой жизни»³. Однако то государство, к которому стремился Гоббс, не могло вывести людей из состояния вражды, конкуренции, всеобщей ненависти и войны. Буржуазное государство в интересах эксплуатирующего меньшинства общества узаконяло такое состояние.

Учение Гоббса о государстве, составляющее третий и последний раздел его механистически-материалистической философской системы, оказало огромное влияние на все последующие социологические теории идеологов буржуазной революции. Гоббс был одним из первых в ряду мыслителей, которые «...стали рассматривать государство человеческими глазами и выводили его законы из разума и опыта, а не из теологии»⁴.

Глава II

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII В.

1. ДЕКАРТ И КАРТЕЗИАНСТВО

Франция первой половины XVII в. переживала мучительный период первоначального накопления капитала. Совершался переход к более интенсивным формам эксплуатации крестьян. Шла экспроприация крестьянских земель. Новые формы эксплуатации переплетались с многочисленными феодальными повинностями. Сюда присоединялись еще бесконечные государственные налоги, усугуб-

¹ Гоббс, Философские основания учения о гражданине, стр. 161.

² Там же, стр. 153.

³ Там же.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 192—193.

ляемые хищничеством откупщиков. Длительные войны довершали разорение трудящегося населения.

От времени до времени по стране прокатывалась волна стихийных крестьянских бунтов и восстаний: в конце XVI в. — восстание «кроканов», в 30-х годах XVII в. — восстание нормандских крестьян, «босоногих».

Французское абсолютистское государство Генриха IV и Людовика XIII, защищая феодальные привилегии дворянства, в то же время противодействовало центробежным стремлениям феодалов и делало известные уступки экономическим требованиям растущей буржуазии. Буржуазия была еще не настолько зрела и сильна, чтобы ставить вопрос о полноте власти; она добивалась пока лишь большего влияния на политику государства. В Генеральных штатах 1614 г. «третье сословие» выступало еще не за уничтожение сословных привилегий, а лишь за их ограничение.

Военно-бюрократическая деспотия Ришелье и Мазарини, положительная историческая роль которой состояла в создании единого централизованного государства, привела к кратковременному союзу буржуазии и феодального дворянства, объединенных общей ненавистью к абсолютизму, хотя мотивы этой ненависти у них были диаметрально противоположными. В 1648 г. вспыхнуло восстание, известное под названием «Фронды». Пять лет длилась разорительная гражданская война, закончившаяся победой абсолютизма.

Монопольное господство в области идеологии принадлежало в этот период католицизму. Разгромив политические и военные центры протестантов-гугенотов, Ришелье по отношению к католикам вел политику приручения. Противодействуя притязаниям папы на политическое влияние во Франции, он стремился поставить дисциплинированную и централизованную организацию Ордена иезуитов на службу французскому абсолютизму. Вся идеологическая жизнь страны была отдана на откуп коварным иезуитским церковникам.

Духовным оружием французской буржуазии первой половины XVII в. было оппозиционное католическое течение *янсенистов*.

Центром французского янсенизма — течения, по своей социальной сущности и морально-политической направленности родственного английскому пуританизму, — было аббатство Пор-Рояль; виднейшими представителями — аббаты Арно и Сен-Сиран. Стержнем идеологии янсенизма была суровая проповедь этического ригоризма и обличение порочности и разнузданности общественных верхов и их адвокатов-иезуитов. Борьба между янсенистами и иезуитами не прекращается на протяжении всего XVII в.

Но основным руслом, по которому шло формирование и развитие идеологии дореволюционной буржуазии, было новое естествознание и основанная на нем антисхоластическая философия. Создателем ее был Декарт.

Великий французский мыслитель *Рене Декарт* родился в 1596 г. в семье чиновника в городке Ляэ (La Haye) на западе Франции, недалеко от Тура. Восьми лет Рене был отдан на обучение в иезуитскую коллегию Лафлеш, учрежденную Генрихом IV. По окончании школы начались годы странствований Декарта. Вступив в армию голландского принца Морица Нассауского, а затем в армию баварского короля, Декарт посетил Голландию и Германию и побывал в Швейцарии и Италии, «изучая великую книгу мира». Знакомство с голландским ученым И. Бекманом способствовало увлечению Декарта актуальными проблемами физики и математики. В годы странствий сформировалось убеждение Декарта в несостоятельности схоластической учености и в необходимости реформы науки. В 1628 г. в Париже, у кардинала Баньо, Декарт впервые публично высказал свои взгляды, встретившие сочувствие кардинала Берюлля.

В 1629 г. Декарт поселяется в Голландии — передовой капиталистической стране XVII в., где находили убежище от преследований и религиозной нетерпимости передовые мыслители разных стран. «Какое можно было бы избрать другое место в остальном мире, — писал Декарт в одном из своих писем, — где можно было бы так же легко, как здесь, найти все жизненные удобства, где можно было бы спать с меньшим беспокойством, где бы всегда были наготове армии для вашей охраны, где отравление, клевета, предательство были бы менее известны?...»¹

В Голландии Декарт целиком отдался научному исследованию и разработке своего философского учения. В 1628—1629 гг. им были изложены «Правила для руководства разума» — основоположения новой научной методологии.

В 1630—1633 гг. Декарт работает над «Трактатом о мире» — космологической системой, основанной на принципах механистического материализма. Известие об осуждении Галилея 23 июня 1633 г. было тяжелым ударом для Декарта. Гелиоцентрическое понимание мироздания было неотъемлемой частью его собственной космологии. «Я говорю откровенно, — писал Декарт своему другу Мерсенну, — что если учение о движении земли ложно, то ложны и все основания моей философии, потому что оно с очевидностью ими доказывается. И оно до такой степени связано со всеми частями моего трактата, что я не мог бы изъять его оттуда, не сделав остального совершенно негодным»². Декарт не видел возможности опубликовать трактат и готов был сжечь свои рукописи.

Однако после приступа отчаяния он вернулся к своим занятиям, и в 1637 г. в Лейдене вышло анонимно его первое произведение, послужившее крупнейшей вехой в истории науки и философии. Произведение это содержало «Диоптрику», «Метеоры» и

¹ *Декарт*, Письмо Ги де Бальзаку от 5 мая 1631 г.

² *Декарт*, Письмо Мерсенну от ноября 1633 г.

«Геометрию», которым предпослано было «Рассуждение о методе».

В своем голландском уединении Декарт не был оторван от научных исканий своих современников. Большая переписка, которую он вел с различными учеными и прежде всего со своим парижским другом Мерсенном, держала Декарта в курсе последних научных событий. Переписка эта, в которой он мог свободнее, чем в книгах, высказывать свои мнения, имеет огромное значение для изучения философии Декарта.



Декарт

В 1641 г. Декарт издал «Метафизические размышления», дающие метафизическое обоснование его учения. Три года спустя вышли в свет «Принципы философии», в которых учение Декарта в целом получает систематическое изложение.

Несмотря на все принятые меры предосторожности, работы Декарта навлекли на него преследования церковников. Не только французские отцы-иезуиты, но и голландские протестантские теологи обрушились на новое «еретическое» учение. В 1643 г. в Утрехте, а в 1647 г. в Лейдене была запрещена пропаганда картезианства и произведения Декарта были присуждены к сожжению рукою палача.

Для Декарта и его последователей в Голландии сложилась неблагоприятная обстановка. Он несколько раз ездил в Париж, предполагая возвратиться на родину, но неустойчивое политиче-

ское положение — «Фронда» 1648 г. — побудило его отказаться от этого намерения.

В 1649 г. из писем к жившей в голландском изгнании просвещенной пфальцской принцессе Елизавете сложился этический трактат Декарта о «Страстях души».

В конце того же года, по приглашению молодой шведской королевы Христины, Декарт отправился в Стокгольм, где вскоре простудился и умер (11 февраля 1650 г.).

Декарт был одним из творцов новой науки. Созданная им аналитическая геометрия, послужившая поворотным пунктом в развитии математики, и его вклад в развитие механики и оптики ставят его в ряд великих естествоиспытателей XVII в.

В своем учении о природе буржуазное мышление впервые обрело независимость от феодальной идеологии. Победное шествие новой, механистической физики, астрономии и математики наносило сокрушительные удары по перипатетической натурфилософии схоластиков и подкапывало устои феодальной идеологии.

Декарту принадлежит первая формулировка закона преломления света, данная им в «Диоптрике» 1637 г. Значение этого закона, устанавливающего постоянное отношение синуса угла падения луча к синусу угла его преломления, состоит в том, что здесь сделана первая попытка перехода от эмпирических поисков оптических линз, применение которых в телескопе сыграло решающую роль в новых астрономических открытиях, к теоретическому обоснованию механизма линзы, к рациональному выражению оптического закона.

В механике Декарту принадлежит заслуга провозглашения законов сохранения и инерции движения. Предложенная Декартом мера движения — произведение массы на скорость (mv) — была ограниченной и охватывала только простейшее механическое движение, но это не умаляет роли Декарта как предвестника закона сохранения энергии. То, что установленная Декартом мера движения, как и сформулированный им закон преломления света были вскоре оставлены позади дальнейшим развитием науки, не уменьшает их значения как относительных объективных истин, как необходимых ступеней в движении познания.

Новым в декартовом законе инерции было понятие инерции *движения* наряду с инерцией покоя. Это понятие было значительным шагом вперед от учения о первичности покоя к учению о покое как частном случае движения, ибо Декарт впервые поставил здесь вопрос о покое, как о прекращении движения, как о производном явлении, требующем нарушения инерции движения.

Наконец, гениальное открытие аналитической геометрии, основанное на понятии *переменной* величины, рассматривающей линии и фигуры в их становлении, вносило *движение* в математику, подготавливало диалектическое дифференциальное исчисление.

Создание аналитической геометрии имеет, однако, и другую сто-

рону, непосредственно связанную с самым существом всего картезианского понимания природы.

Революционная роль учения Декарта основывается прежде всего на том, что оно было первой *механистически-материалистической системой природы* нового времени. Феодално-схоластической картине мира Декарт противопоставил новое цельное миропонимание.

Краеугольным камнем картезианского понимания природы — «физики» Декарта — является учение о материальном единстве мира. Единая материальная субстанция не допускает рядом с собой в природе никакой другой материи и ничего нематериального. В отличие от атомистического материализма Декарт не признавал объективной реальности пустоты, пустого пространства. «Протяжение... составляющее пространство, совершенно тождественно с тем протяжением, которое составляет тела»¹.

У атомистов реальность пустоты обосновывалась признанием пустого пространства необходимым условием движения. Декарт, отбрасывая пустоту, вместе с тем заменяет атомистическую концепцию движения понятием *относительного* движения.

С точки зрения Декарта, немислимо движение *одного* тела или *одной* корпускулы, ибо всякое движение предполагает взаимодвижение, круговорот материи.

Учение об относительности движения является у Декарта оборотной стороной учения об относительности покоя. «В мире, — пишет он, — не встречается совершенно неподвижных точек»².

Круговорот движения материальных частиц принимает у Декарта характерную форму *вихревых* центробежных движений, лежащих в основе его космогонического учения. Все космические тела и система мироздания в целом возникают, согласно Декарту, на основе чисто механических процессов: в основе миробразования лежат вихреобразные потоки материи.

Вихревая теория Декарта покоится на его учении о строении материи, состоящей из троякого рода частиц, различающихся по величине и фигуре.

В результате трения друг о друга в процессе кругового движения первоначально однородные частицы материи дифференцируются на три вида: 1) дробные, бесконечно малые осколки, 2) обточенные, подвижные, шарообразные частицы и 3) большие, малоподвижные, обладающие гранями частицы. В процессе вихревого движения из этих трех видов материи образовались все тела видимого мира: «из первого — солнце и неподвижные звезды, из второго — небо, а из третьего — земля с планетами и кометами»³.

В своем космогоническом учении Декарт исходит из первоначального хаоса материи. Он убежден, что «сама природа может

¹ Декарт, Начала философии, ч. II, § 10.

² Там же, § 13.

³ Там же, ч. III, § 52.

распутать сложность хаоса»¹ и законы природы «были бы достаточны, чтобы заставить части материи распутаться и расположиться в весьма стройный порядок. Придя благодаря этим законам сама собою в порядок, материя наша приняла бы форму весьма совершенного мира...»² Декарт решительно отказывается от телеологии и допускает объяснение явлений природы исключительно на основе механической причинности.

Значение космогонической концепции Декарта не исчерпывается ее антирелигиозной направленностью. Она является предвестницей канто-лапласовской гипотезы — в ней содержится идея развития. Наряду с понятием *переменной величины*, введенным в аналитической геометрии Декарта, учение о том, что вселенная изменчива и имеет свою *историю*, является проблеском диалектической мысли, все значение которой могло быть оценено лишь два столетия спустя.

Физическое учение Декарта является *материалистическим*. «В своей *физике* Декарт приписывает материи самостоятельную творческую силу и *механическое* движение рассматривает как проявление жизни материи... В *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания»³.

Однако материализм картезианской физики непоследователен. Во-первых, признается сотворение материи богом. Во-вторых, движение признается внедренным в материю богом. В-третьих, психические процессы мышления и воли исключаются из материального единства природы; понятие души образует непреходимую границу для материалистической физики Декарта.

Материю и движение Декарт понимает *механистически*. Единственным атрибутом материи он признает *протяжение*, единственной формой движения — *перемещение*. Картезианское понимание природы не терпит иного качества, кроме протяжения, иного движения, кроме перемены места.

«Я совершенно открыто признаюсь, — пишет Декарт, — что мне неизвестна иная материя телесных вещей, как только всячески делимая, имеющая фигуру и движимая, иначе говоря, только та, которую геометры обозначают величинами...»⁴

Физика Декарта *сводит* качественное многообразие природы к количественно определяемым механическим отношениям, высшие формы движения — к механическому движению, все закономерности — к законам механики. «Я, — заявляет Декарт, — не усматриваю в телах ничего, кроме величины, фигуры и движения их частиц. Однако я хочу объяснить ими природу света, теплоты

¹ Декарт, Космогония, ГТТИ, 1934, стр. 165.

² Там же, стр. 163.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154.

⁴ Декарт, Начала философии, ч. II, § 64.

и всех других чувственных качеств, предполагая, что все эти качества находятся только в наших ощущениях, подобно шекотке или боли, а не в самих ощущаемых объектах, в которых нет ничего, кроме определенных фигур и движений, вызывающих ощущения, называемые нами светом, теплотой и пр.»¹

Для Декарта природа есть огромный механизм.

Принципы механицизма он распространяет и на понимание жизни. Живое существо для него — только автомат, подчиненный все тем же законам механики. Хотя Декарт и не осуществил свое намерение изложить в V и VI книгах «Принципов философии» новое учение о животных и человеке, однако сохранившиеся фрагменты дают достаточное основание считать Декарта одним из основоположников механистической физиологии. Механика мышц, нервов и кровообращения составляет предмет тщательного изучения Декарта. Механистическое понимание физиологических процессов он распространил также на восприятия (в частности в «Диоптрике» глаз рассматривается как оптическая линза и, соответственно, зрение — как механический процесс) и на память.

В области психофизиологии Декарт предвосхитил учение о рефлексорной дуге. В IV главе «Диоптрики», в «Принципах философии» и в «Страстях души» философ обстоятельно излагает свое понимание механизма связи раздражения органов чувств с мышечной реакцией. Связь эта осуществляется через посредство нервов, «которые, наподобие нитей, тянутся от мозга по всем прочим членам тела и скреплены с последним так, что нельзя прикоснуться ни к одной части человеческого тела, чтобы тем самым концы нерва, рассеянные по ней, не пришли в движение, а это движение передается другим окончаниям нерва, собирающимся в мозгу...»² В «Диоптрике» Декарт сравнивает нервы, через посредство которых осуществляется воздействие внешних предметов на мозг, с веревками, за один конец которых дергают, воздействуя на предмет, к которому прикреплен другой конец.

Декарт отдает себе отчет в роли центральной нервной системы в рефлексорном механизме. «Душа, — пишет он, — воспринимает все, свойственное телу в его отдельных членах, через нервы не в силу того, что они находятся в отдельных членах тела, но в силу того, что они помещаются в мозгу»³. Из мозга по нервным волокнам передается, в зависимости от характера раздражения, та или иная ответная мышечная реакция.

В позднейших работах, особенно в «Страстях души», сравнение нервного импульса с дерганием веревки уступает место учению о «животных духах», легчайших подвижных частицах материи, движущихся по нервным «трубкам».

¹ Декарт, Письмо Шаню от 26 февраля 1649 г.

² Декарт, Начала философии, ч. IV, § 189.

³ Там же, § 196.

Декарт не только предвосхитил понятие «рефлекса» вообще, ему принадлежит также гениальная догадка о том, что впоследствии вошло в науку под названием «условных рефлексов». «Полезно узнать здесь, — пишет он, — что хотя, как было уже сказано выше, каждое движение железы представляется по природе связанным с каждою из наших мыслей с самого начала нашей жизни, можно, однако, соединить эти движения с иными мыслями в силу привычки... Полезно также знать, что хотя движения как железы, так и «духов» мозга, представляющих душе различные предметы, будут связаны с теми движениями, которые вызывают в душе различные страсти, они могут, однако, силою привычки быть отделены от тех страстей и связаны с иными, совершенно отличными страстями...»¹ Весьма любопытны иллюстрации этого положения, приводимые Декартом: «Так, когда собака видит куропатку, она, естественно, побуждается бежать к ней; а когда собака слышит ружейный выстрел, этот шум, естественно, побуждает ее убегать. Но ведь дрессируют же обыкновенно лягавых собак таким образом, что вид куропатки удерживает их на месте, а шум, слышимый ими и обращенный к ним, заставляет их сбегаться»².

Великий русский физиолог И. П. Павлов не случайно установил у себя бьют французского философа.

Созданная Декартом классическая система механистического понимания природы была антитезой схоластического понимания с его «субстанциальными формами» и «скрытыми качествами». Физика Декарта противопоставила перипатетической натурфилософии учение о природе как движении материи. В течение двух столетий система Декарта служила основой и прообразом всех материалистических систем природы.

Материалистическая физика Декарта не выходит за пределы *простейшей* формы движения материи — механического движения. В этом — метафизическая ограниченность картезианского материалистического понимания природы. Физика Декарта была лишь первой ступенью в поступательном ходе научного мышления нового времени по пути познания многообразных форм движения материи.

Декарт не останавливается на сведениях всех явлений природы к протяжению и перемещению. Он доводит механистическую концепцию до логического предела.

Благодаря аналитической геометрии Декарт самые пространственные образы и величины сводит к алгебраическим отношениям. Геометрические фигуры, рассматриваемые в их отношении к декартовой (прямоугольной) системе координат, и линии, понимаемые как геометрическое место точек, позволяют выразить геометрические образы в алгебраических уравнениях, свести качественные особенности геометрических объектов к количествен-

¹ Декарт, Страсти души, ч. I, § 50.

² Там же.

ным отношениям. В этом алгебраическом обобщении геометрии Декарт делает, по сравнению со своей физикой, новый шаг по пути сведения качества к количеству.

Кульминационным пунктом механистически-материалистического сведения является идея «*mathesis universalis*» («всеобщей математики»), простирающейся на предметы всех других наук и изучающей всеобщий порядок или меру во всех объектах познания, независимо от того, «будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера»¹.

Система природы Декарта была бы невозможна без осознания им принципов новой научной методологии, без создания нового *учения о методе*, рожденного в борьбе механистически-материалистического естествознания против схоластического миропонимания.

В высокой оценке роли науки в человеческом обществе и в понимании решающего значения метода в науке Декарт продолжает линию Бэкона.

Уже самым фактом опубликования «Рассуждения о методе» на французском языке, а не на традиционном латинском Декарт демонстрирует свой разрыв со схоластической ученостью и поворот к новому кругу читателей.

Подобно Бэкону, Декарт подчеркивает практическое значение науки как орудия технического прогресса.

«...Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, светил, небес и других тел, окружающих нас, так же отчетливо, как мы знаем разные ремесла наших мастеров, мы будем в состоянии применять их таким же образом ко всякому делу, к которому они пригодны, и стать как бы господами и владетелями природы»², — такова цель, вдохновлявшая Декарта, как и Бэкона.

Сохранилось свидетельство о разработанном Декартом проекте мастерских, в которых физико-математические исследования и открытия должны были совершаться на основе производственного процесса в различных отраслях ремесленного труда³.

В выдвижении на первый план проблемы научного метода, в убеждении, что «приступать без него к научным занятиям скорее вредно, чем полезно»⁴, в ожесточенной критике старого силлогистического метода и в стремлении создать новый метод, неразрывно связанный с изучением природы, — во всем этом Декарт был продолжателем творца «Нового Органона».

Отличие Декарта от Бэкона заключается не только в том, что Декарт продолжает материалистическую линию лишь в пределах

¹ Декарт, Правила для руководства ума, Соцэкгиз, 1936, стр. 68.

² Декарт, Рассуждение о методе, «Новая Москва», 1925, стр. 96.

³ См. Декарт, Oeuvres, éd. Adam et Tannery, t. XI, p. 659.

⁴ Декарт, Правила для руководства ума, стр. 62.

своей *физики* и отступает от материализма в своей *метафизике*, но и в том, что в пределах самой *физики*, в отличие от экспериментально-индуктивной методологии Бэкона, методология Декарта основана на рационалистической дедукции. Первому послужило прообразом опытное естествознание, для второго методологическим прототипом были аналитическая геометрия и математическая физика.

Методология материалистической *физики* Декарта углубляет и односторонне развивает аналитические тенденции бэконовского материализма. «Расчленить и упростить», свести сложное к простому и затем, восходя ступень за ступенью, прийти к познанию сложного — таково основное правило метода Декарта.

Бэкон, основываясь на опытных, чувственных данных, доводит расчленение до простых, далее неразложимых чувственных качеств и лежащих в их основе «простых форм». Декарт, пользуясь методом рационалистической дедукции, разлагает чувственные качества и сводит их к механическим процессам. Бэкон, систематизируя наличный опытный материал, устанавливает 19 видов движения; Декарт растворяет все виды движения в едином механическом перемещении. «Я же знаю только одно движение»¹, — заявляет он.

Декарт отнюдь не противник опытного исследования. Напротив, опыт и эксперимент он считает необходимыми условиями познания. Но они не более как предварительные условия, предпосылки, подчиненные рационалистически-математическому мышлению.

Благодаря своему учению о методе Бэкон является родоначальником всей опытной науки нового времени. В методологии Декарта новое естествознание кристаллизуется в «рациональную механику». Механистическая фаза в развитии наук о природе обретает в методологии Декарта свою классическую форму.

Основоположения своего метода Декарт сформулировал в четырех правилах:

Первое правило: считать истинным лишь то, что с очевидностью познается мною таковым, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и принимать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что ни в коем случае не возбуждает во мне сомнения.

Второе правило: разделить каждое из рассматриваемых мною затруднений на столько частей, на сколько возможно и сколько требуется для лучшего их разрешения.

Третье: мыслить по порядку, начиная с предметов, наиболее простых и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных...

Четвертое правило: составлять повсюду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропустил»².

¹ Декарт, Космогония, стр. 169.

² Декарт, Рассуждение о методе, стр. 48.

За различием между рационализмом и эмпиризмом не следует упускать из виду общее тому и другому противопоставление рационализма иррационализму, разума — вере. Убеждение в мощи человеческого разума, идущее рука об руку с высвобождением из-под ига церковных авторитетов, составляет лейтмотив новой, буржуазно-революционной философии. Новая наука от интерпретации догматов перешла к познанию природы. Непогрешимость Аристотеля и «отцов церкви» сделалась непригодной в качестве критерия истины, ее заменил критерий ясности и отчетливости, «естественный свет разума» (*lumen naturalis*).

Критерий ясности и отчетливости, устанавливаемый первым правилом, подводит нас к вопросу о соотношении рационалистической дедукции и интуиции в методологии Декарта.

Рационалистическая дедукция, служащая методологической формой механицизма Декарта, не может идти из бесконечности. Она требует исходных пунктов, отправных, далее невыводимых положений. Эти отправные основоположения дедукции являются, согласно Декарту, интуитивными. В понятие интуиции Декарт не вкладывает никакого мистического, иррационалистического смысла. Напротив, интуиция для него — предел рациональности, максимум ясности и отчетливости, самоочевидности.

«Под *интуицией*, — гласит определение Декарта, — я разумею... понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция...»¹

Прообразом картезианской интуиции являются аксиомы геометрии. Из немногих самоочевидных для разума положений Декарт стремится дедуктивным путем вывести всю систему природы. Опыт и эксперимент служат необходимой опорой научного познания, но они имеют лишь вспомогательное значение.

Исходя из интуитивно-достоверных основоположений, двигаться по ступеням дедукции, руководствуясь критерием ясности и отчетливости, — таково требование методологии Декарта.

Возможно ли интуитивно-достоверное основоположение *метафизики*, которое отличалось бы абсолютной ясностью и отчетливостью, которое устояло бы против любого сомнения, поколебать которое не мог бы самый радикальный скепсис? Разрешение этого вопроса связывает методологию Декарта с его метафизикой. Ответ на этот вопрос должен разрешить проблему возможности создания рационалистической метафизики, построенной на основе методологических принципов, свойственных механистической физике.

¹ Декарт, Правила для руководства ума, стр. 57.

Исходное картезианское *сомнение* в достоверности познания носит методический, так сказать, тактический характер. Декарт хочет показать, что истины новой философии способны выдержать критерий, непосильный для перипатетиков. Картезианское сомнение — не скептицизм, а его противоположность, это — опробование, испытание его философии, демонстрация ее непоколебимости. Цель его — «сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину»¹. Декарт доказывает, что возможны такие метафизические истины, которые не разъедаются ржавчиной сомнения.

Ответ Декарта на вопрос об интуитивно-достоверных основоположениях метафизики неразрывным образом связан с дуалистическим признанием двух субстанций. Оторванный от материалистической почвы, рационализм Декарта преобразуется, принимает новый облик, становится орудием компромисса между новой наукой и религиозными требованиями. Метафизика Декарта, в отличие от его физики, носит компромиссный, половинчатый характер, старое переплетается в ней с новым, наука и религия взаимно ограничивают друг друга.

«Я мыслю» — таково суждение, которое, по мысли Декарта, является абсолютно неопровержимой истиной, преодолевающей самый радикальный скепсис и служащей исходной интуицией для метафизической дедукции. Невозможно отрицать истинность «я мыслю», ибо отрицание, сомнение — также формы мышления, и допущение их лишь обосновывает истинность «я мыслю».

Нельзя *мыслить*, что я не мыслю.

В «я мыслю» Декарт находит искомую интуицию, исходя из которой он пытается развернуть всю цепь своих метафизических размышлений.

Прежде всего на примере этой, признаваемой непреложной, истины он уясняет, что придает суждению его истинность: это — не что иное, как ясность и отчетливость, самоочевидность.

Руководствуясь этим критерием, Декарт делает второй шаг в своей метафизике. Он утверждает положение: «я мыслю, стало быть, я существую», т. е. от способности мышления переходит к субъекту, к носителю этой способности, к существу, которому присуща способность мышления.

Избрание не бытия, а мышления, не объекта, а субъекта исходным пунктом метафизики выражает идеалистическую тенденцию. Этот отход обозначается со всей определенностью в следующем тезисе картезианской метафизики: «я мыслю, следовательно, я — мыслящее существо», «мыслящая вещь». От мышления как свойства Декарт переходит к признанию реальности особой *субстанции*, атрибутом которой является мышление.

¹ Декарт, Рассуждение о методе, стр. 60.

Декарт делает здесь ложный вывод о том, что предмет, обладающий мышлением как свойством, есть нематериальный предмет, что мышление исключает в своем носителе другие свойства, — словом, что материя не может мыслить.

Уже следующий шаг дедукции Декарта обнаруживает, что путь, на который он вступил, заводит в тупик. От «я» как особой, мыслящей субстанции нет выхода к объективному миру, к «не-я». Из идеалистически понимаемого «я» нельзя дедуцировать не только физический мир, природу, но и другие «я».

Вместо того чтобы пересмотреть принятые им положения, отказаться от признания духовной субстанции и субъективного критерия истины, приведших его к абсурду солипсизма, Декарт пытается подпереть свою неустойчивую позицию теологическим костылем: он вводит в свою метафизику понятие бога. «Бог» должен вывести метафизику Декарта из тупика и обосновать переход от «я» к природе. Бог, который «не может быть обманщиком», должен гарантировать существование материальной действительности.

Но для того чтобы водворить бога в свою метафизику, Декарт должен, в соответствии с принятой им методологией, логически обосновать, что бог существует.

Для доказательства бытия божия Декарт обновляет «онтологическое доказательство», делая явную уступку схоластике, в борьбе с которой выросли его физика и методология.

Вместе с богом как первичной и бесконечной духовной субстанцией и душой как производной и конечной духовной субстанцией в метафизику Декарта входят и «врожденные идеи», изначально присущие душе.

Если своим учением о природе Декарт вошел в историю философии как классический представитель механистического материализма, как один из источников воинствующего французского материализма XVIII в., то своим учением о «врожденных идеях» он вошел в историю философии как противник материалистической теории познания. Учение о «врожденных идеях» на всем протяжении XVII—XVIII вв. служило орудием борьбы идеализма против материализма и заслуженно подвергалось энергичным нападкам со стороны всех представителей материалистической мысли.

Печать компромисса, выражающая незрелость, половинчатость французской буржуазной идеологии XVII в., лежит и на картезианском учении о *суждении*. Рационалистические мотивы переплетаются в нем с идеалистическим учением о свободе воли и с теологическим принципом божественной благодати.

Согласно этому учению, источником заблуждения не может быть разум сам по себе. Заблуждение есть продукт злоупотребления человеком присущей ему бесконечно свободной воли. Заблуждение, согласно Декарту, возникает вследствие того, что в акте суждения бесконечно свободная воля переступает границы конечного

человеческого разума, выносит суждения, лишённые разумного основания.

Рационалистическая мысль обволакивается в этом учении Декарта в плотную теологическую оболочку рассуждений о благодати бога, одарившего человека бесконечной волей.

Глубокая трещина раздваивает метафизику Декарта: признание двух, независимых друг от друга, субстанций — материальной и духовной, протяженной и мыслящей.

В отличие от материалистической физики Декарта, его метафизика *дуалистична*. Обе субстанции взаимно несводимы, более того, они несоизмеримы: тело не может действовать на душу, и обратно, ибо между протяженной и мыслящей субстанциями немыслимы «точки соприкосновения», связь и взаимодействие. Тело не может мыслить, душа не причастна атрибуту протяжения.

Картезианский дуализм, дойдя до психофизической проблемы, неминуемо заходит в тупик. Проблема человека как единства тела и души таит в себе неизбежный крах картезианского учения о двух субстанциях.

Декарт не мог отказаться от разрешения вопроса о связи души и тела. Объяснение ощущений, эмоций, аффектов, произвольных движений требовало признания этой связи. Между тем основоположения дуалистической метафизики эту связь исключали.

В ряде своих писем Декарт бьется над неразрешимой задачей сочетать свой дуализм с единством человека. В одном из них он признается, что связь души и тела не может быть постигнута разумом, хотя она непреложно утверждается опытом. В другом — он пытается применить к соотношению тела и души понятия материи и силы, т. е. вводит понятие, которое сам он неоднократно отвергал как псевдонаучное. Наконец, Декарт делает попытку обойти эту проблему, поместив душу в шишковидную железу мозга и обусловив связь ее с телом колебаниями, которым подвергается эта железа. Несостоятельность такого решения очевидна. Метафизика Декарта не терпит локализации души, поскольку она «по природе не имеет никакого отношения ни к пространству, ни к размерам и качеству материи, составляющей тело»¹.

Бессилие Декарта перед разрешением психофизической проблемы наглядно показывает несостоятельность дуалистической основы его метафизики. Перед картезианством открываются два пути: путь критики дуалистической метафизики справа, растворения материальной субстанции в субстанции духовной, и путь критики дуализма слева, с позиции материализма, с позиции, обоснованной в физике самого Декарта.

Развитие картезианства представляет собой яркую картину борьбы между сторонниками материалистической и идеалистической

¹ Декарт, Страсти души, ч. I, § 30.

перестройки дуалистического учения, между сторонниками двух лагерей в философии.

Величайшей исторической заслугой Декарта является создание новой, антисхоластической, *механистически-материалистической физики*.

Механистически-материалистическая физика — наиболее передовая, непосредственно связанная с научной революцией XVI—XVII вв., наиболее эмансипированная от религиозных предрассудков часть системы Декарта. Его рационалистическая методология направлена против слепой веры, против мертвой догмы, против средневековой рутины.

Метафизика Декарта, при всей своей теологической связанности, поставила перед последующей философией ряд плодотворных проблем, послуживших отправным пунктом новых исканий и достижений.

Учение Декарта открыло широкую полосу расцвета философии революционной буржуазии.

Картезианство быстро распространилось и приобрело многочисленных приверженцев не только во Франции и в Голландии, но и в Англии, Германии, Италии. Картезианский механицизм и рационализм стали знаменем в борьбе идеологов растущей буржуазии против реакционной церковно-перипатетической догматики. Церковники злобно обрушились на картезианство. В многочисленных памфлетах они инкриминировали картезианцам измену христианскому вероучению и травили их как еретиков и безбожников. Протестантские синоды соревнуются с иезуитами в преследовании нового учения. Ордонаансами 60—70-х годов запрещается преподавание учения Декарта в Париже. Уже до этого картезианство становится запретным учением в ряде голландских городов. 20 ноября 1663 г. произведения Декарта включаются папой в «Индекс запретных книг». Но никакие преследования и запреты не могут уничтожить идеологическое явление, имеющее глубокие, жизненные, исторические корни. Картезианство, преодолевая препятствия, получает все большее распространение и влияние.

Комплекс философских и естественнонаучных теорий второй половины XVII в., носящий название картезианства, является далеко не однородным и отнюдь не ограничивается воспроизведением и популяризацией учения самого Декарта. Под «картезианством» разумеют не только различные, но и прямо противоположные, борющиеся друг с другом философские учения. Такая возможность коренилась в наличии противоположных тенденций в половинчатой, дуалистической метафизике Декарта. Опираясь на различные стороны его учения, последователи Декарта создали новые разновидности как материалистических, так и идеалистических воззрений.

Переработка учения Декарта в *идеалистическом* направлении шла в основном по линии «оппортунизма», виднейшими пред-

ставителями которого были Клауберг, Делафорж, Кордемуа, Гейлинкс и Мальбранш. Философией последнего завершается преобразование картезианства в законченное идеалистическое учение.

Исходным пунктом идеалистической переработки философии Декарта послужило его учение о взаимоотношении души и тела. Несостоятельность предложенной Декартом формулы взаимодействия души и тела бросалась в глаза и наглядно демонстрировала тупик, в который заводит дуалистическое учение о протяженной и мыслящей субстанциях. Окказионализм, отправляясь от дуалистической концепции, в своем развитии все более отходит от нее, сводит на-нет материальную субстанцию и приходит к законченно идеалистической концепции.

Уже в работах немецкого философа *Иоганна Клауберга* (1622—1665), опубликованных в 50-х годах XVII в. («*Defensio Cartesii*» — «Защита Декарта», «*Logica vetus et nova*» — «Старая и новая логика» и др.), намечено основное положение окказионализма. Клауберг углубляет дуалистическую пропасть между телом и душой и подчеркивает невозможность взаимодействия между ними. Из невозможности *рационального* объяснения связи души и тела Клауберг делает вывод об *иррациональной* основе их связи: действительной причиной актов души является не телесное воздействие, а воля божья. Телесные движения не могут служить причинами душевных процессов: они служат для них лишь поводом (*occasio*). В соответствии с этим Клауберг усиливает платоническую тенденцию картезианского учения об идеях: тела не порождают идей в душе, а лишь дают душе повод извлечь врожденные ей идеи.

У французского врача *Луи Делафоржа* идеалистическая трансформация картезианского дуализма намечается более отчетливо. Его «*Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de mr. Descartes*» («Трактат о человеческой душе, ее способностях и функциях и о ее связи с телом, согласно принципам Декарта», 1664) является, в сущности, критикой материалистической физики Декарта с точки зрения идеалистической стороны его же учений.

Делафорж не довольствуется доказательством невозможности воздействия тела на душу: он пытается доказать, что в равной мере необъяснимо и воздействие одного тела на другое. Согласно Делафоржу, тело не может быть причиной не только душевных, но и телесных движений, ибо тело, по идее своей, не включает в себе движущей силы, оно не может быть причиной какого бы то ни было действия. Делафорж основывается на картезианском определении тела как *протяженной* субстанции; активность, действительность, движение не содержатся в самом понятии тела. Делафорж превращает материальную субстанцию в инертную, пассивную. Единственной движущей силой как в отношениях между обеими субстанциями, так и в пределах каждой отдельной

субстанции является, согласно Делафоржу, бог. Таким образом, в его учении, в отличие от Декарта, материя перестает быть единственным основанием бытия и познания также и в *границах физики*.

Окказионализм примкнул к метафизике Декарта в противоположность его физике.

Эта линия проводится и в учении парижского адвоката (впоследствии королевского советника и наставника принца) *Жеро де Кордемуа* (1620—1684).

В своей работе «*Discernement du corps et de l'âme*» («Различие души и тела», 1666) Кордемуа переходит от критики психофизической причинной связи к отрицанию естественной, физической, материальной причинности вообще; от признания иррациональности психофизического взаимодействия он переходит к признанию иррациональной основы всякой связи, действия, движения.

Учение Кордемуа коренным образом расходится со взглядами Декарта в понимании причинности и закономерности в природе. В противоположность Декарту окказионализм *не* приписывает материи самостоятельной творческой силы и механическое движение *не* рассматривает как проявление жизни материи.

Еще более отчетливо проводится идеалистическая ревизия учения Декарта в работах *Арнольда Гейлинкса* (1625—1669). Суммируя и развивая окказионалистическую концепцию причинности, Гейлинкс подчеркивает также ее гносеологическую сторону. В отличие от Декарта он отрицает физические причины не только идей, но и ощущений. «Идеи» для Гейлинкса — не адекватное познание разумом объективной действительности, какими они были для Декарта, а лишь познание разумом своих собственных модусов, проявлений самого разума. Соответствие физиологических и психических актов Гейлинкс (как и Кордемуа) поясняет примером двух часовых механизмов: ход их совпадает не в силу причинной связи между ними, а благодаря тому, что они заведены одним и тем же мастером. Мастером, устанавливающим связь и единство в природе, является, согласно окказионалистам, бог.

Своего завершения окказионализм достиг в философии *Николая Мальбранша* (1638—1715). Его «*De la recherche de la vérité*» («О разыскании истины», 1674—1675), как и другие его работы, окончательно превращает картезианство из прогрессивного учения о рациональном методе научного познания природы в реакционное поповское учение, острием своим обращенное против материалистической и атеистической сущности новой науки.

Мальбранш, как и все окказионалисты, отрицает естественную связь физических и психических актов. Соответствие этих актов основывается, по его мнению, на божьей воле. «Это он (бог) пожелал, чтобы моя рука совершила движение в тот момент, когда сам я этого желаю...» — пишет Мальбранш. «Это он пожелал,

чтобы я испытал определенные чувства, эмоции, когда в моем мозгу возникают определенные следы... Словом, это он пожелал и постоянно этого желает, чтобы модальности души и тела взаимно соответствовали друг другу»¹.

Естественная причинная зависимость изгоняется Мальбраншем также из физики: он отрицает необходимость, присущую самой природе. «Очевидно, — пишет он, — что все тела, большие и малые, не имеют возможности двигаться сами собой. Гора, дом, камень, песчинка, словом, самое незначительное и самое большое, какое только можно представить себе, тело лишено подобной силы... Движущая сила тел, значит, не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля божья... Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы...»²

Мальбранш не скрывает, что целью окказионалистского учения о причинности является борьба против атеистических выводов, вытекающих из новой науки. «Эта новая философия (т. е. философия Мальбранша. — *Ред.*), — по его словам, — ниспровергает все доводы вольнодумцев, установив свой самый высший принцип, совершенно согласный с первым принципом христианской религии... Как религия говорит нам, что есть только один истинный бог, так эта философия заставляет нас признать, что есть только одна действительная причина»³.

Если действительной причиной движения тел и вообще всех связей и взаимодействий в природе признается сверхъестественная сила, то и *прекращение* движения, покой должен рассматриваться как результат сверхъестественного вмешательства. Мальбранш не останавливается перед таким выводом: он признает, что «покой тела есть не что иное, как непрерывное творение его в одном и том же месте»⁴.

Мальбранш не довольствуется отрицанием материальных причин. Чтобы окончательно расправиться с материалистической стороной учения Декарта, он дематериализует самое *протяжение*. Из атрибута материи протяжение превращается Мальбраншем в *идею* протяжения. Объектом научного познания является, согласно Мальбраншу, «идеальная, нематериальная, интеллигибельная протяженность»⁵.

Таким образом, за отрывом *причинности* от материи у Мальбранша следует отрыв *протяжения* от материи, после чего «материя» окончательно превращается у него в пустое слово и картезианский дуализм сменяется идеализмом и теологией. О своей ненависти к материализму Мальбранш говорит с полной ясностью: «Я пред-

¹ Мальбранш, *Entretiens sur la métaphysique*, t. VIII, p. 13.

² Мальбранш, *Разыскания истины*, т. II, 1906, стр. 320.

³ Там же, стр. 326.

⁴ Мальбранш, *Entretiens sur la métaphysique*, t. VIII, p. 62.

⁵ Там же, т. I, p. 8.

почту, чтобы говорили, что я галлюцинирую (qu'on m'appelle visionnaire)... чем соглашусь, что тела способны меня просвещать»¹.

Всякое познание превращается Мальбраншем в «видение в боге». «Идея» из образа вещи превращается в образ божественной деятельности. Действительный, материальный мир, природа, объявляется вторичным, производным, миром явлений. По Мальбраншу, за видимым механизмом природы кроется божественный разум, за физической закономерностью — божественная воля.

Взгляды Мальбранша на отношение науки к религии коренным образом отличны от взглядов Декарта. Для Мальбранша «религия есть истинная философия»². Все его учение имеет целью обкарпать новую науку, заглушить материалистические и атеистические выводы механистического естествознания.

Формально Мальбранш основывается на учении Декарта: превозносит критерий ясности и отчетливости и восхваляет механистическую физику. В самый окказионализм и даже в теологию он якобы вносит рационалистическую струю: бог воздействует у него на природу не путем частных, многократных актов, а путем всеобщих принципов; произвол бога он ограничивает тем, что бог *не может желать* того, что противно разумной необходимости.

Но *по существу* картезианский механицизм и рационализм превращаются Мальбраншем в их собственную противоположность. Мальбранш исходит из них только для того, чтобы подорвать их *изнутри*. Учение Мальбранша лишь по видимости является картезианским, на самом деле оно есть *антикартезианское* учение — философия, враждебная духу и смыслу теории Декарта.

В XIV «Метафизической беседе» Мальбранш раскрывает свой философский замысел: возникла новая наука и новая философия, основанная на разуме, а не на авторитете «священного писания» и Фомы Аквинского. Новая философия подорвала доверие к перипатетическому обоснованию христианской религии. Приходится считаться с совершившимся фактом: нельзя отбрасывать новую науку, надо попытаться ее приручить, поставить ее на службу религии, «утилизировать свет разума для обоснования истинности догматов». «Если мы, — пишет Мальбранш, — предоставим его (свет разума. — *Ред.*) врагам веры, то будем вынуждены замолчать и ославимся, как невежи. Тот, на чьей стороне разум, владеет мощным оружием для завоевания господства над умами»³.

Подобно тому как Августин воспользовался учением Платона, а Фома — учением Аристотеля для защиты христианства, заявляет Мальбранш в предисловии к «Conversations chrétiennes», так и мы должны поставить учение Декарта на службу пропаганде христианства среди наших современников.

¹ Мальбранш, X-e Eclaircissement à la Recherche de la vérité.

² Мальбранш, Traité de morale, II, p. 11.

³ Мальбранш, Entretiens sur la métaphysique, t. XIV.

Тем самым Мальбранш предает естествознание фидеизму.

Замысел Мальбранша не был оценен по достоинству «князьями церкви». Для католических попов философия Мальбранша, порывавшая с перипатетизмом и вносявшая новые веяния в теологию, была недопустимой ересью. Сочинения этого ревнителя христианской религии, врага атеизма и материализма, были папской курьерей... включены в «Индекс запретных книг» (в 1690, 1709 и 1714 гг.). Лишь впоследствии идеализм и поповщина воздали должное Мальбраншу, широко используя его учение для борьбы с наукой и материализмом.

Отличным от Мальбранша путем пошел другой апологет христианства, *Блез Паскаль* (1623—1662). В юности это был выдающийся представитель новой науки: его «Трактат о конических сечениях», написанный им в шестнадцатилетнем возрасте; его, инспирированный лично Декартом, блестящий эксперимент на горе Пюи-де-Дом, установивший зависимость высоты ртутного столба от атмосферного давления и наглядно опровергший перипатетическую «боязнь пустоты» (*horror vacui*); его работы по теории вероятности — вписали новые страницы в механику и математику. Но вскоре Паскаля-ученого сменяет Паскаль-религиозный фанатик, затворник янсенистского аббатства Пор-Рояль, автор религиозно-философских работ.

В своей апологии христианства Паскаль, в отличие от Мальбранша, проводит резкое противопоставление веры и знания, философии и религии. Дуализм души и тела Паскаль трактует в смысле противопоставления ничтожности тела величию души, основывая на этом свою религиозно-аскетическую мораль.

Не для того, однако, Паскаль восхваляет духовную сторону человека, чтобы превознести мощь человеческого разума. Напротив, вслед за принижением физической, земной жизни Паскаль всячески подчеркивает ограниченность и беспомощность человеческого разума. Скептицизм, которым проникнуты «Мысли» Паскаля, направлен не против церковных авторитетов и косной схоластической традиции, а против науки и рационального познания. «Все попытки разума, — пишет он, — оканчиваются тем, что он сознает, что есть бесконечное число вещей, превышающих его понимание. Если он не доходит до этого сознания, то это означает только, что он слаб»¹.

В отличие от картезианского «сомнения», расчищающего путь рациональному, не зависимому от церковных догм, познанию, скепсис Паскаля подрывает доверие к научному мышлению и подготавливает почву для проповеди христианства. «Нужно, — гласит один из его афоризмов, — высказаться и против тех, которые слишком углубляются в науки (Декарт)»².

¹ Паскаль, Мысли, рус. пер., 1888, стр. 139.

² Там же, стр. 238.

Человек слаб и ничтожен, стало быть, он должен обратиться за помощью к богу; разум его ограничен и бессилен, стало быть, ему следует обратиться к вере — таков стержень философии Паскаля. Замысел его с большой ясностью запечатлен в сохранившемся наброске плана работ Паскаля. «Первая часть: ничтожество человека без бога. Вторая часть: счастье человека с богом. Другими словами — первая часть: природа испорчена (основываться на самой природе). Вторая часть: есть восстановитель (основываться на священном писании)»¹.

Попыткам правых картезианцев рационалистически обосновать христианскую веру Паскаль противопоставил покоящуюся на скепсисе и основывающуюся на чувстве защиту христианства.

Большое значение в свое время имели выпущенные Паскалем в 1656—1657 гг. анонимно «Письма к провинциалу». «Письма» — блестящий памфлет против морали и политики иезуитов, написанный с позиций янсенизма.

Линии идеалистической переработки картезианства противостоит линия пропагандистов и продолжателей прогрессивных тенденций картезианской философии, примкнувших к его физике и методологии. Воззрения их далеко не однородны. Единым фронтом выступая против критики Мальбраншем картезианского дуализма справа, они резко расходятся в своей аргументации. Одни из них, как Арно, защищают дуализм Декарта и стараются совместить его с католическими догмами; в центре интересов других (Рого и Режи) — механистическая физика, экспериментальному обоснованию и разработке которой посвящены их исследования; третьи, как Фонтенель, Беккер, делают антирелигиозные выводы из учения Декарта; наконец, де Руа, примкнув к физике Декарта, подвергает его метафизику критике слева, смыкаясь с материалистической линией Гоббса и Гассенди.

Антуан Арно (1612—1694), крупнейший идеолог французского янсенизма, занимал в вопросе об отношении науки к религии позицию, отличную от позиции его собрата по аббатству Пор-Рояль — Паскаля. Есть, учит Арно, два пути постижения истины: путь разума и путь веры. Разум — надежный источник истины в «науках человеческих, чисто человеческих»².

Основанные на разуме суждения могут обладать непререкаемой достоверностью, и «нужно быть безумным, чтобы им не верить»³. В качестве примера таких непреложных истин Арно язвительно приводит признание существования «антиподов» (как известно, отвергнутое церковью). С другой стороны, церковные авторитеты могут заблуждаться, ибо и они — только люди. Арно считает, что системы разума могут быть согласованы с правильно понятыми истинами веры.

¹ Паскаль, Мысли, стр. 188.

² Арно, La logique ou l'art de penser, t. IV, p. 12.

³ Там же.

Большой заслугой Арно в пропаганде научного мышления является написанный им в 1662 г. совместно с Николем курс логики «La logique ou l'art de penser» («Логика, или искусство мыслить»). По этому, известному под именем «Логики Пор-Рояля», пособию изучали логику многие поколения французов.

«Искусство мыслить» — систематическая разработка методологических принципов, изложенных в четырех известных правилах «Рассуждения о методе» Декарта. «Синтетической» логике *доказательства* перипатетиков здесь противопоставляется «аналитическая» логика *исследования*, прообразом которой служит математическое мышление. Признавая независимую от мышления объективную реальность и понимая, что истинность идей заключается в правильном отражении вещей, Арно, следуя Декарту, придерживается рационалистической теории познания и выступает против сенсуалистического учения. В вопросе о душе и теле он остается на дуалистической позиции, резко разделяя субстанцию протяженную и субстанцию мыслящую.

В 1683 г. Арно опубликовал направленный против Мальбранша «Traité des vrais et des fausses idées» («Трактат об истинных и ложных идеях»), положивший начало многолетней полемике об идеалистической концепции «видения в божестве». В этой полемике Арно отвергает концепцию «интеллигибельного протяжения» и защищает против Мальбранша картезианское понимание истинных идей как модусов мышления, *представляющих реальные вещи*, находящиеся вне мышления.

В отличие от Арно, Жак Рого (1620—1672) посвятил свою научную деятельность пропаганде *физики* Декарта. Его «Traité de physique» («Трактат о физике», 1671) имел большой успех и получил широкое распространение. Не меньшее значение имела и его устная пропаганда картезианской физики: на лекциях, в которых Рого сообщал о своих многочисленных экспериментальных работах, обосновывающих учение Декарта, и на своих «средах» — приемах на дому, собиравших многочисленных посетителей.

Дальнейшее развитие картезианской физики и систематическая разработка философского учения Декарта в целом составляют заслугу ученика Рого — Пьера-Сильвена Режи (1632—1707). Основное произведение Режи — «Cours de philosophie ou système général selon les principes de mr. Descartes» («Полный курс философии или всеобщая система, согласно принципам Декарта») — вышло в 1690 г.

В 1693—1694 гг. Режи опубликовал в «Journal des Savants» несколько статей, направленных против идеализма Мальбранша.

В развитии Режи картезианских идей явно намечается материалистическая и сенсуалистическая тенденция.

В противоположность идеалистическому искажению картезианства Гейлинксом и Мальбраншем, Режи сохраняет и углубляет учение Декарта об идеях как отражениях объективно ре-

альных вещей. Согласно Режи, наши идеи предполагают реальные вещи, существующие вне нашего сознания. Эти вещи служат причиной и физическим прообразом (*causes exemplaires*) идей. Все идеи, в том числе и наиболее абстрактные, имеют свой физический прообраз. Каждая *простая* идея necessarily предполагает некоторый реальный объект, которому она полностью соответствует. Идее протяжения предшествует реальное протяжение. Отступая от метафизики Декарта, Режи считает тело не менее достоверным объектом познания, чем душу. Подобно тому, говорит Режи, как познание каждого модуса души убеждает нас в существовании мыслящей субстанции, познание каждого модуса протяжения непременно убеждает нас в существовании тел.

Режи не останавливается перед теоретико-познавательными выводами, следующими из признания первичности вещей по отношению к идеям вещей. Вечные идеи он отрицает на основании того, что не существует вечных вещей. «Врожденные идеи» сохраняются в его системе только словесно. Поскольку Режи считает *все* идеи продуктом единения души с телом, он не допускает идей, присущих душе до ее единения с телом. «Врожденные идеи» Режи понимает как постоянные идеи, сопутствующие *всякому* познанию. Эти идеи выражают то *общее*, которое заключено в восприятии всех единичных вещей. Такова, например, согласно Режи, идея протяжения.

В отличие от Арно, подчеркнувшего антисенсуалистические элементы картезианства, Режи внес в картезианство сенсуалистическую струю, приблизив его этим к материализму Гоббса и Гассенди. «Утверждения современных философов,—писал Режи,—будто в разуме может находиться то, что не прошло через чувства, лишены основания. Нет ничего не только в разуме, но и в душе вообще, что не прошло бы, прямо или косвенно, через чувства. Врожденные идеи не составляют исключения».

Тем не менее в решающем вопросе о связи души и тела Режи не вступил на путь материализма, оставшись на дуалистической позиции. На вопрос о характере взаимосвязи обеих признаваемых им субстанций Режи давал половинчатый ответ, прикрывавший неразрешимые для дуализма трудности. По мнению Режи, душа и тело воздействуют друг на друга не как действующие причины (что исключается дуализмом), но и не как окказиональные причины (что исключается рационализмом), а как нечто среднее между тем и другим — как «вторичные причины». Разумеется, это было не новым решением проблемы, а новым уклонением от нее.

Талантливым пропагандистом картезианской физики был неприменный секретарь французской Академии наук *Бернар де Фонтенель* (1657—1757). С блестящим стилистическим мастерством Фонтенель разъяснял и защищал принципы нового научного мышления, провозглашенные Декартом.

Предисловие Фонтенеля к «Истории Академии наук» является гимном новой науке, апологией научного прогресса, научных открытий и изобретений. В духе Бэкона и Декарта он подчеркивает практическое значение науки. Наше познание природы и основанное на нем овладение силами природы непрестанно растут; благодаря науке человечество совершает подлинные чудеса. «Изобретение новых, быстро действующих машин, облегчающих и сокращающих человеческий труд приемов, сочетание различных сил и материалов, создающих новые полезные продукты, пригодные для потребления, и увеличение таким путем наших богатств, т. е. вещей, служащих улучшению нашего благосостояния...», — такова, согласно Фонтенелю, цель научного познания.

В «Беседах о множестве миров» (1686) Фонтенель в изящной и остроумной форме излагает принципы картезианской механики, теорию вихрей, гелиоцентрическую систему. Учение о множественности миров он направляет против телеологического образа мышления.

Фонтенель остался ревностным поборником механистически-геометрического мышления до конца своей долгой жизни. В 95-летнем возрасте, спустя целый век после смерти Декарта, Фонтенель опубликовал свою «Теорию картезианских вихрей» (1752).

Фонтенель подвергает картезианскую теорию познания критике слева. Он отвергает врожденные идеи и склоняется к сенсуализму. Идею бесконечности, которая Декартом признается врожденной и служит ему для обоснования «бытия божия», Фонтенель считает возникшей из опыта, как и все другие идеи. Идея бесконечного возникает, по мнению Фонтенеля, как производная по отношению к конечным вещам.

С большой ясностью и убедительностью выступил Фонтенель против идеализма Мальбранша в своих, вышедших в Роттердаме анонимно в 1686 г., «Doutes sur la système physique des causes occasionnelles» («Сомнения по поводу физической системы окказиональных причин») и в последующих контрвозражениях Мальбраншу. Объектом критики Фонтенеля является идеалистическое извращение Мальбраншем понятия физической причинности. Фонтенель дает очень четкое определение границы между механистически-материалистическим и окказионалистическим понятием причинности. «Истинная причина, — пишет он, — предполагает необходимую связь со своим действием, другими словами, по одному тому, что она существует и является такой-то, существует и некоторая вещь и является такой-то. Окказиональная причина ничего не вызывает по одному тому, что она существует и является такой-то, но потому, что, когда она существует и является такой-то, действует некая истинная причина; таким образом, между окказиональной причиной и ее действием нет никакой необходимой связи»¹. Борьба про-

¹ Фонтенель, Oeuvres, t. VIII, p. 26.

тив окказионализма есть борьба за материалистическое понимание причинной зависимости как необходимой, естественной, материальной связи. В противоположность окказионалистам Фонтенель доказывает, что изменение и необходимость в природе «зависят не от воли бога... а от природы тел...»¹

Фонтенель вплотную подходит к преодолению дуализма, когда распространяет причинную обусловленность на психические акты. В своем «*Traité de la liberté de l'âme*» («Трактат о свободе души»), опубликованном также анонимно в 1743 г., он выступает против индетерминистического учения о свободе воли.

Однако последнего, решающего шага Фонтенель не делает и сохраняет понимание души как особой субстанции. Он отрицает самостоятельное, независимое от тела существование души и ее бессмертие, но самое единство души и тела в понимании Фонтенеля еще носит на себе печать дуализма. Фонтенель не дошел до понятия *мыслящей материи*.

В то время как представители реакционной линии в картезианстве с помощью учения об окказиональных причинах проповедывали веру в евангельские мифы, приверженцы прогрессивной линии в картезианстве выступили под знаменем рационального научного познания против веры в сверхъестественные силы, чудеса, пророчества, демонов. В 1686 г. вышла книга Фонтенеля «*Histoire des oracles*» («История прорицаний»). Используя большой фактический материал, собранный голландским врачом Антонием ван Дале («*De oraculis veterum ethnicorum*», 1683), Фонтенель вскрывает беспочвенность суеверных представлений, распространяемых религией.

Широкое распространение и большой общественный резонанс получила другая картезианская работа, направленная против суеверий. Мы имеем в виду «*De betoverde weerd*» («Заколдованный мир») *Бальтазара Беккера* (1634—1698). Эта четырехтомная работа, вышедшая на фламандском языке в 1690—1691 гг., вскоре была переведена на французский, немецкий, английский и итальянский языки и вызвала большую полемику.

Беккер был фризским пастором. Еще в 1665 г. он выступил с апологией Декарта («*De philosophia Cartesii admonitio candida et sincera*»), в которой защищал принципы картезианской философии и, разграничивая области религии и науки, ратовал за свободу философской мысли. В 1683 г. вышла книга Беккера, направленная против суеверных астрологических представлений («*Ondersoeck van de betekeninge der kometen*»).

Несколько лет спустя вышел «Заколдованный мир». На Беккера посыпались нападки и преследования. Его взгляды были осуждены. Но ничто не заставило Беккера отречься от своих убеждений. Он остался им верен до конца.

¹ Фонтенель, *Oeuvres*, t. VIII, p. 72.

Работа Беккера — яркая страница идеологической борьбы XVII в. В то время как окказионализм использовал картезианское учение о двух субстанциях для проповеди иррационализма, Беккер использует картезианское учение в своей борьбе против религиозных суеверий.

Невозможность взаимодействия души и тела является краеугольным камнем концепции Беккера. Подобно тому как бог, по мнению Беккера, может превратить белое в черное, но не может сделать так, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была белой и черной, бог может превратить душу в тело, но не может сделать, чтобы душа, оставаясь сама собой, могла воздействовать на тело. Исходя из этого основоположения, Беккер посвящает всю свою работу доказательству вздорности и нелепости веры в демонов, ангелов, призраков, дьявола и его прислужников — магов, колдунов, ведьм. Теоретической основой его аргументации против магии служит признание невозможности воздействия духа на тело.

Наибольший интерес представляет 4-я книга «Заколдованного мира», в которой Беккер подвергает суеверия критике в свете опыта. Мнимая магия, доказывает он, анализируя один факт за другим, основывается либо на законах природы, либо на человеческих изобретениях. Беккер между прочим ссылается на первые опыты микроскопического исследования, полученные его земляком и современником Левенгуком.

Кропотливо, одну за другой рассматривает Беккер «улики», на основании которых тысячи людей осуждались на сожжение по обвинению в колдовстве. Он обрушивается не только на католическую инквизицию, но и на протестантские суды, приводя ужасающие факты осуждения за ведовство восьмилетних детей и 70-летних старцев. Он рассматривает не только процессы, имевшие столетнюю давность, но и современные ему приговоры, вынесенные в Англии и Голландии в годы, когда писалась его книга.

«Бросьте пустые бредни и бабьи сказки о дьяволе и его кознях!» — призывает Беккер, один из предвестников философии Просвещения.

Основателем материалистической школы картезианства был врач *Гендрик де Руа* (французская транскрипция — Леруа, латинская — Региус) (1598—1679).

«Еще при жизни Декарта, — пишет Маркс, — Леруа применил к человеческой душе взгляд своего учителя на строение животного тела... и объявил душу модусом тела, а идеи — механическим движением. Леруа был даже уверен, что Декарт скрыл свой истинный взгляд на этот вопрос. Декарт протестовал против этого»¹. Примкнув к материалистической физике Декарта, де Руа порвал с дуализмом картезианской метафизики, объявив душу, или, вернее, ее атрибут — мышление — вторичным, производным по от-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154—155.

ношению к телу. Для де Руа материя представляет собой единственную субстанцию, единственное основание бытия и познания.

Де Руа был воинствующим материалистом. Он не складывал оружия перед упорными преследованиями протестантских церковников и перипатетических теологов, неутомимо пропагандируя механистически-материалистическое понимание природы.

В 1647 г. де Руа опубликовал в Утрехтском университете, профессором которого он был, плакат, содержащий 21 тезис, под на-



Де Руа

званием «Explicatio mentis humanae sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit» («Объяснение человеческого духа или разумной души, в котором выясняется, что она есть и чем может быть»).

Для прикрытия явного расхождения своих взглядов с церковным учением де Руа прибегает в этом плакате к формуле: «чем может быть душа», и излагает материалистическое понимание вопроса как одно из возможных решений наряду с традиционным. При этом де Руа подчеркивает рациональность материалистического понимания психофизической проблемы и иррациональность церковной концепции.

В третьем тезисе де Руа недвусмысленно порывает с дуализмом Декарта: «Заблуждаются те, которые утверждают, будто мы ясно и отчетливо сознаем, что душа необходимо (или актуально) реально отлична от тела». Согласно шестому тезису, душа органически связана с телом.

Де Рюа не сводит мышления к протяжению и отчетливо различает их. «Мышление, или дух человека, — гласит первый тезис плаката, — обычно называемый разумной душой, есть тот внутренний принцип или та способность, из которой непосредственно происходят действия мышления в человеке... В этом определении, — поясняет де Рюа, — родом является внутренний принцип, или способность, которая обща душе со способностью двигаться, оставаться в покое и множеством других. Все остальное принимается за ее *видовое отличие*, посредством которого она отличается от всех других способностей... Действиями мышления являются те, которые дух сознает».

Таким образом, мышление понимается де Рюа как одна из способностей человеческого организма *наряду* со способностью движения.

Разрыв с дуалистической метафизикой Декарта влечет за собой у де Рюа также отказ от идеалистических сторон картезианской теории познания и прежде всего отказ от «врожденных идей».

Задолго до Режи и последовательнее его де Рюа дал материалистическую переработку теории познания Декарта. Подобно Гоббсу, он сделал попытку синтеза механистической физики с сенсуалистической теорией познания.

В его систематическом курсе философии «*Philosophia naturalis*» («Естественная философия», 1654) мы читаем: «Разум, или способность мышления, присущая человеку, не нуждается для того, чтобы мыслить, ни в каких врожденных идеях, понятиях или аксиомах, непосредственно с ним созданных такими, какими мы их находим в результате восприятий и памяти, полученных от объектов и суждений, которые мы отсюда вынесли; благодаря органам тела, с которыми душа соединена, будучи соответствующим образом расположена, она способна сама производить все мысли, как исходные, так и последующие, без всякой помощи, привнесенной ею в момент творения...»¹ «Всеобщее» для де Рюа «есть всякое единичное, без признаков индивидуальности, рассматриваемое как *это, теперь и здесь*, подобное которому находится (или по крайней мере может находиться) в другом»².

Де Рюа четко различает представление вещи и представляемую вещь. Его сенсуализм имеет прочную материалистическую основу. «Прежде чем вещь существует, — пишет он, — хотя бы мы о ней образовали идею в нашем духе, это — не более как чистое ничто»³.

Но из отрицания врожденных идей следует и отрицание врожденной идеи бога. Де Рюа не останавливается перед этим и выступает против картезианского онтологического доказательства бытия бога.

¹ Де Рюа, *Philosophia naturalis*, 1686, p. 449.

² Де Рюа, *Brevis explicatio mentis humanae*, XIII.

³ Де Рюа, *Philosophia naturalis*, p. 453.

Таким образом, де Руа с полным правом должен быть признан основателем материалистической школы картезианства. Его учение служит вехой на историко-философском пути, ведущем от Декарта к Спинозе и далее к французским материалистам XVIII в.

«Врачом Леруа начинается эта школа, в враче Кабанисе она достигла своего кульминационного пункта, врач Ламеттри является ее центром»¹.

2. ГАССЕНДИ И «ВОЛЬНОДУМЦЫ»

Среди французских мыслителей XVII в., ведущих борьбу с пережитками средневековых идей и закладывающих основы научного мировоззрения, еще наблюдаются попытки совместить положительные научные взгляды с религиозными понятиями. Особенно показательной в этом отношении является фигура Гассенди, выдающегося французского философа-материалиста, астронома и естествоиспытателя первой половины XVII в. Беглый взгляд на общественные условия Франции того времени позволит уяснить те причины, которые определили двойственный характер мировоззрения Гассенди — сочетания в нем материализма с христианской ортодоксией.

Так называемых «религиозных войн», борьбы католической Лиги с гугенотами, Гассенди уже не застал. Его жизнь совпала со временем деятельности Сюлли, Ришелье и Мазарини, деятельностью, направленной на укрепление абсолютной монархии Бурбонов. Королевская власть поставила своей задачей искоренить антиабсолютистские настроения аристократии, стремившейся во время церковных смут к восстановлению феодальных вольностей, и укрепить государственный аппарат. Она избрала своей опорой католическую церковь. Социальная политика абсолютной монархии выражала интересы дворянства и духовенства, но и буржуазия крупных городов, потерпевшая поражение в борьбе с абсолютизмом и утратившая значительную долю полномочий своих муниципальных учреждений, была заинтересована в обеспечении правительством необходимых условий для развития торговли — по крайней мере относительного спокойствия внутри страны. Кроме того, благодаря финансовой системе, широко практиковавшейся Ришелье, буржуазия получила возможность наживать огромные барыши на откупках государственных поборов. В период борьбы Мазарини с лигой знатного дворянства, еще раз попытавшегося вернуть свои феодальные вольности, буржуазия первоначально выступила на стороне «Фронды», но противоположность ее интересов интересам феодальной знати побудила буржуазию переменить позицию и тем самым окончательно решить торжество абсолютизма.

Политический компромисс — примирение буржуазии с абсолютной монархией — имел своим результатом и идеологический

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154.

компромисс, одним из выражений которого была философия Гассенди.

Гассенди родился в 1592 г. в провансальской деревне, близ города Диня, в крестьянской семье. Обучившись основам латинского языка у местного кюрэ, он продолжал свое образование в Дине под руководством монаха ордена кармелитов, а затем в Эксе. Благодаря обширным знаниям, которые ему удалось приобрести за время своего обучения, он уже в возрасте 16 лет получил кафедру риторики в Дине. Три года спустя ему была предложена кафедра философии в Эксе. Изучение древней философии и философских трудов эпохи Возрождения вызвало в нем критическое отношение к аристотелизму, господствовавшему в школах того времени. Особенно сильное влияние на Гассенди имели сочинения Пьера де ла Рамэ, Вивеса и Шаррона. Излагая в своих лекциях ортодоксальную перипатетическую философию, Гассенди одновременно указывал на ее недостатки, вследствие чего иезуиты запретили ему чтение курса. Получив сан каноника кафедрального собора в Дине, он решил оставить преподавательскую работу и всецело посвятить себя изучению философии и астрономии. В 1624 г. Гассенди опубликовал первую часть «*Exercitationes paradoxicae contra Aristoteleos*» («Парадоксальные упражнения против аристотеликов»), составившихся из лекций, которые он читал в Эксе. Опасаясь последствий этого выступления против схоластики, Гассенди по совету друзей сжег большую часть своего труда и выехал из Диня. В течение нескольких лет он объехал Францию и посетил Голландию. К этому времени его книга доставила ему широкую известность. Гассенди знакомится с виднейшими учеными того времени, ведет оживленную переписку и завязывает дружеские отношения с Гоббсом и Кампанеллой. В 1631 г. по просьбе своего друга Мерсенна он выступает против мистика Роберта Флюdda с полемическим трудом «*Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur*» («Эпистолярная диссертация, в которой вскрываются главные принципы философии Флюdda»). В 1641 г. Гассенди приезжает в Париж. Вскоре у него завязывается полемика с Декартом, результатом которой являются два труда: «*Disquisitio metaphysica adversus Cartesium*» («Метафизическое исследование, направленное против Декарта») и «*Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii metaphysicam*» («Метафизическое исследование, или сомнения и возражения, направленные против метафизики Декарта»), опубликованные в 1642 и в 1644 гг. Среди лиц, обучавшихся у Гассенди философии в этот период, следует отметить Мольера. В 1645 г. Гассенди, известный своими многочисленными трудами по астрономии, получает кафедру математики в Королевской коллегии в Париже. С этого времени он входит в круг высокопоставленных лиц и пользуется покровительством Ришелье и кардинала Реца. Шведская королева Христина и Фридрих III датский приглашают

его к своим дворам, но он предпочитает остаться в Париже. Благодаря покровительству влиятельных лиц Гассенди мог в 1647—1649 гг. опубликовать свои апологетические труды об Эпикуре: «De vita, moribus et doctrina Epicuri» («О жизни, нравах и учении Эпикура») и «Syntagma philosophiae Epicuri» («Свод философии Эпикура»). Одновременно он работает над своим главным трудом—«Syntagma philosophicum» («Свод философии»), в котором излагает собственную философскую систему. Напряженная работа подорвала его здоровье. Гассенди умер в 1655 г.



Гассенди

Для правильной оценки исторической роли Гассенди необходимо знакомство не только с его главным трудом, в котором он дает систематическое изложение своих философских воззрений, но также и с упомянутыми полемическими работами. В критике схоластики, еще крепко державшейся в школах того времени, Гассенди является продолжателем крупнейших мыслителей Возрождения. По примеру своих предшественников он с юношеской горячностью бросается на штурм схолистической твердыни и ее главного оплота — учения Аристотеля. В первых главах своих «Парадоксальных упражнений против аристотеликов» он обвиняет схоластов в том, что они из философии, искательницы истины, сделали бесплодное искусство спора. Отвергнув всех философов древности ради Аристотеля, схоласты даже и его не сумели использовать как следует. Они оставили в стороне ценные трактаты

Аристотеля по экономике, политике и о животных и кропотливо разрабатывали лишь его «Органон» и «Метафизику». Но и тут они занимались не столько существенными проблемами, сколько пустыми препирательствами о всевозможных отвлеченных тонкостях.

Гассенди выступает не только против схоластов, но и против самого Аристотеля. Он доказывает, что достоинства системы Стагирита преувеличены. Он подвергает сомнению также аутентичность трудов, приписываемых Аристотелю, отмечая в них многочисленные пропуски, повторения и противоречия.

Посвятив первую книгу своей работы критике аристотелевской логики, Гассенди в следующих книгах выдвигает возражения против физики и метафизики Аристотеля и учению Аристотеля об элементах противопоставляет атомистическую теорию Эпикура.

Большой полемический талант, который обнаружил Гассенди в этой работе, не менее ярко выступает и в его диссертации против Флюдда, пытавшегося соединить платоновские умозрения с теософскими и алхимическими бреднями и доказать, что познание возможно лишь через божественное откровение.

Особый интерес представляет полемика Гассенди с Декартом, в которой Гассенди оспаривает с позиции сенсуализма и эмпиризма рационалистические воззрения Декарта, изложенные в «Метафизических размышлениях». Остроумной критикой он поражает Декарта в самые слабые места его учения. Методическое сомнение и всю дедукцию, с помощью которой Декарт пришел к «я» как отправному пункту своей философии, Гассенди считает игрой, пустыми понятиями, ничем не оправдываемым вымыслом. Положение «я мыслю», на котором Декарт воздвигает все здание своей метафизики, вовсе не является единственным доказательством моего существования. Можно сделать вывод о своем существовании не только из мышления, но из всякого другого своего действия. Критерием истинности Декарт считает очевидность, но он не позаботился о том, чтобы установить признаки истинной очевидности, между тем как человеку приходится повседневно сталкиваться с очевидными и вместе с тем ложными представлениями. Апеллируя к правдивости бога, Декарт допускает в свою аргументацию чисто богословский элемент и тем самым уничтожает ее логическую ценность. Учение Декарта о врожденных идеях встречает в лице Гассенди ярого противника, хотя, как это будет показано ниже, и сам Гассенди в своих представлениях о происхождении знания не был вполне последовательным сенсуалистом. Анализ декартовой метафизики, произведенный Гассенди, положил начало позднейшей материалистической критике учения Декарта, и можно сказать, что все возражения, выдвинутые впоследствии против метафизики Декарта, были уже намечены Гассенди.

Если в своих первых полемических работах Гассенди выступает преимущественно как представитель антисхоластического течения в философии, то в возражениях Декарту и в дальнейших трудах уже отчетливо вырисовывается его материалистическое миропонимание.

Воскрешение учения Эпикура — факт, весьма характерный для рассматриваемой эпохи с ее тяготением к античной философии, литературе и искусству. Гассенди, по примеру гуманистов XVI в., извлекавших из забвения памятники творчества античного гения, ревностно взялся за разработку учения древних атомистов, задавшись целью возродить наиболее последовательную материалистическую систему античного мира — систему Эпикура, смыть грязь христианской клеветы с учения великого материалиста и реабилитировать его имя перед человечеством. Результатом двадцатилетних кропотливых исследований Гассенди были два упомянутых труда об Эпикуре.

Аргументация Гассенди в защиту Эпикура сводится к следующему. Аристотель, учение которого ассимилировала схоластическая философия, был таким же язычником, как и Эпикур. Но Эпикур, отрицая у своих богов способность творить и воздействовать на мир, чтит их за совершенство. Эпикур не знал истинной религии, но он был более близок христианству, чем Аристотель, а поэтому его учение нуждается лишь в исправлениях, соответствующих христианскому учению. Достоинства учения Эпикура Гассенди старается показать и в своем «Своде философии».

Он начинает с разделения философии на две части: на *физику* и *этику*. Цель первой — истина; цель второй — добродетель. Общим этим частям предшествует *логика*, которая ставит своей задачей установить признаки, отличающие истинное от ложного, показать разуму пути, ведущие к познанию и доказательству истины, объяснить, как зарождаются в сознании идеи и как образуются суждения, исследовать методы отыскания истины и т. д.

Задачи *физики* — исследовать природу вещей, рассматривая их порознь и в целом, установить, насколько это возможно, составные элементы природы, их причины, свойства и функции. Предметом физики является у Гассенди *все существующее* (*omnia entia*). Сюда входят модусы как телесной, так и духовной субстанции. Отделы его физики: метафизика, теология, физика в узком смысле, как учение о материальных вещах, астрономия и психология.

Логика не занимает у Гассенди того места, которое отводилось ей в схоластической философии. Но, отвергая схоластические тонкости, он тщательно исследует и резюмирует все значительные логические учения — элейцев, мегариков, Платона, Аристотеля, стоиков, Эпикура, Раймунда Луллия, Рамэ, Бэкона и Декарта — и признает полезность логики в направлении ума и в познании истины, в изучении законов разума и в приложении этих законов к частным наукам.

Гассенди подверг серьезному систематическому анализу проблему достоверности. Все вещи подразделяются у него на три разряда. К первому разряду относятся вещи *самоочевидные* (например, то, что в данный момент светит солнце, что сейчас не ночь, а день).

Ко второму разряду относятся вещи *неочевидные*, которые, однако, могут стать очевидными при помощи чего-либо очевидного (например, пот, выделяемый кожей, неопровержимо свидетельствует о существовании в коже мельчайших невидимых пор) или которые становятся очевидными при устранении какого-либо заслонившего их препятствия. Наконец, к третьему разряду относятся вещи *непознаваемые* (например, четно или не четно количество звезд?).

В вопросах о критерии истинности и происхождении знания, тесно связанных с проблемой достоверности, Гассенди не соглашается со скептиками, будто чувства, посредством которых мы воспринимаем внешний мир, дают лишь явления вещей, а не познание самих вещей, вследствие чего якобы нельзя говорить не только о свойствах реальных вещей, но даже и о существовании чего-либо устойчивого за явлениями. «Если бы нечто не существовало, то ничто и не могло бы внушать разуму мысль о существовании чего-либо»¹. Гассенди считает необходимым лишь установить *знаки*, по которым можно вскрыть существование реальных причин, обуславливающих явления. Он принимает аристотелевское подразделение этих знаков на *указатели* и *известители*. Указатели не дают представления о свойствах вещи, но неоспоримо доказывают ее существование (например, движение доказывает существование пустоты, пот — существование пор в коже). Известители же, помимо этого, напоминают о свойствах скрытой вещи (например, дым напоминает огонь).

Разум и чувства равно необходимы в процессе познания. Чувства доносят нам о явлении и дают материал нашему разуму, который устанавливает за явлениями их сущность и причину. На возможное возражение скептиков, что таким образом познается лишь существование, но не свойства этих вещей, Гассенди отвечает: всякое явление имеет *свою* причину, следовательно, множественность восприятий является свидетельством множественности воспринимаемых вещей. Таким образом, Гассенди считает *критерием* истинности соединение разума и чувств, а *источником* познания — чувства, придерживаясь формулы сенсуализма «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» («в уме нет ничего, чего не было прежде в чувствах»).

Общие идеи для Гассенди есть лишь результат обработки образов чувственного восприятия. Их истинность определяется соответствием объектам, от которых они ведут свое происхождение. Задача правильного мышления, или логики, состоит в проверке отношения идей к объектам, в их различении и субординации.

Гассенди, подобно Бэкону, подробно рассматривает иллюзии, которые заслоняют от человека реальные свойства объектов и создают ложные идеи.

¹ Гассенди, Opera omnia, I, p. 80.

Придавая и разуму и чувствам важное значение в познании, Гассенди при разработке проблемы метода отдает должное как *дедуктивному*, так и *индуктивному* методу исследования.

В своей *физике* Гассенди уделяет большое внимание проблеме пространства, выступая против схоластических представлений и противопоставляя им демокрито-эпикуровскую концепцию. Перечисляя свойства пространства, Гассенди прежде всего утверждает, что оно существует необходимо, извечно, независимо от существования материи и даже от бога. «Вообразим себе, — говорит он, — что бог уничтожил весь небесный механизм, а затем воспроизвел его, и мы все же будем мыслить пространство с его измерениями, простирающимся во все стороны до бесконечности»¹. Пространство бесконечно во всех своих трех измерениях: «его центр везде, границ же нет нигде». Пространство неподвижно; движущиеся предметы не уносят его с собой. Пространство бестелесно. Оно не есть субстанция, ибо всякая субстанция исключает из себя другую субстанцию, т. е. непроницаема; пространство же вмещает в себя все субстанции, т. е. проницаемо. Все субстанции, кроме бога, могут быть уничтожены; пространство неуничтожимо. Пространство не есть и модус какой-либо субстанции, так как модус зависит в своем существовании от субстанции, пространство же не зависит от нее. Пространство — не фикция нашего воображения, так как фикции зарождаются в нас и исчезают вместе с нами, оно же — «вещь в своем роде». Пространство — отрицание полного, как мрак есть отрицание света. Оно есть вещь, лишенная всяких положительных атрибутов, бесконечная возможность наполнения.

Свойства пространства Гассенди переносит и на время. Время не есть простое представление, не обладающее объективной реальностью, так как время существовало бы и в том случае, если бы из мира исчезла всякая мысль. На возражение, что время есть ничто, так как оно составляется из неуловимого момента настоящего, из минувшего, которое уже не существует, и из будущего, которое еще не наступило, Гассенди отвечает, что в таком случае и огонь не существует, так как искры, из которых он состоял, уже не существуют, из которых состоит — исчезают, и из которых будет состоять — еще не существуют².

Говоря о несотворимости и неуничтожимости пространства и времени, Гассенди сталкивается с религией, но уверяет, что его учение нисколько не противоречит учению церкви, так как пространство и время, не будучи субстанциями и не обладая никакими положительными качествами, не могут действовать.

Учение Гассенди о пространстве неразрывно связано с его атомистической концепцией, согласно которой наличие пустого пространства является необходимым условием возможности движения

¹ Гассенди, Opera omnia, I, p. 183.

² См. там же, стр. 223.

атомов. Гассенди отрывает пространство и время от материи и делает невозможным понимание взаимоотношения материи, пространства и времени. В этом отношении он уступает Декарту, который, признавая протяжение сущностью материи, отрицал существование пустоты и придерживался учения об относительности движения.

Беря в основу своего учения о материи атомизм Эпикура, Гассенди, в целях смягчения противоречия своего учения церковным догмам, заявляет, что атомизм следует рассматривать не как абсолютную истину, исключаящую возможность каких-либо других представлений, но как наилучшую гипотезу, дающую рациональное объяснение явлениям природы. «Правдоподобнее всех прочих кажется мнение, которое устанавливает в качестве принципа вещей атомы»¹.

В учении об основных свойствах атомов Гассенди почти без изменения принимает все, что приписывается Эпикуру в изложении Лукреция, включая и аргументацию, обосновывающую эти свойства. Все разнообразие явлений природы Гассенди, следуя Эпикуру, сводит к различным сочетаниям атомов, однородных по веществу, но разнородных по форме и величине. Однако в отличие от Эпикура Гассенди признает сотворение атомов богом. Другая особенность атомистической концепции Гассенди заключается в том, что в отличие от Эпикура, полагавшего количество форм атомов ограниченным, а количество самих атомов неограниченным, Гассенди считает возможным представить материальный мир сконцентрированным в одной части пустого пространства и допустить, что число атомов хотя и громадно, но ограничено.

Помимо величины и формы Гассенди считает важнейшим свойством атомов тяжесть, которую он определяет как «внутреннюю способность, или силу», посредством которой атомы движутся, «прирожденную, неотъемлемую склонность к движению», «внутреннее стремление к движению»². На этом свойстве атомов основаны все движения, все изменения в природе. «Первопричина движения вещей в природе — атомы. Двигаясь сами по себе, посредством силы, которой вначале наделил их творец, они сообщают движение всем вещам и являются, таким образом, для всего, что есть в природе, исходным пунктом, началом и причиной движений»³. Это свойство так же неотъемлемо от атомов, как форма и величина: встречая на своем пути препятствие, атомы задерживаются, но сохраняют свое стремление к движению (*impetus motus*) и вновь продолжают двигаться, когда препятствие устраняется.

Как уже было упомянуто, признание Гассенди существования пустоты связано с предположением, что атомы в силу своей непро-

¹ Гассенди, *Opera omnia*, II, p. 250.

² Там же, I, стр. 273.

³ Там же, стр. 337.

нищаемости не могли бы двигаться, если бы пространство было заполнено. Для подкрепления этого довода Гассенди обращается к опыту, ссылаясь на сжатие и разрежение воздуха в стволе ружья, растворение и смешение веществ и т. п.

Исходя из атомистического учения о строении материи, Гассенди развивает свое понимание качества. Качество вообще он определяет как «способ существования (*modus sese habendi*) субстанции, состояние или условие существования материальных начал в их смешении»¹. Качества тел у него разделяются на *свойственные телам самим по себе* и на *чувственные*, что соответствует «первичным» и «вторичным» качествам позднейшей философии. К первым принадлежат: величина тела, являющаяся суммой величин составляющих его атомов; плотность, зависящая от количества атомов в одном и том же объеме; вес, форма и движение тел. Ко вторым относятся цвет, запах, теплота и т. д. В объяснении этих качеств Гассенди совершенно некритически принимает воззрения Эпикура и развивает их в соответствии с психофизиологическими представлениями своего времени. Каждому виду чувственных качеств соответствует особый вид атомов, которые, отделяясь от тел, раздражают органы чувств и вызывают в них специфическое ощущение; чувственные образы предметов передаются «животными духами», двигающимися по нервным путям, мозгу, который в свою очередь возбуждает «фантазию».

В своем изложении атомистического учения Гассенди затрагивает целый ряд частных явлений природы, которые он старается объяснить материалистически. Так, тяготение тел к земле он хочет объяснить не как действие на расстоянии, а как результат атомных истечений из земли, которые в своем непрерывном движении окутывают тела и привлекают их к земле. Движение тел в ту или другую сторону он объясняет действием механического закона сложения сил: тело движется в ту сторону, в которую стремится наибольшее число составляющих его атомов, и скорость его определяется скоростью движения этих атомов за вычетом скорости атомов, движущихся в других направлениях.

Такова материалистическая сторона учения Гассенди. Но нельзя обойти молчанием непоследовательности материализма Гассенди, его стремления «...примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура с церковью»². Хотя бог Гассенди не создавал и не властен уничтожить пространство и время, и роль бога сводится лишь к сотворению мира, который, будучи создан, действует уже только по присущим ему механическим законам, но Гассенди старательно обсуждает и утверждает все те качества, которые приписывает богу христианская религия, вплоть до «вседовольства» и «всеблаженства». По Гассенди, бытие бога доказы-

¹ Гассенди, *Opera omnia*, p. 372.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. I, стр. 11.

вается наличием в человеческом сознании идеи всесовершенного существа, не могущей возникнуть из опыта и из созерцания мира¹. В отличие от Декарта, Гассенди считает врожденной не идею бога, но лишь способность к ее восприятию. В другом, «физико-теологическом», доказательстве Гассенди оперирует традиционными доводами о мудрости и гармонии мироздания.

В вопросе о возникновении живых существ Гассенди отступает от учения Эпикура. Отрицая влияние какой-либо трансцендентной силы на ход мировых процессов, Эпикур видел в возникновении организмов только механический процесс. Гассенди допускает вмешательство бога в этот процесс. С сотворением мира одновременно были сотворены семена всех возникающих в нем организмов. Семена эти являются формирующим принципом, силой, конструирующей атомы материи так, что они приобретают формы качественно обособленных, индивидуализированных образований. Природа и способ действия этих семян остаются для Гассенди загадкой: «Вся наша мудрость... вынуждена остановиться здесь, — нам останется лишь признать, что мы не имеем никаких данных для подлинного понимания этой внутренней скрытой деятельности...»² Развитие организмов из семян Гассенди понимает как постепенный процесс усложнения конструкции и роста организма путем привхождения новых частиц к тем, которые были заложены в семени.

Трудности проблемы возникновения чувствительности материи Гассенди обходит, ссылаясь на то, что организмы возникают из семян, в которых содержится принцип чувствительности, а поэтому отпадает вопрос о возникновении чувствительности из нечувствительных материальных частиц.

Следуя за Эпикуром, Гассенди проводит деление души на две части: разумную (*anima rationalis*) и неразумную (*anima irrationalis*). Однако, по Эпикуру, обе части души материальны и, следовательно, подвержены распаду, смерти; по Гассенди же, неразумная, чувственная душа, свойственная также животным и являющаяся принципом деятельности организма и всех протекающих в нем жизненных процессов, материальна и состоит из тончайших атомов и умирает вместе с телом³; разумная душа нематериальна, создана богом из ничего и бессмертна. «Разум, или высшая часть души (которая разумна и свойственна одному только человеку), есть бестелесная субстанция, созданная богом и вложенная в тело...»⁴

Допуская существование нематериальной, разумной души, Гассенди покидает материалистическую почву, на которой покоится

¹ См. Гассенди, *Opera omnia*, I, p. 292.

² Там же, стр. 267.

³ См. там же, стр. 256—257.

⁴ Там же, II, стр. 440.

его натурфилософия, а это неизбежно должно было привести его к противоречию с сенсуалистической теорией познания, которую он отстаивал в полемике с учением Декарта о врожденных идеях. Гассенди заявляет, что в отличие от чувственной души разумная душа оперирует только понятиями, а не чувственными образами. В способности отвлеченного мышления он усматривает отличие человека от животных, обладающих лишь чувственной душой. Душа животных ощущает, испытывает удовольствие и страдание, но она подчиняется тем же механическим законам, что и тело. В этом пункте взгляды Гассенди приближаются к взглядам Декарта.

Существование разумной души у человека Гассенди доказывает тем, что человек способен к отвлеченному мышлению, в отличие от животных, которые могут только чувствовать и представлять чувственные объекты¹. Человек обладает способностью самосознания и самопознания, способностью размышлять о себе, между тем как ничто телесное не мыслит о самом себе — «*nihil agit in se ipsum*»². Интеллект абстрагируется от конкретных идей чувственного восприятия и путем понятий познает сущность всеобщего (*ratio universalitatis*). Он оперирует не только с понятиями, ведущими свое происхождение от чувственных восприятий, от материального мира, но и с понятиями чисто духовных вещей, таких, как бог, идея которого воспринимается по врожденному предрасположению к ней разумной души.

Однако для этого различения способностей чувственной и разумной души Гассенди не может найти убедительных оснований. Общие понятия, которыми оперирует отвлеченное мышление, являющееся, по его мнению, исключительной способностью разумной души, ведут свое происхождение от чувственного опыта. Что касается идей нематериальных вещей, то здесь, отрицая врожденность идей, Гассенди вынужден говорить о врожденном предрасположении разумной души к их восприятию, т. е. он вводит в свою аргументацию бездоказательный, чисто богословский элемент.

Еще далее отходит Гассенди от материализма в своих представлениях о связи и взаимодействии между разумной душой и телом. Неразрешимость этой проблемы для дуалистической концепции Декарта побудила Гассенди прибегнуть к чисто схоластической уловке.

В определении *чувственной души* Гассенди придерживался учения Эпикура, считая эту душу по существу тождественной с телом, в противовес схоластам, которые видели в ней субстанциальное начало, форму животного тела, нематериальный оживляющий принцип. Гассенди отвергал схоластическое представление на том основании, что все существующее должно быть либо духовной, либо материальной субстанцией, между тем как форма животного тела в

¹ См. Гассенди, Opera omnia, II, 440.

² Там же, I, 441.

представлении схоластов не является ни духовной, ни материальной субстанцией.

Но в учении о *разумной* душе Гассенди вполне сходится со схоластами. Разумная душа есть образующая форма (*forma informans*) тела. Тело, носитель чувственной души, является потенцией разумной способности. Разумная душа, соединяясь с телом, делает эту потенциальную способность актуальной. Чувственная душа является посредницей между разумной душой и телом. Таким образом, от духовной субстанции Декарта, отделенной непроходимой пропастью от телесной субстанции, Гассенди возвращается к разумной душе как нематериальному принципу, формирующему материю.

Помимо чувственной и мыслительной способности душа, согласно Гассенди, обладает способностью влечения (*appetitus*). Способность влечения существенно отличается от познавательных способностей души. Предметом последних является истина. Предметом влечения являются приятность и полезность объекта для индивидуума. Так как объекты влечения могут корениться как в чувственности, так и в разуме, Гассенди различает два вида влечений — неразумное и разумное. Последнее определяет высшую часть души к исканию истины и к нравственным поступкам.

Проблема свободы воли составляет для Гассенди немалую трудность. Материалистическая основа его учения требует строжайшей причинной зависимости и необходимости. Всякое чувственное побуждение обусловлено теми или иными причинами, которые не оставляют места для самопроизвольного действия. Гассенди даже не считает возможным говорить о воле чувственной души. Воля необходимо предполагает самосознание, которое, по его учению, свойственно только разумной душе. Но и волевые акты разумной души всецело подчинены необходимости по принципу: всякое действие имеет свою причину. Все действия воли подчинены разуму. Так как мышление в свою очередь определяется законами логики, то, рассуждая последовательно, Гассенди должен был отказаться от допущения произвольной, беспричинной деятельности в каких бы то ни было функциях души. Но эта точка зрения резко противоречит ортодоксальной религии. Она наносит удар учению о воздаянии и благодати божией: если нет свободы воли, то человек не ответственен за свои поступки и бог является причиной мирового зла.

Гассенди прибегает к следующей уловке: если разум не может произвольно отвергнуть очевидную истину, то он может произвольно долго задерживаться на созерцании истины и этим отдалять решение и обуславливаемые им действия. Этот вывод Гассенди является не более как тщетной уверткой, так как задержка воли в свою очередь детерминирована.

Свое учение о морали Гассенди развивает в соответствии со взглядами Эпикура. Этику он определяет как искусство действовать в согласии с добродетелью. Основа этики — уклонение от страда-

ния и стремление к удовольствию. Страдание проистекает из нарушения нормального состояния организма, удовольствие — из восстановления этого состояния. Добродетель основана на пользе, доставляющей удовольствие. Здоровое тело и спокойствие души — самое счастливое состояние человека. В своем этическом учении Гассенди выступает как передовой представитель своей эпохи, как выразитель общественных настроений прогрессивной буржуазии. Этические воззрения Эпикура он смело выдвигает против лицемерной аскетической морали католицизма.

Основание общественных отношений между людьми Гассенди видит в максиме, заложенной богом в человека: не делай другим того, чего не желаешь себе. Но, сотворив человека с определенными душевными наклонностями, бог предоставил им действовать естественным порядком. На этом Гассенди основывает теорию естественного права. Здесь, как и в своих воззрениях на возникновение общества и государства путем общественного договора, Гассенди высказывает мысли, уже знакомые тогдашнему научному миру из произведений Гроция и Гоббса. В своих политических взглядах Гассенди примыкает к Бодену и высказывается за неограниченную монархию как лучший образ правления в том случае, если она не вырождается в тиранию.

Историческая заслуга Гассенди — в возрождении демокрито-эпикуровского атомизма, который он положил в основу своего учения. Гассенди освободил Эпикура «...от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всеми средними веками...»¹ Он сумел оценить плодотворные последствия применения атомистической теории в естественных науках; он возродил эту теорию и привлек к ней внимание науки. Гассенди принадлежит в частности впервые четко сформулированное понятие молекулы и теоретическое предвосхищение закона сохранения энергии в учении о тяжести как неуничтожимой внутренней силы атомов. Наряду с этим Гассенди один из первых в новой философии встал на твердую почву сенсуалистической теории познания. Отступления Гассенди от материализма выражались в его попытках примирить католицизм с наукой, но результатом этого было лишь то, что он ясно продемонстрировал в своей системе непримиримость научного миропонимания с религиозными догмами.

Католическая церковь XVII в. еще представляла собой грозную силу — судьба Ванини и Джордано Бруно свежа была в памяти тех, кто стремился к культурному и социальному прогрессу. Поэтому открытая оппозиция католицизму в XVII в. — явление несравненно более редкое, чем внешняя лояльность и скрытая оппозиция, выливавшаяся в самые разнообразные формы. Одной из этих форм был скептицизм — острое оружие, которым искусно умели пользоваться «вольнодумцы» («les libertins») — группа

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 11.

ученых и писателей, продолжавшая в своей борьбе против церкви традиции гуманизма.

Большое влияние на французских «вольнодумцев» XVII в. оказал скептицизм Монтэня — обоюдоострый и потому удобный для двусмысленной постановки вопросов и компромиссных решений.

Под влиянием Монтэня, несомненно, находился Франсуа де Ламот Левайе (1588—1672), считающийся учеником Гассенди и хорошо усвоивший материалистические идеи французского эпикурейца. Довольно многословный, беспорядочный, но остроумный публицист, Ламот Левайе занимал пост воспитателя наследного принца, будущего Людовика XIV, и был избран во французскую Академию за педагогический трактат «Воспитание дофина».

Высокое общественное положение обязывало его к лояльной позиции по отношению к религии, и поэтому не удивительно, если в его сочинениях постоянно встречаются благолепные фразы в стиле придворных проповедников. По отношению к науке Ламот Левайе настроен чрезвычайно скептически, но, так же как и у Монтэня, его скептицизм вызывает у читателя вопрос: где здесь кончается скептицизм, направленный в защиту религии, и где начинается выступление против религии? Следуя за Монтэнем, Левайе указывает на разногласия в учениях богословов о загробной жизни, подсмеивается над их доказательствами бессмертия души и советует читателю полагаться в этих вопросах не на разум, а на веру. В подтверждение этого он показывает тщетность усилий Фомы Аквинского и Альберта Великого приспособить учение Аристотеля к догматам религии. Но благонамеренному тону Левайе придают характерный оттенок слова: «Религия истинна вследствие невозможности достигнуть познания иным путем», и его совет — «глотать» все, что ни предписывает религия, потому что ее предписания — «спасительное лекарство, которое излечивает внутреннюю болезнь, если его не сплевывают, как это делают те, кто хочет попробовать его вкус»¹.

Ламот Левайе показывает читателю безуспешность попыток философски обосновать бессмертие души и признается, что даже «в самой истинной религии нет почти ни одного положения, которое не оспаривалось бы в школах»².

Такова двусмысленная концепция воспитателя Людовика XIV. Замечания Левайе о том, что люди приобщают небо к своим интересам, что человек скорее склонен приписывать богу свои чувства, чем сознавать свое невежество, что древние народы, по слепоте своей обожествлявшие кошек и крокодилов, чтили своих богов ревностнее, чем христиане своего бога³, — все это приоткрывает завесу над внутренними антирелигиозными убеждениями философа.

¹ Левайе, *Soliloques sceptiques*, Paris 1875, p. 14.

² Левайе, *Opuscule sceptique*, *Oeuvres*, t. II, p. 390.

³ См. там же, p. 498. *De la dévotion*.

Гораздо свободнее высказывается Левайе, когда ему приходится обсуждать не основные догматы религии, а вопросы, относящиеся к политической роли церкви. Он возмущается жестокостью церковников, пользующихся именем Божиим для оправдания «величайших злодеяний» и торгующих небесными блаженствами (подразумевается продажа индульгенций).

Ламот Левайе выступает сторонником веротерпимости, и скептицизм дает ему основание уравнивать всех людей в их невежестве или в праве считать свои убеждения истинными.

Смерть представляется ему, в противоположность христианским догмам, «бездонной пропастью», «большим злом, лишаящим нас всех благ, которые могут радовать нашу природу». Он одобряет языческую философию, учившую презрению к смерти, советует учиться мудрому отношению к смерти у дикарей¹ и проповедует пирроновское скептическое воздержание от суждений, приносящее покой, который он признает высшей степенью блаженства.

Очень близок к Левайе по своим воззрениям его младший современник *Шарль Сент-Эвремон* (1613—1703), аристократ, принятый при дворе и блиставший своими галантными островами в великосветских салонах, изысканный писатель, набрасывавший для кружка избранных читателей то сатирические миниатюры в форме диалогов, то короткие публицистические заметки на злободневные политические и бытовые темы. Сент-Эвремон — хороший наблюдатель, злой шутник, видящий в умственных занятиях только утонченное развлечение. За это развлечение ему, однако, пришлось поплатиться заточением в Бастилии и почти половину своей жизни провести изгнанником в Англии.

Сент-Эвремон — убежденный атеист, таково было мнение современников. Но читатели его произведений не могли бы сделать о нем такого вывода. Они сказали бы, что это — человек, индифферентный ко всякой религии и беззаботный к богословским вопросам. «Веру самого темного крестьянина я ставлю выше, чем мудрость Сократа», — встретит у него читатель. Но в то же время в «Беседе маршала д'Окинкур с отцом Канэ» читатель найдет живую, увлекательную сценку, где грубоватый бравый рубака разглагольствует о том, как он уверовал после того, как убедился в бессмысленности веры, а наивный духовник, «набожно гнусая», комически восхищается этим признанием². Набрасывая свой литературный автопортрет, Сент-Эвремон говорит о себе, как о «философе, одинаково далеком и от суеверий и от безбожия, о любителе наслаждений, питающем не меньшее отвращение к распутству, чем склонность к удовольствию». Его благочестие состоит более в справедливости

¹ См. *Левайе*, Oeuvres, t. II, p. 155. De la vie et de la mort.

² См. *Сент-Эвремон*, Oeuvres choisies, Entretien du maréchal d'Hoquincourt avec le père de Canaye.

и милосердии, чем в покаянии, и он, как грешник, преспокойно поручает себя милосердию божью¹.

Он выступает в защиту веротерпимости и клеймит позором католические государства, ставя им в пример древние языческие народы, предоставлявшие в делах веры полную свободу. Ему в равной мере ненавистны церковные корпорации яansenитов и иезуитов — ханжей и лицемеров, спорящих о религиозных вопросах, а на деле старающихся лишь перехватить друг у друга доходы².

Какие же выводы делает Сент-Эврмон из высказанных им мыслей? Устами своего собеседника д'Обиньи он признается, что слишком строгая философия создает мало мудрецов, слишком жестокая политика — мало хороших подданных, слишком суровая религия — мало религиозных душ. Он высказывается за «христианскую» мораль, но с оговоркой — такую, которая не допускала бы «ни строгости, ни распущенности».

Такую «христианскую» мораль Сент-Эврмон находит у... Эпикура. Он признается, что гордился бы, если бы ему приписывали мнения, высказанные Эпикуром³, и без колебания провозглашает наслаждение основным принципом морали. «Я признаюсь, что из всех философских мнений, касающихся высшего блага, нет ни одного, которое мне казалось бы более разумным»⁴. «Вкушать удовольствия, наслаждения... есть истинная цель, к которой направлены все наши действия». Наши постники, заявляет он, ждут за свои подвиги награду на небесах; ради чего должен был поститься Эпикур, не рассчитывавший на эту награду?

Таким образом, Сент-Эврмон вслед за Гассенди пропагандирует этику Эпикура.

Взгляды французских «вольнодумцев» XVII в. представляют одно из звеньев, соединяющих передовых мыслителей Возрождения с атеистами XVIII в.

Многочисленные единомышленники рассмотренных «вольнодумцев» в той или иной мере подтачивали устои церкви и религии. Они завещали следующему веку сделать из их идей открытые атеистические выводы и претворить их в практику общественной жизни.

Глава III

СПИНОЗА

Родина Спинозы, Голландия, была самой передовой, образцовой капиталистической страной XVII в. Она сумела освободиться из-под власти могущественнейших соседей и отстоять свою националь-

¹ См. *Сент-Эврмон*, *Portrait de Saint-Evrémond fait par lui-même*, *ibid*, p. 436.

² См. *там же*, *Conversation de M. d'Aubigny avec M. de Saint-Evrémond*, p. 138.

³ См. *там же*, *Sur la morale d'Epicure, au commencement*.

⁴ *Там же*, p. 430.

ную независимость путем упорных и долголетних войн против Испании, Португалии, Англии и Франции. Войны эти начались задолго до рождения Спинозы и закончились только после его смерти. Вся жизнь Спинозы протекала в условиях непрерывных войн, которые вела молодая республика против своих многочисленных врагов.

В то же время Голландия раздиралась внутренними противоречиями. Ожесточенная борьба происходила между двумя основными партиями — оранской и республиканской. Первая представляла разорившихся дворян и духовенство и группировала вокруг себя все силы реакции, которые добивались и в конце концов добились неограниченной власти для Вильгельма Оранского. Вторая партия представляла интересы финансовой и торговой олигархии. Эта республиканская партия возглавлялась Яном де Виттом, который в течение двадцати лет правил Нидерландскими штатами в роли великого пенсионария и фактически являлся диктатором Голландии. Ян де Витт был другом, а по некоторым данным, учеником Спинозы. Он сыграл немаловажную роль в жизни мыслителя. В результате тяжелого положения страны, создавшегося вследствие войны с Францией, армия которой вторглась в голландские владения без всякого предупреждения, оранская партия в 1672 г. взяла верх и жестоко расправилась с де Виттом, объявив его изменником родины и натравив на него толпу, которая его растерзала.

Несмотря на всю эту далеко не мирную обстановку, в которой находилась Голландия XVII в., она достигла необычайного экономического расцвета, который вызывал удивление во всех европейских странах. Достаточно указать на то, что Голландия была единственной страной того времени, в которой сельское население составляло незначительное меньшинство.

Голландия была великой морской и колониальной державой. Она обладала количеством судов, превышавшим общее количество судов всех остальных стран Европы. Посредством Ост-Индской и Вест-Индской компаний она выколачивала миллионы из поработанных ею колоний, являясь самой богатой страной XVII в.

Нидерландская буржуазная революция, вызвавшая необычайное развитие промышленности и торговли, принесла с собой и исключительный расцвет науки и искусства. Достаточно назвать имена Спинозы, Гюйгенса, Гуго Гроция, Рембрандта. Именно к XVII в. относится возникновение классической голландской школы живописи, проникнутой новым, светским, реалистическим содержанием. Гуго Гроций создает основы буржуазной науки международного права. Нидерланды являлись средоточием умственных движений своего времени, и ученые из других стран стремились в Голландию, объявившую свободу вероисповедания и научного исследования.

К моменту выступления Спинозы на историческую арену голландская буржуазия уже перестала быть революционным классом. Укре-

нив свое политическое господство, буржуазия боялась выступлений масс. «...Народные массы Голландии,— пишет Маркс,— уже в 1648 г. более страдали от чрезмерного труда, были беднее и терпели гнет более жестокий, чем народные массы всей остальной Европы»¹. Философия Декарта, господствовавшая в нидерландских университетах в 30-х годах XVII в., запрещается; в университетах начинается вновь засилье «докторов схоластики, теологии и риторики», что дает основание Спинозе назвать эти университеты очагами человеческого оглушения. Буржуазия Голландии в борьбе против народных масс заключает союз с господствующей протестантской церковью.

В Голландии прошла жизнь старшего современника Спинозы, мужественного борца против религии Уриэля Дакосты.

Уриэль Дакоста родился между 1580 и 1585 гг. Воспитанный в семье марранов, т. е. насильственно обращенных в христианство евреев, Дакоста сперва решил вновь вернуться к вере отцов. Для этого он бежал из Португалии в Голландию. Еврейские семьи, которые эмигрировали с Пиренейского полуострова, в Голландии находили иудейство, сложившееся в процессе двухтысячелетней восточной традиции талмуда и каббалы.

Вскоре же по приезде в Голландию Дакоста выступил с тезисами против «предания», т. е. против раввинской изуточной традиции. Не порывая еще с иудейством, он выказал себя в этих тезисах сторонником своеобразной рационалистической «ереси». В 1618 г. раввины подвергли Дакосту так называемому «малому отлучению».

В 1623 г. Дакоста написал «Трактат о смертности души», в котором открыто выступил против религиозного учения о бессмертии души. Узнав об этом еще до выхода книги в свет, амстердамская община вынесла новое постановление об отлучении Дакосты. Последний ответил на это публикацией своей книги. По доносу еврейской общины голландские власти уничтожили книгу, а самого Дакосту арестовали. В 1633 г. он был подвергнут «большому отлучению», а в 1640 г., после унижительной церемонии формального примирения с религиозной общиной, одинокий, всеми оставленный, покончил с собой.

Сохранившиеся три главы из книги Дакосты (и то только потому, что еврейский богослов, выступивший с опровержением Дакосты, переписал наиболее существенные из его утверждений) свидетельствуют о том, что он не дошел до полного атеизма, но был на пути к нему. Основное в его учении — доказательство смертности души. Душа, по определению Дакосты, есть «животный дух, которым живет человек и который находится в крови». «Угасает этот дух, — говорит Дакоста, — уничтожаясь естественным образом или по какой-либо насильственной причине».

Восстав против бессмертия души, Дакоста тем самым отрицал

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 824.

ее субстанциальность. «Нет иного различия, — говорит он, — между душой животного и душой человека, кроме того, что душа человека разумна, а душа животного лишена разума; во всем остальном, в рождении и смерти, они совершенно одинаковы».

Таким образом, Дакоста приходит к отрицанию «воздаяния» после смерти, загробной жизни, ада, рая, чистилища. Эти его взгляды бросали вызов в равной степени иудейству и христианству. И прав был один из его противников, говоря, что «отрицающий бессмертие души недалеко от отрицания самого бога».

Вместе с отрицанием бессмертия души падало и религиозное обоснование этики. Вместо «божьей воли» рычагом поведения человека, согласно взглядам Дакосты, является «естественный закон природы», а критерием этого закона выступает «правый разум» человека.

Начав критику библии, Дакоста как бы указал в этом отношении путь следующему поколению. Спиноза в своей критике библии начал там, где остановился Дакоста, но Спиноза не ограничивался лишь разрушительной работой, а на основе достижений предшествующей философии создал новую философскую систему.

Бенедикт (по-еврейски Барух) Спиноза родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме, в еврейской купеческой семье. Голландия была единственной страной, в которой евреи пользовались относительной свободой вероисповедания, и евреи из Испании, Португалии и других стран, где царила исключительная религиозная нетерпимость, устремлялись в Голландию. Среди них были и родители Спинозы. Родители воспитывали сына в духе фанатической преданности вере отцов и мечтали видеть в нем крупнейшего раввина, светило диаспоры.

Еврейский квартал в Амстердаме, с чрезвычайной скученностью населения, с его безысходной нищетой и узкими грязными улицами и переулками, являл резкий контраст с остальными кварталами этого богатого города. В этом квартале родился Спиноза и прожил в нем первые 24 года своей жизни.

Первоначальное свое образование Барух Спиноза получил в семиклассном еврейском училище в Амстердаме. Там изучал он древнееврейский язык и его сложную грамматику, библейскую и талмудистскую литературу, удивляя учителей своими тонкими суждениями и острыми вопросами.

Однако Спиноза не оправдал надежд своих воспитателей. Уже рано начинают его одолевать сомнения в истинности религиозного учения. Здравый и ясный ум Спинозы не терпел темных фантазий религиозных писателей и в частности каббалистов. Там, где его учителя видели глубокую мудрость, Спиноза находил только пустые слова и безумные бредни. Он неудержимо стремился к научному знанию. В то время все научные труды писались по-латыни; для изучения латинского языка Спиноза поступает в школу известного тогда преподавателя Франциска ван-ден-Эндена. Ван-ден-Энден был известен

своим свободомыслием и пользовался репутацией атеиста. В школе ван-ден-Эндена помимо латинского языка Спиноза изучал физику, математику и естествознание.

Неудивительно, что Декарт, который славился свободой от всяких предрассудков, так же как и многосторонностью и глубиной познаний, особенно захватывает Спинозу в этот период. Философия Декарта имела колоссальное влияние на Спинозу: она способствовала его разрыву с религиозным прошлым и направила его ум на разработку философских проблем. Кроме философии Декарта Спиноза изучает произведения Джордано Бруно, Бэкона, Гоббса.

Изучение материалистической философии не прошло бесследно для Спинозы. В нем усиливается отвращение к раввинской догматике, и он окончательно рвет с религией. За несоблюдение религиозных обрядов раввины приговаривают Спинозу к «малому отлучению». В течение месяца ни один еврей, не исключая и родных отлученного, не мог иметь с ним никаких сношений. Однако это мероприятие не увенчалось успехом, и совет раввинов делает попытку подкупить Спинозу. Ему предлагается ежегодная пенсия при условии, что он обязуется, хотя бы для вида, посещать синагогу. Спиноза ответил на это категорическим отказом.

Отказ Спинозы идти на какие бы то ни было уступки приводит фанатиков в ярость. Совет раввинов решает применить к Спинозе высшую из имеющихся в его распоряжении мер наказания — «великое отлучение и проклятие», т. е. изгнание из еврейской общины навсегда с запрещением всем евреям, в том числе и его родным, иметь с ним какие бы то ни было сношения. 27 июля 1656 г., когда Спинозе было 24 года, в переполненной синагоге был торжественно обнародован акт отлучения.

Трудно сказать, что стал бы делать Спиноза в обстановке всеобщей враждебности, если бы его не приютил ван-ден-Энден, у которого он прожил некоторое время после изгнания из еврейской общины, помогая ему в преподавании. Позднее Спиноза стал добывать себе средства к существованию шлифовкой оптических стекол и вскоре приобрел на этом поприще широкую известность.

Раввины не ограничились отлучением Спинозы. Они подали в амстердамский магистрат жалобу с требованием изгнания Спинозы из Амстердама как опасного атеиста. К их ходатайству присоединились и христианские мракобесы, и Спиноза был изгнан из Амстердама.

На некоторое время Спиноза поселяется в деревушке Оуверкерк, а в 1660 г. переезжает в село Рейнсбург, недалеко от Лейдена. В Рейнсбурге Спиноза заканчивает свое раннее произведение «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье», начатое им в 1658—1659 гг. Уже в этом произведении, которое стало известным лишь в середине XIX в., он набрасывает основные мысли, которые получили полное развитие в «Этике». В Рейнсбурге же

Спиноза написал «Трактат об усовершенствовании интеллекта». Этот трактат, к сожалению, оставшийся незаконченным, имеет исключительное значение для понимания теоретико-познавательных и методологических воззрений Спинозы.

В 1662 г. Спиноза приступает к работе над своим важнейшим трудом, «Этикой», работе, продолжавшейся более двенадцати лет.

Перечисленными выше сочинениями не исчерпывается деятельность Спинозы в Рейнсбурге. Здесь он пишет также и «Принципы



Спиноза

философии Декарта, изложенные в геометрическом порядке, с приложением метафизических мыслей», сочинение, которое сразу создало Спинозе славу глубокого мыслителя. Это сочинение представляет собой лекции по философии Декарта, которые Спиноза читал некоему Иоанну Казеариусу. По настоянию друзей Спиноза издал эти лекции в 1663 г.

«Принципы философии Декарта» — единственное сочинение, изданное при жизни мыслителя под его именем.

В июне 1663 г. Спиноза переезжает в селение Ворбург, недалеко от Гааги, по всей вероятности, чтобы быть поближе к своим влиятельным друзьям, которые смогли бы ему помочь в издании сочинений. Здесь он продолжает работу над «Этикой». Одновременно он пишет знаменитый «Богословско-политический трактат», который был издан анонимно в 1670 г.

«Богословско-политический трактат» вызвал бурю негодования. Против него была поднята ожесточенная травля со стороны церковников, профессоров, литераторов. И, несмотря на это, интерес к трактату среди ученых был столь велик, что он с молниеносной быстротой распространился по Голландии и Германии.

После опубликования «Богословско-политического трактата» Спиноза переселился в Гаагу. В Гааге он мог чувствовать себя в относительной безопасности. Здесь он прожил последние шесть лет своей жизни в домике художника ван-дер-Спика.

В 1673 г. курфюрст Пфальдский, славившийся своей «просвещенностью», обратился к Спинозе с предложением профессуры в Гейдельбергском университете; при этом Спинозе была обещана «широчайшая свобода философствования», но одновременно выражалась надежда, что он «не станет злоупотреблять ею для потрясения основ публично установленной религии». Несмотря на жестокие преследования, которым Спиноза подвергался, несмотря на свое стесненное материальное положение, он отказался от сделанного ему предложения.

В том же 1673 г. Спинозе от имени главнокомандующего французской оккупационной армией принца Кондэ была предложена от «его величества» короля Франции пожизненная пенсия, если он посвятит последнему что-либо из своих сочинений.

«Я свои сочинения посвящаю только истине», — был ответ Спинозы.

Последние годы жизни Спиноза усиленно работает над «Этикой», своим главным трудом, который сделал его имя бессмертным.

Но Спинозе не удалось издать при жизни «Этику», она была опубликована друзьями уже после смерти философа.

Последнее сочинение Спинозы — «Политический трактат», который можно рассматривать как дополнение к «Богословско-политическому трактату», — осталось неоконченным.

21 февраля 1677 г. Бенедикта Спинозы не стало. Он умер от туберкулеза на сорок пятом году жизни.

В декабре 1677 г. ближайшие друзья Спинозы издали «Посмертные сочинения» («Opera posthuma») мыслителя, в которые вошли: «Этика», «Политический трактат», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Краткая древнееврейская грамматика», составленная Спинозой как подсобный материал в процессе работы над «Богословско-политическим трактатом», и «Переписка», значение которой необычайно велико для понимания воззрений мыслителя. «Opera posthuma» были напечатаны без указания издателя и места издания. На заглавном листе были проставлены лишь три буквы: B.d.S., т. е. Бенедикт де Спиноза. Через несколько месяцев после выхода в свет «Посмертные сочинения» были запрещены декретом от 28 июля 1678 г. как содержащие «кощупственные и безбожные учения».

В основе философских воззрений Спинозы лежит учение о единой всеобъемлющей субстанции. На вопрос, который поставил перед собой Спиноза еще юношей в «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье»: что есть все, он отвечает: все — это субстанция, субстанция — это все. Шаг за шагом подводит нас Спиноза к главному пункту своей философской системы, к учению о едином материальном начале, лежащем в основе всего сущего, к основе всего многообразия и бесконечного богатства бытия, к учению о субстанции.

Спиноза ни на секунду не сомневается как в своем собственном существовании, так и в существовании объективного мира, в существовании субстанции. Последняя, для него — непосредственно данное, сущность ее заключает в себе необходимое существование.

Спиноза прямо говорит, что «если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения» в истинности того, что «природе субстанции присуще существование». «Мало того — эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин»¹. Если Декарт начинает с преодоления «методического сомнения» — с «*cogito, ergo sum*», то Спиноза начинает свой главный труд с учения «О боге», или, что для него одно и то же, с учения о бытии.

Таким образом, уже в исходном пункте своих философских исследований Спиноза и Декарт разошлись: Декарт начинает с «я», Спиноза — с объективного мира. Система Декарта наметила круг проблем, которые блестяще разрешил Спиноза, отбросив дуалистическую метафизику Декарта. «Великий гений образуется при пособии другого великого гения не столько посредством ассимиляции, сколько посредством трения. Алмаз полирует алмаз. Так философия Декарта отнюдь не произвела философии Спинозы, но только содействовала происхождению ее»².

Дуализму Декарта Спиноза противопоставил материалистический монизм. «Я не могу, право, достаточно надивиться, — говорит Спиноза, критикуя дуализм Декарта, — как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства. Я спрашиваю, что понимает он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько

¹ Спиноза, *Этика*, ч. I, теор. 8, схолия 2.

² Гейне, *К истории религии и философии в Германии*, 1904, стр. 49—50.

отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к богу»¹.

Объяснение мира из него самого — таково первое требование спинозизма и материализма вообще. «Нужно считать огромным достоинством и честью тогдашней философии, — говорит Энгельс, критикуя телеологическую точку зрения естествознания XVII—XVIII вв., — что она не поддавалась влиянию ограниченной точки зрения тогдашнего естествознания, что она — начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами — настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»².

Удивительно ли после этого, если Спиноза открывает свой главный труд своим знаменитым «*causa sui*» («причина самого себя»). «Под *причиною самого себя*, — гласит определение 1, части I «Этики», — я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею». Это определение лежит в основе спинозизма. Природа существует единственно благодаря полноте своих собственных сил и способностей, она обладает, по прекрасному выражению Спинозы, «абсолютно бесконечной способностью существования» и для своего существования в посторонних причинах не нуждается.

Только природа в целом, или субстанция, существует необходимо, только ее сущность включает в себя существование; бытие субстанции сливается с ее сущностью, и в силу этого субстанция не может быть представляема несуществующей. Субстанция заключает причину своего бытия в самой себе. «Под *субстанцией* я разумею то, — гласит определение 3, части I «Этики», — что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться».

Определив субстанцию как «*causa sui*» и исходя из этого основного критерия, Спиноза выводит и все остальные свойства субстанции: 1) субстанция вечна, т. е. она безначальна и бесконечна в отношении длительности ее существования; 2) субстанция бесконечна в пространстве; 3) субстанция неделима; 4) субстанция не состоит из частей³.

Но что же такое необходимо существующая субстанция? Ответ на этот вопрос дает учение Спинозы об атрибутах.

«Под *атрибутом*, — гласит определение 4, части I «Этики», — я разумею то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность». «Под атрибутами бога должно понимать то, что... выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свой-

¹ Спиноза, Этика, ч. V, предисловие.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 479—480.

³ См. Спиноза, Переписка, 1932, стр. 141—142.

ственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты»¹.

Учением об атрибутах Спиноза конкретизирует понятие субстанции, раскрывает ее *качественное* содержание, приписывает ей «определенную природу». Каждый атрибут выражает свойственным ему образом самую сущность субстанции. Само собой разумеется, что атрибут не есть нечто внешнее по отношению к субстанции, последняя выражает свою сущность и бытие именно в атрибутах. Субстанция без атрибутов — это голое существование без того, что существует. Без атрибутов нет субстанции.

Не случайно для характеристики природы Спиноза употребляет в своей системе слово «бог». Природа — материя — рассматривалась в век Спинозы как нечто производное, над чем находится высшее активное начало, т. е. бог. Природа рассматривалась как *natura naturata*, т. е. как природа сотворенная, в то время как бог признавался за *natura naturans*, т. е. за творящую природу. Надо было вернуть природе отнятые у нее теологией права, вернуть ей всю бесконечную полноту бытия, надо было показать, что природа является не только природой произведенной, но и природой, творящей непрерывно и бесконечно, что она является причиной и самой себя и всех произведенных ею конечных вещей. И это можно было сделать во времена Спинозы, назвав природу «богом». *Deus sive natura* — бог, или природа.

«Под богом, — писал Спиноза, — я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»². В «Объяснении» к этому определению Спиноза подчеркивает, что существо, которое он называет «богом», состоит из *бесконечного множества* атрибутов, и именно поэтому оно определяется им как абсолютно бесконечное.

Каким путем приходит Спиноза к идее о бесконечном множестве атрибутов? Ответ на этот вопрос мы должны искать в определении бога как абсолютной субстанции.

«Все то, что содержит в себе необходимое существование, не может иметь в себе никакого несовершенства, но должно выражать собою чистое совершенство.

...Далее, так как только из совершенства может проистекать то обстоятельство, что какое-нибудь существо существует по собственной достаточности и силе, то отсюда следует, что если мы предположим, что по собственной природе своей существует существо, выражающее не все совершенства, то мы должны будем признать также и то, что существует и такое существо, которое содержит в себе все совершенства»³. Так как абсолютная субстанция — бог, или

¹ Спиноза, Этика, ч. I, теор. 19, доказательство.

² Там же, опр. 6.

³ Спиноза, Переписка, стр. 142.

природа — есть всереальность, всебытие, всесовершенство, то она, естественно, и состоит из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

Таким образом, Спиноза сознательно вводит понятие абсолютной бесконечности. Если бы субстанция не состояла из бесконечно многих атрибутов, можно было бы предположить существование еще каких-либо других субстанций, с иными атрибутами.

Субстанции присуще бесконечно много атрибутов. Атрибуты субстанции выражают самую ее сущность, она существует в них и через них, и без какого-либо из своих атрибутов субстанция перестает быть субстанцией. Атрибуты выражают различные стороны одной и той же субстанции и различаются в ней вполне реально. Однако из этого вовсе нельзя заключить, что каждый атрибут представляет собой самостоятельную субстанцию. Субстанция одна, но атрибуты, качества, выражающие ее сущность, способы, посредством которых она утверждает свое бытие, бесчисленны. «Хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность или бытие субстанции»¹.

От субстанции и ее атрибутов Спиноза переходит к рассмотрению состояний, проявлений субстанции, или модусов. «Под *модусом* я разумею состояние субстанции, иными словами то, что существует в другом и представляется через это другое»².

Определение модуса, таким образом, прямо противоположно определению субстанции, которая существует сама в себе и представляется через себя. Далее, тогда как сущность субстанции включает в себя необходимое существование, т. е. бытие лежит в самом ее определении, из которого уже логически вытекает, что она существует и не может не существовать, — сущность модусов не включает в себе необходимого существования, для них существование не является необходимым, но лишь возможным, т. е. в порядке природы представляется одинаково возможным как то, чтобы тот или иной модус существовал, так и то, чтобы он не существовал. И, наконец, если субстанция не допускает никаких ограничений и определений к существованию и действию извне, то модусы определяются к существованию и действию не сами собой, а чем-либо другим, притом определенным образом. Конечные вещи ограничивают друг друга, одна конечная вещь является причиной другой, другая — третьей, и так до бесконечности.

Таким образом, критерий необходимого или возможного суще-

¹ Спиноза, Этика, ч. I, теор. 10, схолия.

² Там же, ч. I, опр. 5.

ствования играет существенную роль в мировоззрении Спинозы. Именно этот критерий дает ему основание для принципиального различения субстанции и ее атрибутов, с одной стороны, и модификаций субстанции и ее атрибутов — с другой.

Субстанция и ее атрибуты составляют *natura naturans*, т. е. природу производящую, модусы же — *natura naturata*, т. е. природу произведенную. *Natura naturans* есть природа, поскольку она рассматривается как свободная причина всех отдельных вещей, т. е. как источник бесконечного действия, непрерывного творчества. Но эта же природа есть одновременно и совокупность отдельных явлений. *Natura naturans* выражает единство мира, *natura naturata* — его многообразие. Однако между единством мира и его многообразием нет непроходимой границы. Это две стороны одной и той же природы.

Во избежание недоразумений, которые могли бы быть вызваны смешением этих терминов с аналогичными терминами средневековых философов-схоластов, Спиноза в «Кратком трактате» предупреждает, что он понимает *natura naturans* совсем не так, как понимают этот термин богословы, в частности Фома Аквинский. «Фомисты также разумели под этим бога, но их *natura naturans* была существом (как они это называли) вне всех субстанций»¹. Богословы подразумевали под *natura naturans* существо, стоящее вне природы, т. е. бога, связывая это понятие с актом творения. Спиноза вложил новое содержание в этот старый термин средневековой философии. Он совершенно отбросил акт творения. Чтобы показать, что природа творит своими собственными силами и способностями, Спиноза охарактеризовал ее как *natura naturans*, как природу действующую, производящую, в отличие от того, что ею уже произведено и что названо Спинозой *natura naturata*, т. е. природа произведенная, осуществленная.

Для познания субстанции, учит Спиноза, вовсе нет необходимости в познании всех ее атрибутов, достаточно познать только некоторые из них. Так как все бесконечное множество атрибутов выражает природу одной единственной субстанции, то «будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин»². А именно в этом — в нахождении связи причин — весь смысл познания.

Совершенно очевидно, что иметь представление о самой субстанции и ее атрибутах мы в состоянии только по ее актуальным проявлениям, т. е. по отдельным вещам, в основе которых она лежит и причиной которых она является.

Отсюда вполне естественен вывод, что о существе атрибутов мы

¹ Спиноза, Краткий трактат, стр. 93.

² Спиноза, Этика, ч. II, теор. 7, схолия.

можем судить на основании качеств отдельных вещей, т. е. качеств проявлений или состояний атрибутов. Но какие из качеств мы должны принять во внимание, имея в виду атрибуты? Не те, которые подвергаются изменению — цвет, твердость, мягкость и т. д., — так как мы должны искать качества непреходящие, которые призваны характеризовать неизменную субстанцию. Только те качества, которые никогда не могут уничтожиться, в состоянии характеризовать атрибуты самой субстанции. Что же касается разнообразнейших цветов, твердости, упругости и других изменчивых физических свойств, то все они будут только видоизменениями, проявлениями, состояниями, или, как называет их Спиноза, модусами того или иного атрибута субстанции.

Первое, что бросается в глаза, когда мы присматриваемся к конечным вещам, — это то, что все они без исключения протяженны. Являются ли конечные тела жидкими, газообразными, твердыми, они всегда и неизменно обладают свойством протяженности. Как бы ни изменялись тела — из твердых в жидкие, из жидких в газообразные и т. д., — они всегда и неизменно останутся протяженными. Из этого можно сделать вывод, что субстанция должна обладать атрибутом протяженности, что она должна быть протяженной.

Второе, что мы наблюдаем, — учит Спиноза, — это то, что человек, который также является модусом субстанции, мыслит. Как бы ни были разнообразны эти мысли и как бы они ни изменялись, сущность мышления как способность мыслить остается всегда и неизменно одной и той же, и, следовательно, субстанция должна иметь соответствующую сторону, которая модифицировалась бы в человеческую мысль, иными словами, она должна обладать атрибутом мышления. Таким образом, говорит Спиноза, субстанция — это вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*).

Ни в коем случае вещь мыслящая и вещь протяженная не могут рассматриваться как два самостоятельных существа, — со всей резкостью подчеркивает Спиноза. Субстанция едина, но она выражает свою сущность в бесконечном множестве атрибутов, в том числе в протяженности и в мышлении.

Выдвигая категорическое требование объяснения мира из него самого, Спиноза изгоняет из природы всякие цели и целеполагающую деятельность. В предисловии к части IV «Этики» Спиноза так и говорит: «Природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем богом или природою, действует по той же необходимости, по которой существует... Поэтому, как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели». В другом месте Спиноза говорит: «В природе бога не имеет место ни ум, ни воля». Бог, понимаемый как бесконечная природа, действует на основе внутренней необходимости.

Люди мыслят природу по аналогии с самими собой. «Все пред-
рассудки, на которые я хочу указать здесь, — говорит Спиноза, —

имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что бог все сотворил для человека, человека же — для того, чтобы он чтит его)¹. Спиноза резко критикует такой взгляд на вещи. Он говорит: «Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т. д., и предположили, что это случилось потому, что боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали»².

Корень всех этих религиозных предрассудков, по мнению Спинозы, лежит в незнании. Люди видят действия, но не знают их причин и потому прибегают к идее целопологателя в природе, к идее бога.

Не постигая истинной природы вещей и действительного миропорядка, люди измышляют несуществующие понятия, соответственно которым вещи кажутся им совершенными и несовершенными, хорошими и дурными, прекрасными и безобразными. «После того, — говорит Спиноза, — как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как то: *добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие* и т. д.»³ Эти понятия, согласно воззрениям Спинозы, на самом деле относительны: «Одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной». Только заблуждением нашим объясняется возникновение таких понятий, как понятия абсолютного блага, «добра в себе». В природе ничто не соответствует добру и злу, в природе нет порядка и беспорядка, нет красоты и безобразия. Природа не ведает цели. Нельзя спрашивать: *для чего* вещи существуют так, а не иначе? Можно спрашивать только: *почему* они так существуют?

Необходимость причин и следствий — вот единственный принцип мирового порядка. «В природе вещей, — учит Спиноза, — нет

¹ Спиноза, *Этика*, ч. I, прибавление.

² Там же.

³ Там же.

ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы»¹.

В противоположность Декарту, признававшему свободу воли, Спиноза стоит на почве строжайшего детерминизма и в вопросах этики. Все в мире подчинено строжайшей необходимости, и человек не составляет исключения из общего порядка вещей.

При всей глубине и величественности спинозовского учения, несмотря на наличие в нем ряда блестящих диалектических моментов, оно в самой основе своей метафизично. Мир представлен застывшей, раз навсегда данной, неизменной субстанцией.

Субстанция, по мнению Спинозы, помимо своих модификаций не существует и существовать не может. Это — по существу диалектическое положение, поскольку в основе его лежит смутно сознаваемое Спинозой представление о единстве бесконечного и конечного, субстанции и модусов. Но Спиноза не был свободен от метафизического противопоставления субстанции и модусов, производящей и произведенной природы, хотя он и признавал, что субстанция помимо модусов не существует.

Из всего изложения учения Спинозы видно, что идея развития совершенно вышла из поля зрения Спинозы. Субстанция характеризуется им как нечто вневременное, неизменное, неподвижное.

Хотя Спиноза и говорит, что природа — это целостный индивидуум, части которого изменяются бесчисленным образом без всякого изменения индивидуума в целом, но понимает он это механистически. Изменение, которое имеет в виду Спиноза, не качественное, но чисто количественное.

Именно в силу метафизического характера своих воззрений Спиноза не рассматривает движение как атрибут субстанции, природы, материи. И это чрезвычайно показательное. Он рассматривает движение только как бесконечную модификацию, т. е. проявление субстанции. При этом Спиноза исходит из того, что так как субстанция бесконечна в пространстве и вечна и, соответственно, модусы субстанции — конечные вещи — бесчисленны в пространстве и заполняют собой всю вечность, — а они движутся, — то движение, как и покой, есть *бесконечный модус* субстанции. Движение свойственно только модусам, но не субстанции как таковой, которая абсолютно неподвижна. Таким образом, и здесь у Спинозы сказался метафизический разрыв между субстанцией и модусами.

В одном из своих писем, отвечая на вопрос, почему движение не следует признавать атрибутом субстанции, но только бесконечным модусом, Спиноза приводит следующий довод. Под атрибутом, так же как и под субстанцией, мы понимаем то, что представляется само через себя и не нуждается в представлении другого, из которого оно должно было бы образоваться. Поэтому протяженность

¹ Спиноза, Этика, ч. I, теор. 29.

есть атрибут, так как представление протяженности не содержит в себе представления о чем-либо другом, например, о движении, так как мы можем представить себе и неподвижную протяженность; но движение невозможно без протяженности. Поэтому движение не есть атрибут субстанции.

Спиноза, как метафизик, не понимал, что протяженность, как и материя вообще, так же немыслима без движения, как и движение без материи, что движение является существенным свойством, т. е. атрибутом, материи.

Метафизический характер воззрений Спинозы сказался и на решении им проблемы необходимости и случайности. Вследствие метафизического характера своего учения Спиноза не усматривал объективного характера случайности, того, что случайность есть только частный случай необходимости. У него одно понятие исключает другое: раз в природе все подчинено строжайшей необходимости, то она исключает из своих пределов случайное. Случайным Спиноза называет то, причину чего мы не знаем; коль скоро мы познаем причину, случайное тем самым превращается в необходимое. Таким образом, случайность, по учению Спинозы, — это чисто субъективная категория. Но детерминизм, отрицающий объективный характер случайности, приобретает черты фатализма.

Метафизический характер воззрений Спинозы вообще и фаталистический характер его детерминизма в частности превращают его субстанцию в метафизически переодетую природу в ее оторванности от человека. В самом деле, поскольку детерминизм Спинозы является фаталистическим, человек ничего не в состоянии изменить в природе, его деятельность предопределена, и природа представляется оторванной от человека, от его деятельности, от его активных воздействий на нее, точно так же как она оказалась оторванной от конечных вещей, т. е. метафизически переодетой.

Сказанное вовсе не означает, что философия Спинозы — сплошной фатализм. Детерминизм его носит фаталистический характер в результате отрицания Спинозой объективности случайности. Однако своим учением о свободе как познании необходимости, венчающим его философскую систему, Спиноза делает попытку диалектически преодолеть фаталистическую концепцию.

Необходимость, с точки зрения Спинозы, отнюдь не исключает свободы, но, наоборот, предполагает ее. Если бы в природе господствовал хаос, если бы человек как часть природы не был в своих действиях подчинен необходимости, то человек не имел бы возможности познавать как природу, так и свои собственные поступки, свои собственные страсти. Не познавая последние, он не сумел бы господствовать над ними, «подчинить их руководству разума» и потому был бы рабом своих страстей, рабом своих поступков. Но человек, согласно Спинозе, имеет возможность быть свободным именно потому, что все в природе подчинено строжайшей закономерности. Познавая вещи, познавая себя, свои поступки и страсти,

человек в состоянии господствовать над ними; он становится свободным.

Определение 7 части I «Этики» гласит: «Свободною называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу». Отсюда видно, что свободе Спиноза противопоставляет не необходимость, но принуждение. Вещь, не принужденная к существованию и действию извне, является, по мысли Спинозы, свободной, по одновременно и необходимой, поскольку она действует по необходимости своей собственной природы. В письме к Шуллеру от октября 1674 г. Спиноза уже прямо противопоставляет свободе не необходимость, но именно принуждение. «Я называю свободно такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действованию тем или другим определенным образом. Так напр., бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы»¹.

И не только бог (т. е. материя, природа) свободен, по мысли Спинозы, но и человек, хотя он, как модус субстанции, и не является *causa sui*. «Стремление человека жить, любить и т. п., — говорит Спиноза в своем письме к Бокселю, — отнюдь не вынуждено у него силою, и однако оно необходимо»². Как не вынужденное силой, это стремление человека жить, любить и т. п. — свободно. Спиноза указывает Бокселю на то, что последний не полагает «ни-какого различия между необходимостью и принуждением или насильем» и потому ошибочно считает взаимоисключающими понятиями не принуждение и свободу, но необходимость и свободу, что представляется Спинозе «абсурдным и противным разуму»³.

Таким образом, Спиноза полагает свободу в необходимости, но в необходимости не принужденной, а свободной. «Я полагаю свободу, — пишет Спиноза Шуллеру, — не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*)»⁴.

Но если бог, т. е. природа в целом, всегда свободен, так как он всегда существует и действует по одной только необходимости своей собственной природы, поскольку помимо него не существует ничего, что могло бы принудить его к действию извне, то человек, согласно Спинозе, только в том случае свободен, т. е. существует и действует по одной только необходимости своей собственной при-

¹ Спиноза, Переписка, стр. 189.

² Там же, стр. 184.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 189.

роды, если он не принужден к своим действиям, а это возможно только в том случае, когда человек научается подчинять свои действия руководству разума.

Однако спинозовское учение о свободе не выходит за пределы созерцательного материализма. Для Спинозы уже само сознание необходимости есть свобода. Это — созерцательная свобода, и отсюда — «интеллектуальная любовь к богу» как отдача себя целиком природе, как покорность необходимости, без стремления на нее воздействовать. Для Спинозы свобода совпадает с познанием, тогда как последнее представляет собой в действительности только *путь* к достижению свободы.

Исследовав природу субстанции, Спиноза переходит к исследованию сознания и познавательной деятельности человека. Субстанция проявляет свое актуальное бытие в бесконечном множестве конечных вещей, в том числе и в человеке. Человек — вещь среди других вещей, один из многочисленных модусов бесконечной субстанции. Так же как субстанция является единством бесконечного множества атрибутов, так и человек составляет единство модификаций бесконечного множества атрибутов.

Человеческое сознание, или душа, — это, по учению Спинозы, не что иное, как модификация атрибута мышления, тогда как под телом он понимает модификацию атрибута протяжения. Но так же как атрибут мышления в субстанции не является самостоятельным существом по отношению ко всем остальным атрибутам субстанции, точно так же и человеческое сознание не существует самостоятельно по отношению к телу, отдельно от него, но образует с последним неразрывное единство. Именно благодаря этому единству души и тела в человеке и возможно познание. Декарт, стоя на почве дуализма, вынужден был для объяснения возможности истинного познания обратиться к помощи сверхъестественного существа — бога. Спиноза, стоя на почве материалистического монизма, создает предпосылку для научного объяснения познания. Познание возможно и объяснимо исключительно на основе признания единства тела и души. Внешние тела, воздействуя на наше тело, вместе с тем воздействуют и на нашу душу, состоящую с последним в единстве, и вызывают в нас соответствующие представления.

Спиноза признает безусловную познаваемость внешнего мира. В своем «Трактате об очищении интеллекта» он подвергает уничтожающей критике скептиков, отрицающих возможность истинного, адекватного познания вещей, утверждающих, что наши представления о природе и ее сущности субъективны. «На самом деле, — иронизирует Спиноза над скептиками, агностиками и субъективистами, — они не чувствуют даже самих себя... если они нечто утверждают или сомневаются в чем-либо, они не знают, что они сомневаются или утверждают это; они говорят, что они ничего не знают; и то самое, что они ничего не знают, им, как

они говорят, не известно, но и это они не говорят с абсолютной уверенностью, так как они опасаются признать, что они существуют, поскольку они ничего не знают, так что, в конце-концов, они должны замолкнуть, чтобы случайно не допустить чего-нибудь такого, что могло бы отозваться истиной... С ними, наконец, не может быть речи о науках; действительно, поскольку дело касается до жизненного и общественного обихода, необходимость вынуждает их к тому, чтобы они допустили себя существующими, искали своей выгоды и клятвенно утверждали и отрицали многое. В случае же разъяснения им чего либо они не знают, убедительно ли рассуждение или является недостаточным. Если они отрицают, соглашаются или возражают, они не знают о том, что они отрицают, соглашаются или возражают; а потому на них приходится смотреть как на некоторых автоматов, вполне лишенных духовного содержания»¹.

«Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей», — гласит теорема 7 части II «Этики». Эта теорема имеет исключительное значение для понимания теоретико-познавательных воззрений Спинозы. Она указывает, во-первых, на возможность истинного, адекватного познания внешнего мира. Она устанавливает, во-вторых, несомненную зависимость «порядка и связи идей» от «порядка и связи вещей».

Зависимость сознания от внешнего мира Спиноза утверждает неоднократно. В доказательстве теоремы 26 части II «Этики» он говорит: «Если человеческое тело не подвергается никакому действию со стороны какого-либо внешнего тела, то... и идея человеческого тела, т. е... человеческая душа, не подвергается никакому действию со стороны идеи о существовании этого тела, иными словами — существования этого внешнего тела она никоим образом не воспринимает. Поскольку же тело человеческое подвергается действию со стороны какого-либо внешнего тела, постольку... и она воспринимает это внешнее тело». «Чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению»². Из этих слов ясно, что наши представления, согласно Спинозе, являются результатом воздействия на нас внешнего мира. «Настоящее существование нашей души зависит от одного только того, что душа заключает в себе действительное (актуальное) существование тела»³.

В противоположность Декарту, утверждавшему существование у человека врожденных идей, Спиноза категорически отрицает наличие подобных идей у человека. Однако, отрицая существование врожденных идей, Спиноза вместе с тем признает наличие у человека врожденной способности приобретать познания. Задача чело-

¹ Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, пер. Половцовой, М. 1914, стр. 96—97.

² Спиноза, Этика, ч. IV, прибавление, гл. XXVII.

³ Там же, ч. III, теор. 11, схолия.

века заключается в том, чтобы совершенствовать эту врожденную способность к приобретению знаний. Подобно тому, говорит Спиноза в своем «Трактате об очищении интеллекта», как люди с помощью своих врожденных способностей приступили к созданию первых орудий труда, чтобы впоследствии все больше и больше совершенствовать их, «точно также и интеллект, путем приращенной ему силы... создает себе интеллектуальные орудия (*instrumenta intellectualia*), с помощью которых приобретает новые силы для новых интеллектуальных творений, а путем этих последних — новые орудия или возможность к дальнейшим изысканиям, и таким образом постепенно идет вперед, пока не достигнет наивысшей точки мудрости»¹.

Приступая к изложению научного метода познания, Спиноза едко высмеивает тех, кто утверждает, что такой метод вообще невозможен в силу того, что для его создания необходим другой метод, для создания этого последнего — третий, и так до бесконечности. На этой основе строится, как известно, теория невозможности истинного познания вообще. «Для того, чтобы был найден наилучший метод для исследования истины, — говорит Спиноза, — не надобно другого метода, чтобы им исследовать метод исследования истины, и, чтобы исследовать второй метод, не надобно некоторого третьего метода, и так далее, до бесконечности; так как таким путем никогда не удалось бы притти к познанию истины, да и вообще ни к какому познанию»². С методом познания, продолжает Спиноза, дело обстоит так же, как и с материальными орудиями труда, где можно было бы рассуждать подобным же образом. Чтобы выковать железо, надобен молот; чтобы иметь молот, необходимо, чтобы он был сделан; для этого нужно опять-таки иметь молот и другие орудия, и так далее, до бесконечности. На этом основании кто-нибудь мог бы бесплодно пытаться доказывать, что люди не имеют никакой возможности выковать железо. Но так как ковать железо люди все же умеют, достаточным доказательством чего служит то обстоятельство, что они его куют, так же и человек умеет приобретать истинные знания, гарантией чему служит то, что мы обладаем знанием мира, что наш интеллект содержит в себе истинные идеи, т. е. идеи, согласные со своими объектами. Спиноза считает, что задача отыскания научного метода исследования заключается в том, чтобы проследить тот путь, которым мы эти истинные идеи приобрели. Поэтому прежде всего, по мысли Спинозы, необходимо исследовать все пути, которыми человек приобретает свои знания, чтобы из них выбрать наилучший и его усовершенствовать.

Спиноза различает четыре способа приобретения знания, которые исчерпывают, по его мнению, всю познавательную деятельность человека.

¹ Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 83—84.

² Там же, стр. 82.

Посредством первого способа познания мы получаем знания понаслышке или по какому-либо произвольному признаку.

Вторым способом мы приобретаем знания из беспорядочного опыта, т. е. опыта, который не определяется разумом и который называется беспорядочным потому, что наблюдение носит случайный характер.

Третий способ восприятия или приобретения знаний — это тот способ, при котором мы заключаем о сущности вещи по другой вещи, но не адекватно (т. е. не вполне достоверно, не вполне точно, не в строгом соответствии с действительностью); это бывает, когда мы по некоторому следствию находим причину или когда выводится заключение по отношению к какому-нибудь частному случаю из какого-нибудь общего явления, которому всегда сопутствует некоторое свойство.

Наконец, четвертый способ познания есть познание, при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность.

Спиноза анализирует каждый из этих четырех способов познания с целью установления единственно научного метода исследования, при посредстве которого можно было бы познать самую сущность вещей.

Первый способ познания (познание понаслышке) Спинозой отбрасывается. Он о нем упоминает лишь с целью исчерпать все пути, которыми человек приобретает знания, а также потому, что способ этот является единственным методом религии, которым она укрепляет «непогрешимость» своего авторитета: «это так, потому что сказано в священном писании, потому что тот или иной великий богослов сказал, и т. д.» и т. п.

Что касается второго пути познания, метода беспорядочного опыта, то его применение Спиноза ограничивает житейским обиходом. Для истинно научного исследования такой метод непригоден уже потому, что беспорядочный опыт носит случайный характер и не вскрывает сущности вещи. «Никто никогда не познает этим способом в делах природы ничего, кроме случайных признаков, которые никогда не бывают ясно поняты, если не познаны предварительно сущности. Поэтому этот способ должен быть исключен».

Третий путь познания, познание причин из следствий, или выведение сущности вещи из некоторого общего понятия, хотя и является научным путем, однако, учит Спиноза, поскольку мы здесь свойств вещи не воспринимаем непосредственно через ее сущность и не в состоянии видеть, в какой мере они необходимо вытекают из последней, то и этот путь познания не дает нам адекватного, т. е. внутренне достоверного, соответствующего объекту и строго необходимого знания. В оценке этого третьего способа познания ясно сказался рационализм Спинозы.

Один только четвертый способ познания, который Спиноза называет интуитивным, дает нам, по его учению, безошибочное, аде-

кватное, строго соответствующее самой сущности вещи знание. А такое знание, с точки зрения спинозовского рационализма, должно содержать в себе внутреннюю истинность, внутреннюю достоверность, должно быть адекватным. Адекватная идея отличается от просто истинной идеи тем, что последняя должна быть согласована со своим объектом для обнаружения ее истинности, первая же содержит этот признак истинности в самой себе, обладает самодостоверностью и в проверке не нуждается.

Но интуиция Спинозы—это не мистическая интуиция, а рационалистическое, чисто умозрительное познание сущности вещи на основе постижения сущности субстанции. Только интуитивным способом мы, по мысли Спинозы, безошибочно познаем существо вещей. Надо, однако, отличать истинные идеи интеллекта от ложных, сомнительных и вымышленных представлений воображения (*imaginatio*), которые Спиноза называет «абстракциями» и которые происходят оттого, что в исследовании не соблюдается естественный порядок и ход вещей. Никким образом нельзя допустить, чтобы различные «имагинативные», т. е. ложные, представления заволакивали природу и мешали видеть ее действительную сущность.

Один из важнейших источников ложных представлений о природе заключается в том, что мы стараемся образно мыслить себе субстанцию и ее атрибуты, тогда как самая природа субстанции такова, что она может постигаться только интеллектом. Субстанцию, говорит Спиноза, невозможно представить себе образно; она постигается исключительно интеллектом. Мы же склонны переносить на субстанцию понятия, имеющие смысл лишь в отношении конечных вещей, в отношении модусов субстанции, как то: длительность, меру, делимость и т. д.

Все свойства субстанции, учит Спиноза в противоречии с действительным ходом своего собственного исследования, выводятся нами не опытным путем, а из ее определения, из самой ее сущности. В своем письме к Симону де Врису от марта 1663 г. Спиноза говорит об этом совершенно ясно: «Вы спрашиваете меня: нуждаемся ли мы в опыте (*experientia*), чтобы знать, истинно ли определение (*definitio*) какого-нибудь атрибута. Отвечу на это, что в опыте мы нуждаемся только в отношении к тому, что не может быть выведено из определения вещи, как, например, существование модусов, ибо оно не может быть выведено из определения вещи. Но мы не нуждаемся в опыте в отношении таких предметов, существование которых неотделимо от их сущности и вследствие этого может быть выведено из их определения. Более того: никакой опыт никогда не сможет научить нас этому, ибо опыт не учит никаким сущностям вещей. Самое большее, что он может сделать [в данном случае], — это таким образом детерминировать нашу мысль (*mens*), чтобы она была направлена только на определенные сущности вещей. Поэтому, так как существование атрибутов не раз-

личается от их сущности, то никаким опытом мы не сможем постигнуть его»¹.

Было бы неправильным сделать из сказанного вывод, что Спиноза вовсе отрицал значение опыта. Он ограничивал познавательное значение опыта несущественными свойствами вещей, тогда как их сущность может быть, по его мнению, познана чисто умозрительным путем. Что же касается субстанции и ее атрибутов, то они, согласно Спинозе, познаются исключительно умозрительным путем.

Достаточно привести одно место из «Этики», чтобы стало ясно, что Спиноза не отрицал познавательного значения опыта. «Я не думаю, чтобы я очень уклонился от истинной причины, — говорит Спиноза, — так как все те постулаты, которые я принял, едва ли содержат что-либо, что не было бы известно из опыта, в котором нам нельзя сомневаться после того, как мы доказали, что тело человеческое существует так, как мы его ощущаем»².

Однако при всем том Спиноза был и оставался рационалистом. Он не слишком доверяет показаниям органов чувств, даже в том случае, когда опыт производится в полном соответствии с научными требованиями. Критерий истины, по его мнению, не вне разума, а в нем самом. «Какое мерило истины может быть яснее и вернее, как не сама истинная идея, — говорит он. — Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»³.

Спиноза строго ограничивал познавательное значение опыта областью конечных, единичных вещей. В этом сказался метафизический характер его воззрений. Спиноза и здесь не смог отделаться от противопоставления субстанции и ее модусов. Познание субстанции и познание модусов принципиально различны. Если в отношении модусов опыт имеет существенное значение, то в отношении субстанции и ее атрибутов он не существует.

Спиноза пытается разрешить это противоречие на пути интуиции.

Согласно учению Спинозы об интуиции, истинные идеи являются в сознании человека непосредственно. Сознание воспринимает внутреннюю связь вещей сразу, а не в результате длительного и упорного, движущегося исторически и внутренне противоречивого познавательного процесса. По учению Спинозы, порядок и связь вещей непосредственно запечатлеваются на порядке и связи идей. А если люди не так легко проникают в сущность порядка и связи вещей, то это, учит Спиноза, объясняется исключительно тем, что человеческий разум засорен ложными, «имажинативными» представлениями.

¹ Спиноза, Переписка, стр. 71.

² Спиноза, Этика, ч. II, теор. 17, схолия.

³ Там же, теор. 43, схолия.

Эти ложные представления состоят либо в том, что человек склонен все в природе рассматривать в аспекте цели, либо в том, что он склонен рассматривать себя носителем свободной воли, либо, наконец, в том, что он склонен переносить на субстанцию понятия, взятые из мира конечных вещей, как то: время, мера, число и т. д.

Всю область ложных идей, засоряющих интеллект и мешающих истинному пониманию вещей, Спиноза объединил под одним общим названием «имагинативного знания».

Стоит только очистить сознание от «имагинативного» сора, как моментально воссияет во всем своем блеске абсолютная истина.

Почему же человек от природы обладает ложными и сомнительными идеями? На это Спиноза отвечает чисто метафизически. Человек—существо конечное, и потому ему трудно познать бесконечное. Такое познание было бы совсем невозможным, если бы в человеке, помимо его конечного разума, не существовал еще «бесконечный интеллект», который служит связующим звеном между конечным человеком и бесконечной субстанцией в атрибуте мышления, подобно тому как движение служит связующим звеном между субстанцией и ее модусами в атрибуте протяжения. Таким образом, несмотря на то, что Спиноза отдавал себе отчет в том, что помимо модусов и вне их субстанция не существует, он все же прибегал к чисто механическому объяснению связи между бесконечным и конечным путем введения специальных промежуточных бесконечных модусов.

Спиноза как материалист больше пользуется в своих философских изысканиях опытом, нежели как рационалист отдает себе отчет в его познавательной роли. В самом деле, Спиноза говорит, что опыт не имеет никакого значения для познания субстанции и ее атрибутов. Но разве сам Спиноза к идее субстанции и ее атрибутов пришел не опытным путем? Мы видели, что для доказательства существования субстанции Спиноза отправлялся от эмпирического факта существования конечных вещей. Далее, для доказательства атрибутивности мышления и протяжения Спиноза опять-таки отправлялся от чисто опытных данных. Однако в противоречии с собственным ходом исследования он утверждает, что опыт не играет существенной роли в философском познании.

«Спиноза, — говорит Людвиг Фейербах, — единственный среди новых философов, который дал элементы критики религии и богословия; первый, кто в классической форме вступил в положительное противоречие с богословием; первый, кто классически выразил мнение, что мир нельзя рассматривать как дело или творение личного существа, действующего согласно своим намерениям или целям; первый, кто оценил природу в ее всеобщем философском значении. Поэтому я с радостью воздал ему свое почтение и восхищение»¹.

¹ Фейербах, Werke, Bd. VIII, S. 9.

Спиноза был величайшим материалистом и атеистом своего времени. Согласно воззрению Спинозы, в природе все подчинено строжайшей необходимости и закономерности, в ней не остается места для целеполагающей деятельности творца. Бог, понимаемый как бесконечная природа, не обладает, по словам Спинозы, «ни умом, ни волей».

Спиноза не только создал грандиозную материалистическую философскую систему, которая уже сама по себе является ударом по религии, но он специально подверг критике самую религию, разработав вопрос о ее происхождении и сущности. Он, кроме того, подверг научной критике книги так называемого «священного писания». Спиноза — основоположник научной критики библии.

Останавливаясь на вопросе о происхождении религии, Спиноза указывает на страх, как на причину религии. «Страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается... люди поработаются суеверием только пока продолжается страх и... все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души не представляло...»¹

Только на невежестве масс, порождающем страх и изумление перед непознанными силами природы и общества, покоится, по мысли Спинозы, авторитет религии и духовенства.

Спиноза понимает политическую роль религии, которая, по его мнению, сводится к тому, чтобы держать народ в обмане и повиновении. «Под видом религии народу легко внушается... почитать своих царей как богов»². Больше всего, по его мнению, религия необходима для монархического способа правления, «высшая тайна» которого «заключается в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди за свое поработение сражались, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека»³.

Спиноза разоблачает приемы и средства, которыми религия пользуется для одурманивания масс. Большую роль среди них играют «чудеса». Стоя на почве строжайшей закономерности природы, Спиноза рассматривает «чудеса» как результат невежества, незнания истинных причин явлений, а иногда — прямых проделок шарлатанов. «Чудо, будет ли оно против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд»⁴.

Спиноза низвергает авторитет «священного писания», основанный на том, будто оно полно сокровенных и глубоких мыслей, челове-

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, 1935, стр. 4—5.

² Там же, стр. 5.

³ Там же, стр. 6.

⁴ Там же, стр. 101.

ческому уму непостижимых. Задача «священного писания», как и религии вообще, состоит лишь в том, чтобы держать народ в повиновении. «Оно ничего кроме повиновения не требует от людей и осуждает только непокорство, а не незнание»¹.

К исследованию «священного писания», учит Спиноза, следует подходить так же, как и к любому другому человеческому документу. Необходимо знать его историю. «Ибо как метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы... так равно и для истолкования писания необходимо начертать его правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключать при помощи законных выводов о мысли авторов писания»². Для того же, чтобы написать историю «священного писания», т. е. подвергнуть его научной критике, необходимо знать условия жизни и деятельности его автора: кто именно он был, по какому случаю, в какое время, для кого и на каком языке он писал. Необходимо также знать, как книги «священного писания» были восприняты современниками, чем последние занимались, какую судьбу испытали эти книги, в чьи руки они впоследствии попали; необходимо выяснить также, при каких условиях, кем и почему они были соединены в одно целое и причислены к священным книгам.

Спиноза делает попытку написать такую историю «священного писания». Проблема научной критики библии ставится им во весь рост. Он доказывает, что автором Пятикнижия никоим образом не мог быть Моисей, которому оно приписывается. Подводя итог результатам своих исследований, которые обнаруживают исключительную глубину исторических и филологических познаний философа, Спиноза пишет: «Священные книги были написаны не одним единственным человеком и не для народа одной эпохи, но многими мужами различного таланта и жившими в разные века; если бы мы пожелали сосчитать время, захватываемое всеми ими, то получилось бы почти 2 тысячи лет, а может быть и гораздо больше»³.

С необычайной страстностью Спиноза обрушивается на религиозную нетерпимость, душащую свободу мысли и научное исследование. Исключительно яркие страницы «Богословско-политического трактата», направленные в защиту свободы человеческой мысли, требующие полного отделения церкви от государства. С особенной силой он обрушивается на религиозных мракобесов. «Люди, которые прямо презирают рассудок, отвергают разум и чужаются его, точно он от природы испорчен, считаются взаправду — что горше всего — обладателями божественного света!»⁴ «Простому

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 199—200.

² Там же, стр. 115.

³ Там же, стр. 206—207.

⁴ Там же, стр. 8.

народу вменялось в религиозную обязанность смотреть на служение при церкви, как на достоинство... и оказывать священникам высший почет». Поэтому неудивительно, что «у всякого негодяя стало являться сильнейшее желание занять священнослужительскую должность»¹ и всячески душить человеческую мысль.

Но атеизм Спинозы — созерцательный, просветительский. Спиноза, конечно, был далек от понимания классовой сущности и классовой роли религии. Он ясно говорил о том, что при исследовании книг «священного писания» необходимо учитывать условия жизни и деятельности их авторов, но не видел, что авторы эти представляют интересы определенных классов.

Для Спинозы религия есть результат невежества и темноты масс. Больше следует распространять научные знания, глубже разрабатывать истинную философию, и религия сама собой отомрет вместе с ликвидацией невежества и темноты масс. Борьба против религии мыслится им исключительно как мирная «просветительская» борьба, как борьба за насаждение «истинной философии».

Тот же принцип строгой необходимости, который господствует в природе, распространяется, по учению Спинозы, и на область социальных явлений. «Под *правом природы*, — пишет Спиноза в своем «Политическом трактате», — я понимаю законы или правила, согласно коим все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивидуума простирается дотоле, доколе простирается их мощь, и, следовательно, что каждый человек совершает по законам своей природы, то он совершает по высшему праву природы, и имеет в отношении природы столько права, какой мощью обладает»². «Например рыбы, — поясняет Спиноза свою мысль в другом трактате, — определены природою к плаванию, бóльшие к пожиранию меньших; стало быть, рыбы по высшему естественному праву владеют водою, и притом бóльшие пожирают меньших»³.

Человек, по учению Спинозы, не составляет исключения из общего порядка вещей: человек в природе не является «государством в государстве», но частью природы, и потому в отношении к нему должна быть прилагаема та же мерка, что и в отношении всех остальных вещей природы.

«Мы не признаем никакого различия, — говорит Спиноза, — между людьми и остальными индивидуумами природы, а также между людьми, одаренными разумом, и теми, которые истинного разума не знают... Все, что каждая вещь делает по законам своей

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 7.

² Спиноза, Политический трактат, 1910, стр. 7.

³ Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 226.

природы, она делает по верховному праву, потому что она делает так, как определено от природы, и иначе не может»¹.

Верховным законом природы, утверждает Спиноза, является закон самосохранения. Каждая вещь, согласно этому закону, стремится, насколько возможно, утвердиться в своем бытии. Точно так же и человек стремится, насколько в его силах, сохранить свое существование, утвердиться в своем бытии. Естественный закон самосохранения совпадает, по воззрениям Спинозы, с естественным правом каждого индивидуума, являясь осуществлением общего права природы.

С этого пункта начинается принципиальное расхождение между Спинозой и Гоббсом. Для Спинозы естественный закон и естественное право совпадают в реализации мощи каждого индивидуума, определенной ему природой. У Гоббса же естественный закон выступает как начало, отличное от естественного права и даже противоположное ему. Спиноза исходит из единого принципа строжайшей природной необходимости, которая не перестает действовать и в государственном состоянии.

Гоббс рассматривает нравственные требования разума как нечто врожденное человеку. Спиноза же отбрасывает врожденные нравственные требования разума, так как они противоречили бы общей закономерности природы.

Спиноза различает два состояния жизни человека — естественное и государственное. В естественном состоянии каждый человек является вполне своеправным. В осуществлении закона самосохранения человек в естественном состоянии пользуется всеми правами, иными словами, всей той мощью, которая ему определена природой. В естественном состоянии нет частной собственности, так как «в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого; но все принадлежит всем, и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое, т. е. в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать *справедливым* или *несправедливым*»².

В естественном состоянии люди ничем не отличаются от животных, в отношении которых не может быть речи о морали, как и о преступлении. Каждый делает то, что может, и то, что считает необходимым в осуществление своего права, и если он в состоянии совершить преступление, то не в отношении другого, а в отношении только самого себя, не используя всех имеющихся в его распоряжении средств для самосохранения. «В естественном состоянии, — пишет Спиноза, — не существует преступления, или же тот, кто совершает преступление, грешит не против другого, а против себя;

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 227.

² Спиноза, Этика, ч. IV, теор. 37, схолия 2.

ибо по естественному праву никто не обязан, если не хочет, ни сообразоваться с другим, ни считать что-либо добром или злом, кроме признаваемого добром или злом по собственному усмотрению; и естественное право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может»¹.

Иные отношения между людьми складываются в гражданском или государственном состоянии. Здесь право или мощь каждого отдельного человека переносится на государство, которое, обладая в силу этого всей полнотой прав и всей совокупностью мощи всех индивидов, регулирует общественную жизнь людей. Если в естественном состоянии человек является вполне своеправным, т. е. имеет право делать все то, что находится в его власти, то в государственном состоянии он всецело подчинен праву верховной власти. Но от этого человек, по учению Спинозы, только выигрывает, так как в естественном состоянии человек лишь формально является своеправным, так как такими же своеправными, как и он, являются и все остальные люди, и в силу этого каждый выступает против всех и все против каждого; в естественном состоянии человек фактически лишен каких бы то ни было прав, т. е. оказывается минимально гарантированным в сохранении своего бытия. В государственном же состоянии человек хотя формально и является чужеправным, т. е. отказывается от своеправности в пользу верховной власти, однако тем самым он сохраняет возможность фактического осуществления предоставленных ему природой прав.

В государственном состоянии, по учению Спинозы, не прекращается господство естественного права. Оно только переносится на верховную власть, которая сама есть реальная совокупность естественных прав всех членов общества, выражая их совокупную мощь, мощь народа. «Право верховной власти есть не что иное, как естественное право, но определяемое не мощью каждого в отдельности, а мощью народа, руководимого как бы единым духом, т. е. как отдельный человек в естественном состоянии, точно так же тело и дух всей верховной власти имеют столько права, сколько мощи. А потому каждый отдельный гражданин или подданный имеет тем менее права, чем само государство могущественнее его... и, следовательно, каждый гражданин только тогда действует по праву и по праву обладает чем-либо, когда может защищать это с общего решения государства»².

Человек находится в полном подчинении у верховной власти, и, в отличие от естественного состояния, когда человек сам судья тех действий, которые он считает необходимым предпринять для сохранения своего существования, в государственном состоянии единственным судьей всех его действий является верховная власть.

¹ Спиноза, Политический трактат, стр. 16.

² Там же, стр. 20—21.

Только последняя устанавливает, что нужно и чего не нужно делать, и «гражданин обязан исполнять приказы государства, хотя бы он и считал их несправедливыми»¹.

Но следует ли отсюда, что верховная власть может поступать с гражданами так, как ей это заблагорассудится?

Спиноза отвечает категорическим «нет». Он вводит здесь свое учение о неотчуждаемых правах личности, нарушение которых сопряжено с угрозой для самого существования верховной власти. Глава XVII «Богословско-политического трактата» так и озаглавлена: «Показывается, что никто не может передать всего верховной власти и что в этом нет необходимости...»

Таким образом, верховная власть, по воззрениям Спинозы, терпит известное ограничение в своей своевласти, вытекающее из самой «природы человека»; с отчуждением некоторых прав человек перестал бы быть человеком. Если бы государство могло делать все, что ему вздумается, то оно не было бы подчинено никаким законам, а не будучи подчинено никаким законам, оно бы составляло исключение из общего порядка природы. «Мы не можем просто сказать, — говорит Спиноза, — что государство не подчинено никаким законам или не может совершить преступления. Ведь если бы государство не было подчинено никаким законам или правилам, без которых государство не было бы государством, то на государство следовало бы смотреть не как на естественную вещь, а как на химеру»². «В том же смысле, — продолжает Спиноза, — в каком философы или медики говорят, что природа грешит, и в этом смысле мы можем сказать, что государство грешит, когда делает что-нибудь вразрез с велением разума»³, ибо подобно тому, как в естественном состоянии «тот человек будет наиболее мощным и наиболее своеобразным, который руководится разумом, так и то государство будет наиболее мощным и наиболее своеобразным, которое зиждется на разуме и направляется им»⁴.

Спиноза не всякую деятельность государственной власти считает правомерной. «Нельзя упускать из виду, — говорит он, — что к праву государства менее относится то, на что негодует большинство»⁵. Не всякий мир в государстве представляется ему желательным. «Неужели вы станете называть миром, — спрашивает Спиноза, — рабство, варварство и пустоту, царящие в тираническом государстве? Нельзя вообразить ничего более позорного, чем подобный мир».

Таким образом, права верховной власти находят естественное ограничение в неотчуждаемых правах человека, в неотчуждаемых правах народа. «Благо народа, — учит Спиноза, — есть высший

¹ Спиноза, Политический трактат, стр. 23.

² Там же, стр. 33—34.

³ Там же, стр. 34.

⁴ Там же, стр. 24.

⁵ Там же, стр. 26.

закон, к которому должно быть приноровлено все человеческое и божественное»¹. Это требование Спинозы является знаменем буржуазной революции в борьбе против феодализма.

В соответствии с этим требованием Спиноза рассматривает формы государственного устройства с целью изыскания государственной формы, наиболее отвечающей этому требованию.

Вопрос о наиболее рациональной форме государственного устройства чрезвычайно волновал теоретиков буржуазии XVII и XVIII вв. Борясь с феодальным государством, буржуазия изыскивала новые государственные формы, которые лучше всего отвечали бы интересам ее экономического и политического господства. Спиноза в каждой из государственных форм ищет состояние, которое отвечало бы политическим требованиям буржуазии. Однако демократические симпатии философа дают себя сильно чувствовать на протяжении всего исследования. Тираническую форму государства Спиноза отбрасывает совершенно, как идущую вразрез с «интересами народа».

В своем «Богословско-политическом трактате» Спиноза выступает как сторонник демократической формы правления. «Думаю, — пишет он, — что этим я довольно ясно показал основания демократического государства; я предпочел говорить о нем более, чем о всех других, потому, что, казалось, оно наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде — в естественном состоянии»². «Ведь... в демократическом государстве (которое больше всего подходит к естественному состоянию), — пишет Спиноза, — все договариваются по общему решению действовать... чтобы силу решения имело то, что получило большее число голосов»³.

В учении об обществе, государстве и праве Спиноза является идеалистом и метафизиком. Общество, по его мнению, — нечто неизменное, строго соответствующее неизменной же «человеческой природе». Классы совершенно выпадают из поля зрения Спинозы. Общество представляется только как общение людей. Нечего и говорить, что Спиноза далек от понимания государства как органа классового господства. Для него общество и государство совпадают. Люди всегда жили и всегда будут жить в обществе, поэтому государство вечно. Спиноза убежден, что стоит обществу понять, какая форма государственного устройства соответствует «природе человека», и общество немедленно ее воспримет.

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 280.

² Там же, стр. 233—234.

³ Там же, стр. 296.

«Неотчуждаемые права» человека, так же как и все «свободы», трактуются Спинозой в духе буржуазного миропонимания. Требования Спинозой безусловной «свободы мысли» и других «свобод» в рамках капиталистического строя ярко показывают буржуазно-ограниченный характер его воззрений, несмотря на то, что требования эти в его время безусловно являлись революционными.

В рамках метафизического материализма Спиноза пытался научно подойти к любой затрагиваемой им области природы. Он объяснял мир из него самого, не прибегая к «сверхъестественным силам». Именно в этом Энгельс видел его величайшую заслугу в истории мысли. Однако метафизический, созерцательный материализм Спинозы неспособен решить и даже должным образом поставить проблему развития. Правда, Спиноза говорит о том, что «метод исследования природы заключается в том, что мы даем собственно историю самой природы». Но это гениальное высказывание остается у него изолированным, так как Спиноза нигде не дает ни истории природы, ни истории общества, и его метод исследования глубоко метафизичен; кроме того, если он и говорит об истории, о развитии, то имеет в виду не подлинное, т. е. качественное, развитие, но чисто количественные изменения. Напрасно мы стали бы искать у Спинозы развитие мира во времени. Время выпало из его системы. Если он и упоминает о времени наряду с числом, мерой и пр., то только для того, чтобы подчеркнуть, что все это модусы, которые мы неправомерно переносим на субстанцию. Это выпадение времени из поля зрения Спинозы, пожалуй, ярче всего подчеркивает всю метафизичность его воззрений. Времени нет, есть только застывшая в своей неподвижности неизменная вечность — вечность субстанции. Понятие «вечность» означает для Спинозы не бесконечное изменение во времени; но, по существу, вневременность.

Движение является у Спинозы не атрибутом материи, но только бесконечным модусом. Оно относится не к *natura naturans*, а к *natura naturata*. Двигутся только конечные вещи, субстанция же остается неподвижной. В этом сказался метафизический разрыв между субстанцией и ее модусами, между бесконечным и конечным. Вопрос о том, каким образом из абсолютно покоящейся субстанции происходит все многообразие движущихся конечных вещей, остается у Спинозы неразрешенным.

Метафизический характер учения Спинозы выступает и в его теории познания.

Спиноза — рационалист, он не поднялся до понимания опыта как деятельности общественного человека и не видел в практике основу познавательного процесса. Чисто рационалистически решается Спинозой и вопрос о критерии истины. Критерий истины, по учению Спинозы, не вне разума, но в нем самом. Для Спинозы, как метафизика, понятия абсолютной и относительной истины исключают друг друга.

На самое человеческое сознание Спиноза смотрел не исторически. Сознание не возникает, по учению Спинозы, на известной ступени развития природы, когда последняя достигает высшей формы своей организации. Оно представляет собой неисторическую модификацию вечного атрибута материи — мышления.

Метафизическое противопоставление субстанции и модусов у Спинозы отражается и на его теории познания. Из абсолютной, неизменной истины, олицетворением которой является идея субстанции, Спиноза стремится вывести чисто дедуктивным путем всю систему научного знания, в том числе и всю систему знаний о конечных вещах. И хотя сам Спиноза фактически выводит бытие субстанции из существования конечных вещей и хотя у него сказано: «чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога»¹, тем не менее в своей теории познания, так же как и в своем учении о бытии, он не в состоянии освободиться от проведения резкой грани между субстанцией и модусом, между бесконечным и конечным.

Такой же метафизический характер носит и атеизм Спинозы: это — «просветительский» атеизм. Спиноза полагал возможным уничтожение религии в рамках буржуазного строя при условии уничтожения темноты и невежества масс и широкого распространения научно-философских знаний.

Разумеется, такой взгляд на уничтожение религии чисто «просветительскими» средствами утопичен и идеалистичен по существу, так как он не связывает религию как одну из форм идеологии с материальным общественным базисом и считает возможным уничтожение этой идеологии, не затрагивая самого базиса, который ее порождает.

Буржуазно-ограниченный характер воззрений Спинозы отчетливо выступает в трактовке им социальных явлений. Идеалистически решает Спиноза вопрос о «свободе мысли» и прочих «свободах», не отдавая себе отчета в том, что осуществление свободы в условиях буржуазного строя вообще невозможно. Причину отсутствия этих «свобод» Спиноза видит только в плохом устройстве государства. Он считает необходимым построить государство на «разумных» основаниях. Не видя классового строения общества, Спиноза был далек от понимания того, что государство — историческое образование, что оно возникло вместе с разделением общества на классы как орудие в руках господствующих классов для подавления классов эксплуатируемых и что оно отомрет при соответствующих исторических условиях.

Поэтому неудивительно, что и этика Спинозы, для обоснования которой он построил все свое материалистическое миропонимание, носит метафизический и идеалистический характер. Но в том-то и состоит историческая ограниченность метафизического мате-

¹ Спиноза, *Этика*, ч. V, теор. 24.

риализма, что он не в состоянии довести материализм доверху, т. е. до материалистического понимания социальных, в том числе и этических, явлений. Спиноза устанавливает целый ряд нравственных требований, вытекающих якобы из самой «природы человека» и поэтому годных и необходимых для всех времен и народов, т. е. по существу вневременных и внепространственных.

Несмотря на метафизический в основном характер воззрений Спинозы, у него имеются отдельные блестящие образцы диалектики.

Спинозе принадлежит известное диалектическое положение, что «всякое определение есть ограничение», отрицание тех или иных свойств.

Субстанция, согласно Спинозе, есть единство бесконечно многих атрибутов. Человек — единство души и тела. Спиноза со всей решительностью подчеркивает, что сознание и мир, материальное и идеальное составляют две стороны одной и той же природы и отнюдь не представляют собой самостоятельных существ, хотя и различаются между собой реально.

Учение Спинозы о субстанции, как о *causa sui*, как о причине самой себя, представляет один из наиболее ярких диалектических моментов его философии. Только исходя из материи как самопричины, возможно объяснить мир из него самого, не прибегая к «внешним толчкам». Учение Спинозы о субстанции было отмечено Энгельсом как блестящее выражение диалектики. По Энгельсу, «спинозовское: *субстанция есть causa sui*, выражает прекрасно взаимодействие».

То обстоятельство, что Спиноза рассматривает материю как причину самой себя, что он в отличие от деистических теорий отвергает «внешний толчок» как причину движения материи, бесспорно знаменует громадный шаг вперед в развитии материалистического миропонимания, несмотря на теологическую оболочку философии Спинозы.

Спинозовская субстанция как самопричина есть необходимая предпосылка для понимания материи как «самодвижущейся».

Ленин придавал большое значение философии Спинозы и в особенности его учению о субстанции. В конспекте «Науки логики» Гегеля Ленин писал:

«Важное значение философии Спинозы, как философии субстанции (эта точка зрения очень *высока*, но *неполна*, не самая высокая: вообще опровергнуть философскую систему не значит отбросить ее, а развить дальше, не заменить другой, односторонней, противоположностью, а включить ее в нечто более высокое). В системе Спинозы нет субъекта свободного, самостоятельного, сознательного (недостает *«свободы и самостоятельности самосознающего субъекта»*, но и у Спинозы атрибутом субстанции является *мышление...*)»¹.

«С одной стороны, надо углубить познание материи до познания

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 163.

(до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии. Точнее: не «примеры» тут должны быть — сравнение не есть доказательство — а *квинтэссенция* той и другой истории + истории техники»¹.

Если вторая половина ленинской задачи под силу только диалектическому материализму, то в отношении первой половины можно сказать, что она была поставлена и в известной мере разрешена учением Спинозы о материальной субстанции.

Глава IV

ЛЕЙБНИЦ

Исторические условия породили особый характер социально-политического развития Германии в XVII в. «...Со времени реформации, — говорит Маркс, — немецкое развитие приняло совершенно мелкобуржуазный характер... Раздробленности интересов соответствовала и раздробленность политической организации»² и «уродливый полупатриархальный характер» абсолютизма в Германии, выступающего в форме тысячи самостоятельных мелких политических единиц. Монархическая власть в борьбе с сепаратизмом отдельных мелких феодальных образований опирается на буржуазию, но вместе с тем приводит в движение реакционные силы феодализма, религию и церковь, чтобы обуздать политические домогательства буржуазии периода созревания капитализма. В этой исторической обстановке медленного нарастания сил буржуазии вырастает потребность в национальном объединении, в развитии начал буржуазного права, в защите «свободы личности», в развитии научного познания мира и в овладении силами природы.

Представителем интересов нового класса, стремящегося разрешить свои задачи путем компромисса с феодализмом в рамках «просвещенного абсолютизма» мелких князей, является гениальный немецкий мыслитель Готфрид-Вильгельм Лейбниц, отразивший в своей философской системе противоречия развития немецкой буржуазии.

Как гражданин «республики ученых», воспитанный на передовых идеях голландской, английской и французской науки и философии, Лейбниц усиленно пропагандирует новый способ производства, с увлечением работает над разрешением технических проблем, в политике защищает принципы национального объединения,

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 155.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 174—175.

начала «естественного права», высказывается за право народа на сопротивление суверену. Как философ класса, примиряющегося с феодализмом, Лейбниц борется против материализма и атеизма.

Лейбниц критикует схоластику, выступает за развитие техники и распространение научных знаний, является основателем и президентом Берлинской академии наук и вдохновителем идеи основания Академии наук в Петербурге. Его универсальный гений творчески проявляется в разнообразных областях науки: в математике он является одним из творцов (наряду с Ньютоном) метода исчисления бесконечно малых, в физике он устанавливает закон сохранения силы, предвосхищая открытие закона сохранения энергии, в геологии отстаивает эволюционное учение о происхождении земли и солнечной системы, в биологии подходит к учению об эволюции (на механистической основе); вместе с тем он является выдающимся изобретателем, историком и автором юридических теорий, новатором в науке о языке и философом-рационалистом.

В своей философии Лейбниц стремится примирить веру и знание, религию и науку, телеологию и механическую причинность. Свое учение Лейбниц называет «перспективным центром», в котором объединяются все основные философские направления: «скептицизм в смысле признания несубстанциальности чувственных вещей, пифагореизм и платонизм с их сведением всех вещей к гармониям или числам, представлениям и идеям; Парменид и Плотин с их единым и тождественным целым, без всякого спинозизма; стоическая связь вещей в согласии со спонтанностью; жизненная философия каббалистов и герметиков, признающих повсюду способность ощущения; формы и энтелехии Аристотеля и схоластиков и, вместе с тем, механический способ объяснения особых явлений согласно Демокриту и новейшей философии»¹.

Готфрид-Вильгельм Лейбниц, сын профессора морали в Лейпцигском университете, родился в Лейпциге в 1646 г., за два года до закончившего Тридцатилетнюю войну Вестфальского мира. По окончании университета в Лейпциге Лейбниц отказывается от преподавательской деятельности и поступает на службу в качестве юриста к майнцскому курфюрсту (1668 г.). В 1672 г. он совершает путешествие в Париж с дипломатическими поручениями, одновременно занимается научной работой, затем посещает Лондон, где избирается членом Королевского общества. В 1676 г. Лейбниц поступает на службу к ганноверскому герцогу, совершает путешествие по Австрии и Италии в качестве дипломата и историографа и оканчивает жизнь в 1716 г. в должности заведующего придворной библиотекой ганноверского герцога.

В своем философском развитии Лейбниц проходит путь от меха-

¹ Лейбниц, Opera omnia, Dutens, 1768, t. II, p. I, 79.

нистического материализма до своеобразного объективного идеализма. О колебаниях между материализмом и идеализмом Лейбниц рассказывает в одном из своих автобиографических писем: «Когда я окончил низшую школу, я принялся за новых философов» и в пятнадцать лет «пытался разобраться в вопросе, нужно ли мне сохранить субстанциальные формы. В конце концов взял верх механицизм и привел меня к математике. Но когда я стал искать последние основания механизма и законов движения, я вернулся к метафизике и к гипотезе энтелехий и от материального к формальному, и, наконец, я постиг... что монады, или простые субстанции, являются единственными действительными субстанциями и что материальные вещи суть только явления, но явления, прочно обоснованные и между собою связанные»¹.

В борьбе против декартовского учения о двух субстанциях и его учения о материи, в полемике со Спинозой, Бейлем, Локком и Толандом Лейбниц создает свою систему объективного идеализма — *монадологию*.

На формирование натурфилософских взглядов Лейбница и создание учения о монадах сильное влияние оказали естественнонаучные открытия эпохи, в особенности открытие микроскопических живых существ (Сваммердам, Мальпиги, Левенгук).

Монады — простые, неделимые субстанции, «истинные атомы природы», или «элементы вещей». Учение о монадах Лейбниц стремится обосновать на путях рационализма и формальной логики, исходя из двух положений: во-первых, субстанция как исходное начало всего сущего должна отличаться абсолютной простотой и неделимостью, и, во-вторых, она должна обладать способностью действия и самостоятельностью.

Как простая сущность, субстанция, по Лейбницу, не может быть протяженной и находиться в пространстве, так как пространство бесконечно делимо. Поэтому монада не может быть ни физической точкой (поскольку физическая точка делима), ни геометрической точкой (поскольку геометрическая точка, будучи неделимой, все же находится в пространстве), — она есть «метафизическая точка», или центр деятельности силы.

Так как материя, по господствовавшим в XVII в. представлениям, пассивна, не обладает способностью к деятельности, и только духу присуща способность непрерывной деятельности, то монада представляет собой духовную субстанцию.

Монады вечны и неуничтожимы, они не могут возникнуть или погибнуть естественным путем. Они возникают из непрерывных «излучений (fulgurations) божества» и могут быть уничтожены только сверхъестественным путем. Монады индивидуальны и отличаются одна от другой, «ибо никогда не бывает в природе двух

¹ Лейбниц, Phil. Schriften, Gerhardt, 8, III, 606.

существ, которые были бы совершенно одно как другое». Монады не могут изменяться под внешним воздействием: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»; «монада не может иметь *физического* влияния на внутреннее бытие другой (монады)». Единство и согласованность монад есть результат божественной «предустановленной гармонии», которая превращает каждую монаду в «живое зеркало вселенной».



Лейбниц

Монады находятся в непрерывном изменении, так как «всякое сотворенное бытие... подвержено изменению». Деятельность монады заключается в перцепции (восприятии), стремлении (переход от одного восприятия к другому) и в апперцепции (сознании).

Монада обладает *действием*, которое выражается в отчетливых восприятиях, и *страданием*, поскольку она имеет смутные восприятия. В зависимости от степени развития монады делятся на простые, или голые, монады (обладающие лишь смутными представлениями), монады-души (обладающие ощущениями и представлениями: животные) и монады-духи (разумные существа: человек и «гений»).

В учении о монадах, в котором Лейбниц дает наиболее концентрированное изложение своей философской системы, переплетается его метафизика (божество, предустановленная гармония) с элементами диалектики (принцип самодеятельности субстанции, идея связи единичного со всеобщим).

Признавая основным свойством субстанции «деятельную силу», устанавливая связь индивидуального со всеобщим и бесконечным, Лейбниц, по словам Ленина, «...через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения»¹.

«Тут своего рода диалектика и очень глубокая *несмотря* на идеализм и поповщину»², — замечает Ленин по поводу учения Лейбница о том, что «индивидуальность содержит в себе как бы в зародыше бесконечное».

Логика Лейбница представляет собой расширение и усовершенствование формальной аристотелевско-схоластической логики. Он приходит к идее создания «алфавита мыслей», который дал бы возможность классифицировать истины, подобно тому как аристотелевские категории дают возможность классифицировать понятия. Таким путем он надеется создать всеобщую науку (*mathesis universalis*) и при помощи нахождения системы знаков для мыслей, наподобие цифр в науке о числах (*characteristica universalis*), свести науку нахождения истин к искусству комбинирования их (*ars combinatoria*), превратив его в своего рода логическое исчисление (*calculus logicus*).

В теории познания Лейбниц является рационалистом, противником сенсуализма и в основном продолжателем линии Декарта.

Лейбниц отвергает декартовское сомнение, считает недостаточным его критерий истины — ясность и отчетливость — и вносит существенные изменения и элементы развития в теорию врожденных идей. В то время как, по Декарту, врожденные идеи присутствуют в уме в готовом виде, по Лейбницу, врожденные идеи находятся в интеллекте в зародышевом состоянии, не осознанные и лишь постепенно развиваются до полного осознания.

Эмпирический материал, чувственность играет роль толчка для деятельности прирожденных идей, является материалом для них. Сенсуалистическому образу «чистой доски» (*tabula rasa*) Лейбниц противопоставляет образ глыбы мрамора, прожилки которой расположены таким образом, что намечают фигуру будущей статуи. В формулу сенсуализма: «нет ничего в интеллекте, чего бы не было в чувстве», Лейбниц вносит рационалистическое добавление: «кроме самого интеллекта».

Лейбниц классифицирует понятия по признакам ясности, отчет-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 77.

² Там же, стр. 80.

ливости и непротиворечивости. Он разделяет понятия на темные (например, «энтелехия») и ясные. Ясные в свою очередь подразделяются на смутные, если в них не могут быть перечислены все определяющие понятие признаки (цвета, запахи и т. д.), и отчетливые. Отчетливые подразделяются на неадекватные, когда анализ сложного понятия не может быть доведен до конца, и адекватные. Если понятие не охватывается сразу целиком и его нельзя полностью представить, то познание является символическим, в противоположном случае оно интуитивно.

В соответствии с классификацией понятий познание подразделяется на темное и ясное, которое в свою очередь делится на смутное и отчетливое, а последнее — на адекватное и неадекватное, и, наконец, адекватное — на символическое и интуитивное. Высший вид познания — познание адекватное и интуитивное.

В учении об истине Лейбниц ставит задачу сочетать рационализм и эмпиризм, сохраняя ведущую роль первого. Согласно своему происхождению, истины бывают двух родов: истины необходимые, или «истины разума», и истины случайные, или «истины факта». Особенностью истин первого рода является их всеобщность и необходимость. Эта всеобщность истин разума не может быть установлена путем индукции. Их необходимость есть логическая необходимость: противоположность необходимой истины логически немыслима, она есть логическое противоречие. К логически необходимым истинам относятся основоположения логики и математики.

Таким образом, принцип противоречия для Лейбница — руководящий критерий нахождения истин.

Процесс познания есть, по Лейбницу, процесс аналитический. Во всяком суждении предикат лишь раскрывает содержание субъекта. Предикат тождественен субъекту полностью или частично. «Ясно, что все необходимые предложения, или вечные истины, — говорит Лейбниц, — *виртуально тождественны*, так как они могут быть указаны или сведены к первым истинам из одних идей или из определений (т. е. из разложения терминов), так что обнаружится, что противоположное заключает противоречие и не согласно с какой-либо тождественной или первой истиной»¹.

Для эмпирических, или случайных, истин — «истин факта» — Лейбниц признает недостаточными принципы формальной логики (законы противоречия, тождества и исключенного третьего), которых достаточно для нахождения «истин разума»; для эмпирических истин необходим еще дополнительный закон — достаточного основания. Этим Лейбниц делает шаг по пути преодоления формальной логики, ограничивая ее компетенцию лишь определенным видом истин.

¹ Лейбниц, Phil. Schriften, Gerhardt, VII, S. 300.

Вторым шагом по пути преодоления формализма является признание категории вероятности. Отсутствие «исследования степени вероятности — крупный недостаток нашей логики»¹, — говорит Лейбниц. При этом Лейбниц подходит к признанию вероятности объективной категорией: «Ее надо вывести из природы вещей»².

Учение об «истинах факта», или случайных истинах, представляет переход к естествознанию, к законам причинной связи явлений. В этой сфере Лейбниц примыкает к механическому естествознанию XVII в.

Методом нахождения «истин факта» является индукция. Таким путем Лейбниц приходит к выводу, что законы природы, в отличие от законов логики и математики, не могут быть выведены посредством умозаключения на основе закона противоречия и не являются логически необходимыми. Они случайны в том смысле, что не вытекают из самого определения предмета, а нуждаются в особом обосновании. Случайными, таким образом, Лейбниц считает все физические законы. Так, например, свойство инерции тел не может быть выведено из понятия протяженного тела. Таковы же и закон равенства угла падения углу отражения, закон тяжести и т. д.

В общей форме мысль о случайности (в том смысле, что следствие не выводится логически из понятия данного предмета) выражена у Лейбница следующим образом: «В явлениях, подверженных переменам, никогда не бывает метафизической необходимости»³.

Вводя для объяснения случайных истин, или «истин факта», закон достаточного основания, Лейбниц отвергает понятие абсолютной случайности (как беспричинности). В этом отношении он полностью соглашается с Гоббсом и Спинозой, но вместе с тем выступает против абстрактной необходимости и фатализма метафизических материалистов. Закон достаточного основания признается им, наряду с законами формальной логики, основным законом познавательной деятельности.

Положительное содержание философской системы Лейбница раскрывается в его математических открытиях и в натурфилософии. «Метафизика XVII столетия еще заключала в себе *положительное*, земное содержание, — писал Маркс, — (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались связанными с нею»⁴.

Значение Лейбница в математике определяется изобретением одновременно с Ньютоном дифференциального и интегрального исчис-

¹ Лейбниц, Neue Abhandlungen, Hauptschriften, S. 438.

² Там же, стр. 434.

³ Лейбниц, Opusculs, Couturat, p. 22.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 155.

ления («*Nova methodus pro maximis et minimis*», 1684). Однако Лейбниц (как и Ньютон) не мог алгебраическим путем обосновать понятие дифференциала, что было сделано лишь впоследствии, при дальнейшем развитии высшего анализа.

Материя, по учению Лейбница, представляет собой «сложную субстанцию», в основе которой лежит простая субстанция (монада), и потому Лейбниц относит материю к миру явлений, хотя и хорошо обоснованных (*phenomena bene fundata*) и связанных с сущностью.

Признавая материю производной, вторичной по отношению к «представлениям» монад, Лейбниц становится на идеалистическую позицию в решении основного вопроса философии. «Монады = души своего рода. Лейбниц = идеалист. А материя нечто в роде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью»¹.

Материя подразделяется Лейбницем на две категории: «первую материю», обладающую свойствами протяженности и непроницаемости (или антитипии), или массы, и «вторую материю», или материю физиков. Эта «вторая материя» обладает силой, производной от первичной силы, присущей простой субстанции, и мыслится Лейбницем в согласии с естествознанием как способность движущейся материи действовать. «Деривативную (производную) силу, на которой основывается фактическое действие и противодействие тел, мы мыслим здесь всегда в связи с движением — как перемещение, и с своей стороны снова направленной на перемещение»².

Лейбниц, подобно Декарту, не допускает существования пустого пространства. Материя бесконечна и заполняет все пространство: «Пространство следует представлять, как наполненное изначально жидкой материей». Эта материя бесконечно делима и фактически разделена, и деление это есть результат движения материи. В концепции Лейбница есть известные элементы диалектического понимания единства прерывности и непрерывности в строении материи, которая способна «ко всевозможному делению» и действительно подвержена «делениям и подразделениям до бесконечности, однако с тем различием, что она делима и разделена в различных пунктах неодинаково, вследствие более или менее согласующихся движений, находящихся в ней»³. Отсюда Лейбниц делает вывод о невозможности существования атомов непреодолимой твердости или неделимой массы.

Пространство и время, по Лейбницу, представляют «порядок существования». «Пространство есть порядок сосуществования»⁴, время есть порядок последовательного существования. В про-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 79.

² Лейбниц, *Hauptschriften*, В. I, S. 261.

³ Лейбниц, Новые опыты о человеческом разуме. Избр. филос. соч., 1908, стр. 206.

⁴ Лейбниц, *Hauptschriften*, В. I, S. 54.

тivelyположность Ньюто́ну Лейбниц отрицает абсолютное (т. е. независимое от материальных вещей) существование пространства и времени и утверждает их относительность: «Если бы не было созданных вещей (т. е. материи и материальных вещей. — *Ред.*), то не было бы пространства и времени, следовательно, не было бы действительного пространства»¹. Лейбниц отрицает субстанциальность пространства и времени, но не отрицает их объективности, считая их неотъемлемыми атрибутами «мира явлений».

Учение Лейбница о пространстве и времени, как и его учение о материи, является объективно-идеалистическим, поскольку пространство и время для него — проявления силы монад, которые сами по себе духовны, а не материальны.

В противоположность картезианцам Лейбниц считает, что характеристика материи атрибутами протяженности и непроницаемости недостаточна. К существу материи относится и *сила* как способность действовать и оказывать сопротивление действию. «В материальных вещах содержится нечто, что присоединяется к простому протяжению и даже предшествует ему: именно некоторая естественная сила»².

Лейбниц считает, что материя находится в постоянном движении; он не допускает существования абсолютного покоя. Признание движущейся материи — достаточное условие для объяснения всех явлений. «Мы признаем, — говорит он, — что посредством одного только переместительного движения можно объяснить все остальные материальные явления»³. Таким образом, Лейбниц снова становится на механистические позиции.

Критикуя картезианское положение о сохранении количества движения, Лейбниц делает громадной важности открытие, которое является одной из первых формулировок установленного лишь в XIX в. закона сохранения энергии: он формулирует закон сохранения количества движения в новом понимании, отличающемся от понимания картезианцев. В историю закон этот вошел под названием *закона сохранения силы*⁴. По Декарту, сохраняется количество движения (mv = произведение массы на скорость), по Лейбницу, сохраняется «живая сила» (mv^2 = произведение массы на квадрат скорости). Лейбниц доказывает, что Декарт имеет дело не с количеством движения, а лишь с импульсом, так как он не принимает во внимание, что движение имеет длительность во времени: «Под величиной, которую картезианцы обозначают обыкновенно как количество движения, следует собственно понимать количество мгновенного (*momentane*) движения».

¹ Лейбниц, *Hauptschriften*, В. I, S. 256.

² Там же.

³ Там же, стр. 261.

⁴ Значение открытий Лейбница выяснено Энгельсом в статье «Мера движения — работа». *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV.

Точнее выражаясь, истинная величина движения (так как она является существованием во времени) оказывается интегралом отдельных импульсов (Antriebe), которые придаются движущемуся телу в равной или изменяющейся степени в течение промежутка времени определенной длительности»¹.

Выдвинутый Лейбницем «*принцип непрерывности*», независимо от его метафизического обоснования, является первой формулировкой в новой философии принципа развития: «Все во вселенной находится в такой связи, что *настоящее всегда скрывает в своих недрах будущее*, и всякое данное состояние объяснимо естественным образом только из непосредственно предшествовавшего ему»². Основываясь на этом принципе, Лейбниц приходит к замечательному выводу об органическом родстве всех живых существ и о связи их с неорганической природой: «Таким образом, — говорит он, — люди находятся в близкой связи с животными, животные с растениями и растения, опять-таки, с ископаемыми, в то время как эти последние, в свою очередь, с телами, которые воспринимаются нами посредством чувств»³. Отсюда Лейбниц делает вывод о возможности существования зоофитов, или животное-растений, как промежуточного звена между растениями и животными. Этой постановкой вопроса Лейбниц сделал шаг вперед по пути к диалектическому пониманию природы⁴.

Учение о всеорганичности природы выражено Лейбницем в характерной образной форме. В наималейшей части материи, говорит он в своей «Монадологии», существует целый мир созданий, живых существ, животных. «Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков — есть опять такой же сад или такой же пруд»⁵.

Промежутки между этими организмами, в свою очередь, заполнены живыми организмами, но они так малы, что неуловимы для наших восприятий.

В конкретных науках Лейбниц во многих случаях предвосхищает последующие научные открытия.

В геологии им выдвигается мысль об истории земли и делается ряд верных утверждений об ископаемых остатках животных и растений. В биологии он излагает учение об эволюции, хотя и на механической основе, так как понимает эволюцию как развертывание и свертывание (*évolution et involution*) вечно существующих зародышей и, таким образом, отрицает возникновение и уничтожение живых существ.

¹ Лейбниц, Specimen dynamicum, Hauptschriften, B. I, S. 263.

² Лейбниц, Ueber das Kontinuitätsprinzip, Hauptschriften, B. II, S. 77.

³ Там же.

⁴ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 432.

⁵ Лейбниц, Монадология, Избр. филос. соч., стр. 357.

В психологии Лейбниц делает открытие «бессознательных представлений», или «малых восприятий» (*petites perceptions*), и исправляет ошибочный взгляд Декарта в отношении животных, признав за ними способность чувствовать.

Наряду с громадной творческой работой в области математики и теоретического естествознания Лейбниц проявляет живейший интерес к вопросам техники, выдвигая ряд замечательных идей, которые не были реализованы в ту эпоху. Отмечая интернациональный характер открытий в области техники, Энгельс говорит: «Немец Лейбниц, рассыпая вокруг себя, как всегда, гениальные идеи, без заботы о том, припишут ли заслугу этого ему или другим, — Лейбниц, как мы знаем теперь из переписки Папина (изд. Герляндтом), подсказал ему основную идею этой машины — применение цилиндра и поршня»¹.

Представленная Лейбницем в Парижскую академию наук (1673) счетная машина была более совершенной, чем машина Паскаля, так как, кроме сложения и вычитания, она была рассчитана на производство умножения и деления и даже извлечения квадратного корня.

Учение Лейбница о *государстве, праве и нравственности* связано с его компромиссом с теологией и стремится обосновать «естественное право» богословскими доводами. Первоисточником зла — зло метафизическое — является ограниченность и конечность всех сотворенных вещей; зло физическое — бедствия разумных существ; зло нравственное — результат человеческой воли или греха. Ответственность человека основывается на свободе воли: «Свобода остается невредимой среди какой бы то ни было человеческой испорченности... свобода изъята столько же из необходимости, как и от принуждения. Ни будущее осуществление истин, ни предвидение и предустановление божие, ни предрасположение вещей не устанавливают *необходимости*».

Так как основным источником зла является несовершенство мира, сотворенного богом, то возникает необходимость «оправдания бога» (теодицея). Сотворенный мир является, согласно лейбницевской теодицеи, лучшим из возможных миров. Божественное всеведение должно было знать этот лучший из миров, божественная благодать должна была желать его осуществления и божественное всемогущество должно было быть способно его произвести. Зло — неизбежный спутник и условие добра. В этом совершеннейшем из миров все, даже и зло — к лучшему.

Система Лейбница изложена в небольшой работе — «Монадология». Более обширная по объему «Теодицея», в которой он стремится дать общую картину своего оптимистического мирозерцания в богословской форме, является, по его собственной оценке, популярной работой, приспособленной к уровню ходячих воззрений.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 570.

Наиболее крупная и законченная работа Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме», в которой развита теория познания. Но этот труд, написанный в форме критического разбора «Опыта о человеческом разуме» Локка, был опубликован в печати лишь в 1765 г., через полстолетия после смерти философа.

Важнейшие философские высказывания Лейбница разбросаны по различным полемическим произведениям и бесчисленным (свыше 15 тысяч) письмам.

Историческое значение философии Лейбница — в подготовке диалектики классической немецкой философии. За это чтит Лейбница Маркс¹. Высоко ценил Лейбница и Ленин, отмечавший обогащение Лейбницем декартова понимания протяженной субстанции принципом деятельной силы: «...Телесная субстанция для Лейбница уже не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а в качестве субстанции имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности»².

В этом также отличие Лейбница от Спинозы, для которого движение не было атрибутом субстанции. В то время как в субстанции Спинозы подчеркивается ее единство, сущность субстанции Лейбница — в многообразии и различии. Монады Лейбница — «не мертвые атомы, а живые, подвижные, весь мир отражающие в себе, обладающие (смутной) способностью представления (души своего рода)...»³

В этой идеалистической концепции Лейбниц в извращенной форме предугадывает учение об активности и самодвижении частиц материи, открытых на позднейшей стадии науки, что подчеркивается замечанием Ленина: «Сравни электроны!»

В подходе Лейбница к пониманию связи единичного и множественного, конечного и бесконечного есть яркий проблеск диалектики, стихийно прорывающейся через метафизику лейбницево-философской системы.

Положительное значение философии Лейбница определяется тем влиянием, которое она оказала на последующее развитие диалектики открытиями в области естествонаучного познания, гениальными (несмотря на ложную, идеалистическую основу) догадками о диалектике природы.

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XXIV, стр. 337.

² Ленин, Философские тетради, стр. 78.

³ Там же.

Раздел третий

ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ В АНГЛИИ

Глава I

КЕМБРИДЖСКИЕ ПЛАТОНИКИ

Лагерь идеалистической реакции в период английской буржуазной революции представляла кембриджская школа — группа английских идеалистов, связанная с Кембриджским университетом и возродившая во второй половине XVII в. платоновскую философию. Главными представителями этой школы являются *Генри Мор* (1614—1687) и *Ральф Кэдворс* (1617—1688).

Возрождение платонизма в Англии означало борьбу против Бэкона, Гоббса и физики Декарта. Заглавия книг Мора — «Противоядие против атеизма» и «Бессмертие души» — свидетельствуют о цели этого направления.

Поскольку материализм в Англии был связан с номинализмом и эмпиризмом, воинствующий идеализм в лице кембриджских платоников выступает с позиций рационализма. Но у рационализма они заимствуют не его отрицание церковных догматов и откровения, а идеалистическую доктрину врожденных идей, которую они еще более мистифицируют в духе платонизма.

Мор и Кэдворс отвергают опытное происхождение знания и стремятся доказать, что знание является врожденным. «Математическая точность круга, треугольника и т. д., — аргументирует Мор, — не может быть найдена ни в одном материальном предмете... Душа имеет более полное или точное познание предметов, чем то, которое дает ей восприятие их»¹. Такие категории, как «причина и следствие, целое и часть... не являются материальным впечатлением предметов на душу, но ее собственным восприятием, следующим изнутри, совершающимся, пока он обращает внимание на внешние предметы»².

В своих выводах кембриджские идеалисты вплотную подходят к платоновскому учению о вечных, неизменных идеях истины и блага и к его мистической концепции «воспоминания».

Кембриджские платоники утверждают, что познание есть своего

¹ Мор, *An Antidote against Atheism*, I, IV, 1.

² Там же, I, IV, 3.

рода воспоминание, ибо «внешние предметы скорее являются напоминанием познанию, чем причинами познания»¹.

Мор и его единомышленники выступают не только против учений Бэкона и Гоббса, но и против материалистической физики Декарта. В частности они подвергают критике справа его механистически-материалистическое учение о животном-автомате.

В противоположность Декарту они утверждают, что животные обладают душой, хотя и низшего порядка. Более того, никакая материя не может существовать без духа.

Кэдворс выступает не только против современных ему материалистов, но и против Демокрита, считая, что материализм нужно уничтожить у его истоков. Признавая существование материи, Кэдворс понимает ее как пассивное вещество, которому дух сообщает движение. Без воли и разума, говорит Кэдворс, «все было бы мертвой глыбой»².

Мир, по его мнению, — это восходящая лестница совершенства: от косной материи до бога. Наши чувственные восприятия — своеобразный язык, на котором природа с нами разговаривает, но язык этот может понять только душа, обладающая общими понятиями. В общих понятиях выражается сущность вещей, находящихся в мысли бога. Они-то и лежат в основе истинного познания.

В основу этики кембриджские платоники кладут вечные и неизменные моральные принципы, имеющие божественное происхождение.

Реакционная кембриджская школа в своей борьбе против атеизма и материализма стремилась, таким образом, возродить поповщину с помощью платоновского объективного идеализма.

Глава II

ЛОКК

Джон Локк, по словам Маркса, «...был представителем новой буржуазии во всех ее формах — промышленников против рабочих и пауперов, коммерсантов против старомодных ростовщиков, финансовой аристократии против государственных должников, и даже доказывал в специальном сочинении, что буржуазный рассудок есть нормальный человеческий рассудок...»³

Локк родился в 1632 г. в Рингтоне, близ Бристоля, в семье состоятельного адвоката. Отец будущего философа во время английской буржуазной революции 1648 г. участвовал в гражданской войне в качестве капитана на стороне парламента, против королев-

¹ Мор, *An Antidote against Atheism*, I, ch. V.

² Кэдворс, *The true intellectual system of the universe*, London 1678, v. III, p. 225.

³ Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. XII, ч. 1, стр. 63.

ской армии. После окончания Вестминстерской школы Локк поступил в Оксфордский университет, где изучал естественные науки и медицину. Официальное образование не удовлетворяло Локка. Еще в студенческие годы, познакомившись с произведениями выдающихся философов и ученых того времени — Бэкона, Декарта и знаменитого химика Бойля, Локк убедился в бесплодности схоластической науки. В 1658 г. Локк по окончании университетского курса был оставлен при университете в качестве преподавателя греческого языка и риторики. В 1664—1665 гг. Локк переходит на дипломатическое поприще в качестве секретаря английского посла при Бранденбургском дворе. Возвратившись на родину, он снова отдается научным занятиям.

В 1667 г. Локк познакомился с видным политическим деятелем того времени — лидером оппозиции лордом Эшли, впоследствии графом Шефтсбери. Это знакомство имело большое влияние на всю последующую жизнь философа. Переселившись в дом лорда Эшли в качестве его домашнего врача, Локк постепенно втягивается в политическую деятельность. С назначением Эшли лордом-канцлером Англии (1672) Локк становится его секретарем. Когда покровитель философа подвергся преследованию со стороны реакции и был вынужден бежать в Голландию (1682), за ним последовал и Локк. Философ возвращается в Англию после так называемой «славной революции» 1688 г. — компромисса между английской буржуазией и феодальной аристократией, завершившего буржуазную революцию в Англии. Этот классовый компромисс наложил печать на все мировоззрение Локка — как на его философское, так и социально-политическое учение. По словам Энгельса, «Локк был и в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 г.»¹

В 1690 г. было издано основное философское произведение Локка — «Опыт о человеческом разуме». В 1692 г. вышло его «Третье письмо о терпимости» (первое было написано еще в голландской эмиграции, второе — в 1690 г.). В 1693 г. были напечатаны «Мысли о воспитании». Умер Локк в 1704 г.

В своих «Two treatises of government» («Два трактата о правительстве») Локк дает обоснование буржуазно-конституционного государства. Он полемизирует против патриархально-теократической теории государства, согласно которой власть государя исходит от бога и государи являются наследниками власти библейских патриархов. С другой стороны, Локк выступает против учения Гоббса об абсолютном, неограниченном характере государственной власти.

В отличие от Гоббса Локк в своей «договорной теории» происхождения государства считает, что первобытное состояние человека не было состоянием полного бесправия, когда «человек человеку —

¹ Маркс и Энгельс, Письма, 1931, стр. 384.

волк». Напротив, первоначальным состоянием человечества были естественная свобода и равенство. Основными устоями «естественного права» Локк признает личную свободу и уважение к частной собственности. В противоположность Гоббсу Локк утверждает, что договор, лежащий в основе происхождения государственной власти, не создал права, а заключен для того, чтобы государь гарантировал соблюдение и защиту изначального «естественного права». Договор, отчуждающий права отдельных людей в пользу госу-



Локк

даря, возлагает на последнего обязанность блюсти принципы «естественного права» и прежде всего право частной собственности. Если государь нарушает эту договорную обязанность, подданные свободны от повиновения ему: они вправе расторгнуть договор.

Теория Локка отражает политическую жизнь Англии в период реставрации Стюартов и буржуазной революции 1688 г. Она стремится ограничить монарха законом, обосновать буржуазное по существу, монархическое по форме государство. По этой же линии идет обоснование Локком разделения властей: законодательной, исполнительной и федеративной (под которой он понимает руководство международной политикой).

Классовый компромисс 1688 г. отразился и на философской концепции Локка.

Основная заслуга Локка в истории философии заключалась в развитии и разработке сенсуалистической теории познания.

Локк ставил основной задачей своей философии исследование познавательной способности человека, выяснение происхождения человеческого знания. «Гоббс систематизировал Бэкона, но не дал обстоятельного обоснования главному принципу — происхождению знаний и идей из чувственного мира. Этот принцип Бэкона и Гоббса был разработан Локком в его «Опыте о происхождении человеческого рассудка»¹.

«На мой взгляд, — писал Локк, — первый шаг к разрешению различных вопросов, которые человеческая душа способна исследовать, состоит в обследовании нашего собственного разума, изучении его сил и усмотрении того, к каким вещам он способен»². В другом месте Локк ту же мысль формулирует таким образом: «Моя цель состоит в исследовании происхождения, достоверности и протяжения человеческого знания...»³

В истории новой философии Локк впервые осветил в широком плане, в основном материалистически, вопросы, связанные с происхождением человеческого знания. Локк выступил с развернутой критикой картезианского учения о врожденных идеях. Все человеческие идеи и понятия, доказывал Локк, — не врожденные, а приобретенные; они возникают в результате действия вещей, существующих вне нас и независимо от нас, на наши органы чувств.

Локк не только отрицал теорию врожденных идей Декарта, но решительно выступал и против учения своего современника Лейбница о врожденных принципах, согласно которому идеи врождены нам не как готовые понятия, а как «наклонности, расположение, привычка, естественные потенции».

Критика Локком теории врожденных идей сыграла большую роль в борьбе материализма против идеализма. На эту критику опирались все материалисты XVIII в.

Исходный пункт философии Локка противоположен исходному пункту метафизики Декарта и Лейбница. Локк примыкает к эмпиризму английских материалистов Бэкона и Гоббса; учение его является дальнейшим развитием и обоснованием материалистического учения Бэкона и Гоббса о познании.

На отрицании врожденных моральных идей основывается сенсуалистическая этика Локка. Добро и зло — не абсолютны и не являются врожденными принципами. «Добром» мы называем то, что может причинить или увеличить удовольствие, уменьшить страдание, доставить или сохранить нам обладание каким-нибудь благом или уберечь от какого-нибудь зла. «Злом», напротив, мы называем то, что может причинить или увеличить страдание,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 158.

² Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. I, 1, § 7.

³ Там же, § 2.

уменьшить удовольствие, лишить нас какого-нибудь блага¹. Удовольствие же и страдание, служащие критерием добра и зла, — простые идеи чувств, и единственный способ познать их — опыт.

Не существует, утверждал Локк, также врожденных идей или врожденных принципов практического поведения, воли, морали. «Где же эти врожденные принципы справедливости, благочестия, благодарности, правды, целомудрия? — спрашивает Локк. — Где то всеобщее признание, которое уверяет нас в существовании таких врожденных правил?.. И если мы бросим взгляд на людей, каковы они есть, то увидим, что в одном месте одни чувствуют угрызения совести из-за того, в чем другие в другом месте поставляют свою заслугу»². Таким образом, не только познавательные идеи, но и нравственные принципы имеют своим источником опыт.

Ограниченность локковской теории познания заключается в том, что проблема происхождения и развития человеческого познания ставится и разрешается им не в социально-историческом плане, а в плане эволюции сознания отдельного человека как психо-физического индивида.

В основном Локк дает материалистическое определение опыта. Опыт, согласно Локку, есть воздействие на нас предметов внешнего мира. Мы испытываем воздействие внешних, объективно существующих предметов на наши органы чувств. Поэтому наше познание есть прежде всего *чувственное* познание; оно берет свое начало из *ощущения*. Однако Локк последовательно не проводит материалистическое понимание происхождения знания. В процессе познания, заявляет он, мы обращаемся не только вовне, к чувственным предметам, но и вовнутрь: «мы обращаем свой взор внутрь, на себя, наблюдаем свои действия». При этом мы наблюдаем самодеятельность нашей души и получаем идеи, которые не даются ощущением.

Таким образом, опыт распадается у Локка на *внешний* и *внутренний*. Объект первого — *внешний мир*, объект второго — *деятельность самой души*. Первый служит основой *чувственного познания*, ощущения, второй — *рефлексивного познания*. Из этих двух источников мы черпаем все наши идеи. «Называя первый источник «ощущением», я зову второй «рефлексией», потому что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются душою при помощи рефлексии... о своих собственных внутренних деятельности. Следовательно, под рефлексией в последующем изложении я понимаю знания, приобретаемые душою о своих деятельности и способе их проявления, вследствие которых в разуме рождаются идеи этих деятельностей. Эти два источника, повторяю я, т. е. внешние материальные вещи, как объекты ощущения, и внутренние деятельности нашей

¹ См. Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. II, 20, § 2.

² Там же, кн. I, 3, § 9.

души, как объекты рефлексии, по-моему суть единственные, из которых берут начало все наши идеи»¹.

Признавая наряду с внешним материальным опытом рефлексией вторым самостоятельным источником познания, Локк проявляет непоследовательность и делает уступку феноменализму.

При помощи ощущения и рефлексии мы приобретаем все наши *простые идеи* — самые элементарные и вместе с тем самые ясные идеи, которые мы имеем. Простыми идеями, приобретаемыми при помощи одного какого-нибудь чувства, являются идеи тепла, холода, света, мрака, белого, черного и т. д. Простые идеи протяженности, фигуры, движения, покоя приобретаются нами посредством нескольких чувств: зрением и осязанием.

Простые идеи имеют свои модусы. Так, например, модусы движения — скользить, кататься, падать, ходить, ползать, бегать, плясать.

Простыми идеями *рефлексии* являются мышление и хотение. Силу мышления Локк называет «разумом», силу хотения — «волей». Модусами простых идей рефлексии являются воспоминание, различение, суждение, познание, вера и т. д. Удовольствие и страдание мы получаем из двух источников нашего познания.

Совокупность простых идей образует границы нашего мышления, дальше которых оно простирается не может.

Разум при восприятии простых идей пассивен, но, получая их, он не ограничивается наблюдением и констатированием, а развивает активную деятельность, состоящую в сопоставлении, соединении, отвлечении и сравнении, благодаря которым образуются *сложные идеи*.

Локк различает три класса сложных идей: модусы, субстанции и отношения.

Сложные идеи *модусов* суть такие сочетания и соединения простых идей, которым не приписывают самостоятельного существования; они рассматриваются как действия субстанции. Модусы делятся на простые («дюжина», «двадцать») и на сложные («красота»).

Сложные идеи *субстанции* предполагают некий «субстрат», «носитель», «подпорку» простых идей, не имеющих самостоятельного существования. Субстанции также делятся на простые («человек») и соединенные, или собирательные («армия», «люди»).

Сложные идеи *отношения* суть сравнения, сопоставления наших идей друг с другом («отец», «друг»).

Такова общая схема простых и сложных идей у Локка. В основу всех наших знаний он кладет простые идеи. Простые идеи мы получаем пассивно. Это *созерцательная* ступень познания. Сила и мощь разума проявляются после того, как восприятие снаб-

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. II, 1, § 4.

дило нас простыми идеями. Методология Локка ведет, таким образом, к отрыву разума от восприятия. Не отрицая рациональной обработки чувственных данных, Локк, однако, представляет такую обработку не как единый нераздельный процесс познания, а как привходящий акт, стоящий в стороне от восприятия предметов. Роль разума Локком сведена к способности сопоставлять и комбинировать наличные простые идеи. Так, например, сложная идея «друг», по мнению философа, есть совокупность идей: человека, любви, расположения (готовности), действия и блага.

Идеи субстанции Локк также считает результатом суммирования простых идей. Так, например, «бог» есть совокупность следующих идей рефлексии: бесконечности, существования, длительности, удовольствия, счастья и силы.

В вопросе о соотношении общего и единичного Локк занимал *концептуалистическую* позицию. Согласно Локку, существуют только отдельные, единичные вещи. «Всеобщность не принадлежит самим вещам, которые по своему бытию все единичны»¹. Общие идеи — продукт абстрагирующей деятельности разума. «Идеи становятся общими потому, что от них отделяют обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут приурочить их к тому или другому частному существованию. Вследствие такого отвлечения идеи становятся способными представлять более одного индивида»². Слова, выражающие общее, — лишь знаки общих идей.

В своей теории абстракции Локк не покидает материалистической почвы. Отвергая всеобщности как самостоятельные реальности, он не считает абстрактные общие понятия продуктом субъективного произвола, а усматривает основу их в самих вещах: «отвлеченные идеи суть произведения разума, но имеют своим основанием сходство вещей»³.

Учение Локка о простых и сложных идеях, как и его теория абстракции, острием своим направлены против схоластического «реализма». Но Локк не дал правильного решения соотношения единичного и общего. Он стоял на механистической, метафизической позиции, сводя общее к сумме единичных вещей. Такова была общая тенденция научной мысли того времени, направленной не на изучение взаимосвязи и взаимозависимости вещей, а на познание отдельных явлений. Вследствие этого тогдашняя наука загородила себе путь к пониманию целого. «Перенесенное Бэконом и Локком из естествознания в философию, это мировоззрение создало характерную ограниченность последних столетий: метафизический способ мышления»⁴.

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. III, 3, § 4.

² Там же, § 6.

³ Там же, § 13.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 21.

Для уяснения основоположений философии Локка необходимо остановиться на его учении о субстанции. Как было сказано, Локк под субстанцией понимал субстрат, носителя известного качества или совокупности качеств. Какова природа этого субстрата? Материальна она или духовна?

Соприкасаясь с вещами в опыте, наши ощущения убеждают нас в реальности *телесной* субстанции. Рефлексия убеждает нас в реальности *мыслящей* субстанции. Но что скрывается за конкретными вещами, которые мы познаем во внешнем опыте, и теми идеями, которые мы получаем из рефлексии, — этого, с точки зрения Локка, мы достоверно сказать не можем, хотя отчетливо сознаем, что только субстанция может привести тело в движение, а мышление в действие. «Очевидно, — пишет Локк, — что... наша идея или понятие материи не заключает в себе ничего другого, кроме понятия о чем-то таком, в чем существуют те многочисленные чувственные качества, которые воздействуют на наши чувства...»¹

Локк прав, утверждая, что субстанция не есть нечто потустороннее по отношению к конкретному эмпирическому миру. Но не будучи в состоянии диалектически разрешить вопрос о единстве общего и отдельного, абстрактного и конкретного, Локк противопоставляет познание единичных вещей, данных в опыте, познанию материальной субстанции. «Мы не знаем... внутреннее строение и истинную природу вещей, не имея возможности достигнуть это знание», — пишет Локк.

Оставаясь в основном на почве материалистического сенсуализма, Локк последовательно не проводит материалистическую теорию отражения. Уклончивая позиция Локка в вопросе о том, что собой представляет субстанция вещей, ограничение им познания лишь свойствами вещей, неправомерное превращение им исторической непознанности внутренней структуры вещей в абсолютную непознаваемость ее — открывают лазейку феноменализму.

Локк не дает прямого ответа и на вопрос о соотношении обеих допускаемых им субстанций — телесной и мыслящей. С одной стороны, наличие двух источников познания говорит в пользу существования двух различных субстанций, но, с другой стороны, «представить себе, что бог при желании может присоединить к материи способность мышления, с точки зрения наших понятий не сколько не труднее для нашего разума, чем представить себе, что он присоединил к материи другую субстанцию со способностью мышления»².

В конкретных вопросах психологии Локк становится на мате-

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. II, 23, § 5.

² Там же, кн. IV, 3, § 6.

риалистическую позицию. В частности он разрабатывает учение о материальных, физиологических основах памяти.

Воздействие на нас внешних предметов, утверждает Локк, может производить *адекватные* и *неадекватные* представления. Наши идеи протяженности, движения, покоя, фигуры адекватны, они суть копии, или образы, реально существующих вне нас пространства, движения, покоя, фигур. Наши идеи цвета, света, запаха, вкуса неадекватны, потому что вне нас объективно не существует ни света, ни цвета, ни вкуса, ни запаха. Первый род идей Локк называет *первичными* качествами, второй — *вторичными* качествами. Как первичные, так и вторичные качества Локк выводит из действия предметов на наши органы чувств. Однако в первом случае предметы создают в нас адекватное представление, а во втором случае мы получаем такие идеи, которые не имеют вне нас прообразов. Вторичные качества, с точки зрения Локка, *субъективны*, поскольку они не отражают объективных свойств самих вещей.

«В самих телах, — говорит Локк, — нет ничего подобного этим нашим идеям. В телах есть только способность производить в нас эти ощущения. И что приятно, голубо или тепло в идее, то в самих телах есть только известный объем, фигура и движение недоступных восприятию частиц, которым мы даем такие названия»¹. Если глаза не будут видеть света, уши не будут слышать звука, нос не будет обонять, то «все цвета, вкусы, запахи и звуки, как самостоятельные идеи, исчезнут и сведутся к своим причинам, объему, фигуре и движению частиц»². Подобно Гоббсу и Декарту, Локк придерживался чисто механистического взгляда на материю. Материи, в представлении Локка, присущи только величина, объем и фигура. В механицизме Локка, в отрицании им объективного качественного многообразия природы коренится его учение о субъективности «вторичных качеств».

Учение Локка о первичных и вторичных качествах острием своим направлено против схоластической метафизики качеств. Локк прав также против наивного реализма, рассматривающего вещи такими, какими они нам непосредственно представляются. Но вместе с тем учение о субъективности качеств, метафизически отрывая качества от материальных вещей, открывает дорогу субъективному идеализму.

Подобно тому как Локк дает непоследовательный ответ на вопрос об источнике познания, он непоследовательно разрешает и вопрос о критерии познания. С одной стороны, он доказывает, что идея должна быть согласована с вещами, существующими вне нас, с другой стороны, он утверждает, что истина заключается в со-

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. II, 8, § 15.

² Там же, § 17.

гласовании представлений друг с другом. У Локка мы встречаем двойное понимание истины: материалистическое, согласно которому под истиной, разумеется согласие познания со своим предметом, и формальное, приемлемое для идеалистов, которое сводит истину к соответствию идей между собой.

Локк различает три рода познания: познание интуитивное, демонстративное и сенситивное. Самый достоверный род познания, с точки зрения Локка, — интуиция. *Интуитивное* познание, по Локку, есть ясное и отчетливое восприятие соответствия или несоответствия двух идей через их непосредственное сравнение. Душа при интуиции не нуждается в доказательстве и воспринимает истину непосредственно, подобно тому как глаз воспринимает свет. Посредством интуиции мы познаем наше собственное существование. «Если я сомневаюсь, — писал Локк, — во всех других вещах, то это самое сомнение заставляет меня воспринимать мое собственное существование и не позволит мне усомниться в нем»¹. Интуиция служит для Локка средством опровержения скептицизма. «Если кому хочется выставить себя таким скептиком, чтобы отрицать собственное существование... то пусть себе наслаждается милым ему блаженством небытия, пока голод или какое другое страдание не убедит его в противном»².

По степени достоверности после интуиции у Локка идет *демонстративное* познание. В этом роде познания восприятие соответствия или несоответствия двух идей совершается не непосредственно. Бывают идеи, связь или соответствие которых наглядно нам не дано. «Так, если душа хочет знать, соответственны ли или несоответственны по величине три угла треугольника и два прямых, она не может сделать это непосредственным созерцанием и сравнением: нельзя сразу три угла треугольника и сравнить их с одним или двумя углами; оттого в этом случае у души нет непосредственного, интуитивного познания. В этом случае душа стремится найти какие-нибудь другие углы, которым были бы равны три угла треугольника; и открыв равенство этих углов двум прямым, она приходит к знанию того, что и углы треугольника равны двум прямым»³.

Демонстративное, рациональное познание (прообразом которого служит математика) есть опосредованное познание. Это познание также достоверно, но оно достигается не без предварительных сомнений и по своей ясности и очевидности менее совершенно, чем интуиция.

Третий род познания есть чувственное или *сенситивное* познание. Этот род познания ограничивается, согласно Локку, восприятием отдельных единичных предметов внешнего мира. По своей досто-

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. IV, 9, § 3.

² Там же, 10, § 2.

³ Там же, 2, § 2.

верности оно стоит на самой низкой ступени познания и не достигает ясности и отчетливости.

Наше собственное бытие мы познаем посредством интуитивного познания, бытие бога — посредством демонстративного познания, существование других вещей — посредством сенситивного познания.

Таким образом, отправляясь от правильного материалистического положения об опытном происхождении знания, о том, что все наши идеи имеют своим источником воздействие объективного мира на органы чувств, Локк непоследовательно проводит эту линию. Он отстаивает материализм, но материализм его — компромиссный, непоследовательный.

Эта компромиссность нашла свое выражение также в его отношении к вопросу о бытии бога. Мы уже отмечали, что познание бога Локк относил к демонстративному виду познания. В ряде мест «Опыта о человеческом разуме» он отмечает, что идея бога, как и все другие идеи, не является врожденной. Это подтверждается тем, что у некоторых людей отсутствует идея бога. Но отсутствие врожденной идеи бога, согласно Локку, не свидетельствует против бытия бога. Человек не имеет понятия бога до тех пор, пока он не направляет своих усилий к познанию устройства и причин окружающего нас мира. Лишь тот, кто удовлетворяется созерцанием окружающих нас предметов, не задаваясь целью понять порядок и причины их, «может прожить долго без всяких понятий о верховном существе»¹. Когда же человек хочет познать устройство природы, он, по мнению Локка, не может не прийти к идее божественного творения. «Во всех делах творения так ясно видны признаки необычайной мудрости и силы, что всякое разумное существо, которое серьезно подумает о них, не может обойтись без открытия божества»². Локк оспаривает вместе с тем теистическое церковное учение, воображающее бога «сидящим на небе, во образе человека»³. Таким образом, материализм Локка ограничен теологическими рамками *деизма*.

Отступления Локка от последовательного проведения материалистической линии в философии послужили отдушиной, через которую в английскую философию проник идеализм. Положительное же историческое значение Локка состоит в разработке сенсуалистической теории познания, в обосновании учения о чувственном происхождении знания, в развернутом опровержении теории врожденных идей. Эта решающая сторона философии Локка, как и его учение об опытных основах морали и договорная теория права и государства оказали огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли.

¹ Локк, Опыт о человеческом разуме, кн. I, 4, § 23.

² Там же, § 9.

³ Там же, § 17.

Глава III

НЬЮТОН И ФИЗИКА XVII В.

Исаак Ньютон — величайший физик и математик XVII в. Ньютон сформулировал основные законы классической механики, открыл закон всемирного тяготения и исчисление бесконечно-малых.

Мировоззрение Ньютона оказало громадное влияние на последующие поколения физиков. Только развитие электродинамики, теории относительности и атомной физики в наши дни окончательно убедило физиков в односторонности мировоззрения Ньютона и показало границы применимости его механики.

Родился Ньютон в 1642 г. в деревне Вулсторп, в графстве Линкольн (в 150 километрах к северу от Лондона), в семье небогатого фермера-арендатора. В 1661 г. Ньютон поступил в Trinity College Кембриджского университета, который окончил в 1666 г. со степенью бакалавра. Уже с 1667 г. он читал в университете лекции по оптике, а затем, получив степень магистра, занял кафедру натуральной философии, т. е. физики и математики.

Самый плодотворный период научного творчества Ньютона относится к 60—70-м годам. Уже в 60-е годы у Ньютона сложились в основном те идеи, которые привели потом к открытию дифференциального исчисления, закона тяготения и к оптическим исследованиям. В 1668 г. Ньютон построил первый зеркальный телескоп. Его изобретением заинтересовалось Королевское общество. Получив прибор в декабре 1671 г., это общество уже в январе 1672 г. избрало Ньютона своим членом. Не прошло и месяца, как Ньютон представил обществу новую работу — «Новая теория света и цветов», посвященную дисперсии света, открытой им еще в 1666 г., во время конструирования телескопа. В ближайшие три года (до 1675 г.) Ньютон сделал обществу еще ряд сообщений по оптике, в которых изложил свои знаменитые эксперименты по интерференции света, а также гипотезу о корпускулярной природе света. Свои главнейшие оптические исследования Ньютон изложил и опубликовал значительно позднее (в 1704 г.) под названием «Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света». В это же примерно время с перерывами, а с 1679 г. систематически Ньютон работает над вопросами небесной механики. Эти работы привели его к открытию закона всемирного тяготения и одновременно к формулировке основных законов классической механики. Знаменитый труд Ньютона «Математические начала натуральной философии», в котором он изложил свои «законы небесных движений», появился в печати на латинском языке в конце июня 1687 г. После издания «Начал» творческая научная деятельность Ньютона значительно снизилась; повидимому, сильное напряжение вызвало упадок сил. В начале 90-х годов он перенес нервное расстройство, обострившееся после пожара, во время которого погибли его

ценные рукописи. В 1695 г. Ньютон был назначен смотрителем, а с 1699 г. — директором Монетного двора. В связи с новой работой он переехал из Кембриджа в Лондон, прекратив педагогическую деятельность. В течение этого периода Ньютон дважды избирался в парламент, но активного участия в работах парламента не принимал. В 1704 г. он издал «Оптику», написанную в основном не позднее 1687 г., и для двух новых изданий «Начал» обработал теорию движения луны. К этому, если не считать полемики с Лейбницем и



Ньютон

научно-организационной работы в качестве президента Королевского общества, которым Ньютон был избран в 1703 г., и сводится научная работа Ньютона за последние 35—40 лет его жизни. Умер Ньютон в 1727 г.

Ко времени Ньютона физико-математические науки уже имели немалые достижения. Об этом говорят работы Галилея и Гюйгенса в области механики, Кеплера и Галилея в области астрономии, Кавальери, Валлиса и Декарта в области математики. На эти работы и опирался Ньютон в своих исследованиях.

Все вопросы, которыми занимался Ньютон, глубоко связаны между собой и вытекают из основной проблематики науки и техники его времени. В исследованиях движения тел в сопротивляющихся средах решаются проблемы кораблестроения: нахождение формы тел, встречающих минимальное сопротивление среды, изучение

влияния формы носа и кормы, а также длины корабля на силу сопротивления. Не менее существенны и вопросы о гидростатическом давлении, о законах истечения жидкостей из отверстий и т. п.

В этом отношении показательна инструкция, написанная Ньютоном в 1669 г. для его друга Астона, отправлявшегося на континент. Среди прочих советов он рекомендует: тщательно изучить механизмы управления и методы вождения и ориентировки кораблей; устройство крепостей, силу их сопротивления и военную организацию; способы добычи и очищения металлов и минералов; распределение естественных богатств; способ добывания золота из золотоносных рек посредством амальгамирования ртутью; способ шлифовки и полировки стекол в Голландии; способ предохранения судов от истечения червями; узнать, приносят ли часы пользу в дальних морских путешествиях при определении долгот; выяснить, не найден ли способ превращения одного металла в другой. Представление о Ньюtone, как об ученом, развившем науку абстрактно, вне связи с практическими вопросами, совершенно ошибочно.

Одной из наиболее важных задач науки того времени была задача отыскания общего закона движения небесных тел. Только зная этот закон, можно было правильно определить долготы и широты в открытом море по положению небесных тел, что было особенно важно, так как географические открытия нового времени и образование колоний создали много оживленных морских путей. Законы движения Кеплера относились только к планетам, да и то без знания общих законов механики нельзя было рассчитать более сложные проблемы небесной механики, например, взаимные возмущения планет, движения их спутников и т. д.

Интересуясь движением небесных тел, Ньютон пришел к мысли о необходимости усовершенствования телескопа. Уже Декарт утверждал, что неясность изображения происходит от сферической формы стекол (так называемая сферическая аберрация); он даже дал расчет другой формы стекол, уничтожающей это явление. Ньютон отшлифовал указанные Декартом стекла, но нашел, что неясность изображения не уничтожается, и заподозрил, что есть другая причина этого, которая лежит в природе света. Отсюда в 1666 г. и начались опыты Ньютона со светом.

К этому времени была развита лишь геометрическая оптика, установлена прямолинейность лучей, найдены законы отражения и преломления, разработана теория получения изображений при помощи линз. Физическая оптика делала лишь первые шаги. Общепринятым представлением о природе света было картезианское: свет есть род давления, передающегося через среду. Гук, развивая это представление, дал первый набросок волновой теории света. В учении о цветах господствовала аристотелевская теория, рассматривавшая многообразие цветов как различные степени смешения тьмы со светом.

Перед Ньютоном встала задача исследования свойств луча при прохождении сквозь стекла телескопа. Эти свойства он исследовал, работая с трехгранной призмой; при этом он обнаружил (в 1666 г.), что белый луч света, проходя сквозь призму, разлагается на составляющие его цветные лучи, которые сами при дальнейшем пропускании сквозь призму уже не разлагаются и являются, следовательно, простейшими; наоборот, собравшись вместе, те же лучи вновь дают белый луч. Явление это (дисперсия света) происходит потому, что каждый из составляющих цветных лучей имеет свой коэффициент преломления. Однородный по цвету луч не изменяется при отражениях и преломлениях. Открытие Ньютона положило начало спектральному анализу. Сам Ньютон сделал практический вывод из своего открытия для построения телескопа. Он нашел, что дисперсия света является причиной неясности изображения в телескопах, так как, из-за различия преломляемости составляющих лучей, лучи, вышедшие из одной точки и прошедшие линзу, в одной точке не сойдутся (хроматическая аберрация).

Считая (ошибочно, как потом доказал Эйлер) хроматическую аберрацию в линзах неустранимой, Ньютон пришел к мысли построить зеркальный (отражательный) телескоп, где этого недостатка не должно было быть. Первый такой телескоп Ньютон сконструировал в 1668 г.

Вопреки господствовавшей в то время гипотезе о волновой природе света Ньютон в первом же оптическом мемуаре 1672 г. («Новая теория света и цветов») высказал мысль о «телесности» света. Гук оспаривал эту идею. В ответе Гуку Ньютон признал, что хотя он и говорит о «телесности» света, однако не настаивает на этом мнении и предпочитает обходиться без гипотез, описывая лишь свойства света, обнаруженные опытом. В полемике с Гуком Ньютон впервые указал связь длины волны с цветом лучей. В мемуаре «Одна гипотеза, объясняющая свойства света, изложенные в нескольких моих статьях» Ньютон выдвигает компромиссную гипотезу: защищая корпускулярную (телесную) теорию света, он утверждает, что она вовсе не так далека от волновой и что колебания эфира полезны и необходимы для обеих гипотез. Суть гипотезы Ньютона состоит в том, что он попрежнему считает свет корпускулами (телесными частицами), которые испускаются источником света, но наряду с ними допускает наличие эфира, в котором под влиянием ударов корпускул света распространяются волны. Ньютон оговаривается, что эфирные волны он отнюдь не считает светом, — иначе нельзя было бы объяснить прямолинейность распространения света, наличие теней и т. п. Но эти эфирные волны могут помочь в объяснении преломления и отражения лучей, т. е. объяснить, почему луч имеет попеременно «приступы легкого отражения и преломления». Волны, возбужденные корпускулами света, движутся быстрее их, обгоняют их; если пришедшая затем корпускула попадает на разрежение волны — она проходит, если на сгущение — отражается.

Но в дальнейшем Ньютон окончательно отказывается от эфира, указывая, что предположение о его существовании противоречит в частности факту движения планет, не испытывающих на своем пути сопротивления среды.

К оптическим исследованиям Ньютон пришел, как уже сказано, в связи с его интересом к вопросам небесной механики. Попытка установить общий закон движения планет и привела Ньютона к открытию всемирного тяготения. Общие идеи о взаимном тяготении как небесных тел, так и атомов были в то время не новы. Сам Ньютон признавал за собой в этом вопросе две заслуги: во-первых, он нашел математическое выражение силы тяготения, т. е. закон ее действия; во-вторых, он доказал тождество силы тяжести на земле и силы тяготения планет и вообще всех тел друг к другу.

Идеи тяготения занимали Ньютона еще с начала 60-х годов. По-видимому, уже в начале 70-х годов, опираясь на экспериментальные законы Кеплера, Ньютон пришел к выводу, что планеты движутся под влиянием центральных сил, направленных к солнцу, и что эти силы обратно пропорциональны квадратам расстояний. Однако это еще не было обобщением идеи всемирного тяготения, так как надо было доказать, что все тела притягиваются друг к другу аналогичными силами и что падение тел на землю происходит под влиянием аналогичных сил; кроме того, уже зная закон действия силы, надо было рассчитать, каков закон движения небесных тел.

На путь решения первой части задачи Ньютона натолкнула полученная им от Гюйгенса работа последнего — «Horologium oscillatorium» («О колебании часового маятника», 1673), в конце которой Гюйгенс кратко и без доказательств изложил учение о центробежной силе, действующей при движении тела по кругу. Гюйгенс нашел и величину этой силы в зависимости от радиуса окружности и линейной скорости движения тела ($F = \frac{mv^2}{r}$). Уже Гюйгенс в работе

«О центробежной силе» (опубликована лишь после его смерти, в 1703 г.) указал, что центробежное стремление тела «вполне сходно со стремлением, происходящим от тяжести». Тот факт, что тело продолжает двигаться по кругу вместо движения по инерции вдоль касательной, показывает, что центробежная сила уничтожается стержнем или нитью, удерживающей тело. Нить или стержень как бы непрерывно заставляют тело «падать» с касательной на соответствующую точку окружности. Сила, вызывающая это «падение», называется центростремительной.

Но для Гюйгенса, согласно его картезианской позиции, такая сила могла быть только непосредственно овеществленной в виде натяжения стержня, нити или давления стенки жолоба; это, по-видимому, и удержало Гюйгенса от отождествления центростремительной силы с тяжестью. Перед Ньютоном не стояло таких препятствий, так как он иначе трактовал силу; оторвав центростреми-

тельную силу от ее овеществленной формы, он применил количественный закон Гюйгенса к анализу движения луны.

Ньютон предположил, что луна, вращаясь вокруг земли, не улетает от нее благодаря тому, что ее заставляет непрерывно «падать», т. е. искривлять свой путь, сила притяжения земли. Иначе говоря, Ньютон отождествил центростремительную силу луны с силой притяжения луны к земле. Силу эту он предположил обратно пропорциональной квадрату расстояния, как и в случае взаимодействия между планетами и солнцем. Зная период обращения луны и ее расстояние от земли (скорость луны тем самым уже дана), можно рассчитать, какой путь должна пройти луна при «падении» в первую минуту. Ньютон произвел подсчеты и нашел, что расчет по методу центростремительной силы, т. е. расчет, основанный на данных опыта и на законе Гюйгенса, дает около 13 футов, а расчет по методу центральных сил, обратно пропорциональных квадрату расстояния, дает величину «падения» в 15 футов с небольшим. Придя к этому отрицательному результату, Ньютон отложил свою работу.

Однако вскоре измерения Пикара внесли поправку в величину земного радиуса, что повлияло на уточнение вычисления расстояния до луны. После этого Ньютон вновь произвел подсчеты, и на этот раз обе цифры совпали. Таким образом, тяжесть была отождествлена с силами тяготения между планетами и солнцем, и идея центральной силы тяготения стала всеобщей. Впоследствии Кавендиш доказал на опыте в лаборатории, что и земные тела взаимно притягиваются по закону Ньютона.

Найдя силы тяготения, Ньютон применил сформулированные им же законы механики для определения движения небесных тел. Результат у Ньютона получился более общий, чем у Кеплера, так как закон движения небесных тел распространялся не только на движение планет, но и на движение комет, планетных спутников, падение тел на землю и т. д., да и сама задача теперь значительно упрощалась: чтобы отыскать положение тела в любой момент, достаточно было знать лишь массы взаимодействующих тел, их взаимное расстояние и начальные условия.

Найденный закон тяготения Ньютон применил к объяснению ряда наблюдавшихся, но не объясненных до того явлений: приливов и отливов, лунных неравенств и прецессии (перемещения равноденствия).

Важнейшим вкладом Ньютона в науку, обессмертившим его имя, является разработка и систематизация основ классической механики.

Ньютон установил три основных «закона движения»: закон инерции, закон изменения количества движения пропорционально приложенной силе и закон равенства действия и противодействия, которые легли в основу классической механики и названы именем Ньютона.

Первый закон (инерции) Ньютон сформулировал более обще, чем Галилей. Галилей, исследуя движение тела по наклонным плоско-

стям и колебание маятника, установил, что скорость падающего тела и высота его связаны друг с другом эквивалентным образом, т. е. с уменьшением высоты скорость по определенному закону увеличивается, и наоборот. Таким образом, скорость тела никогда бесследно не исчезает, а лишь превращается в нечто, эквивалентное высоте. Степень скорости, обнаруживаемая телом, говорит Галилей, коренится в его природе. Внешняя форма движения — прямолинейность и равномерность — выступает у Галилея лишь как следствие закона эквивалентной связи скорости тела с высотой его падения (скорость неизменна, если не изменяется высота). Это весьма глубокое понимание, но оно не обобщено, и закон инерции у Галилея выражен непосредственно лишь для тяжелых земных тел.

Для Ньютона же в законе инерции существенна форма движения — его прямолинейность и равномерность (или состояние покоя); такое движение есть случай движения в отсутствии каких бы то ни было сил, действующих на тело. Это широко обобщало закон инерции, так как разрывало связь инерциального движения с действием силы тяжести. Но именно вследствие своей общности формулировка закона инерции у Ньютона требовала определения той пространственно-временной системы координат, по отношению к которой определяется прямолинейное и равномерное движение. В ограниченных задачах земной механики система координат вводилась не явным образом. При обобщении же закона инерции и при переходе к небесной механике надо было решить вопрос о выборе системы координат. Поэтому Ньютон нашел необходимым определить понятие времени и пространства, которые он считал абсолютными и независимыми от материи. Движение, как и покой, по отношению к этому пространству Ньютон считал абсолютным.

Второй закон Ньютона является основным в классической механике. В формулировке Ньютона он гласит: «Изменение количества движения пропорционально приложенной движущей силе и происходит по направлению той прямой, по которой эта сила действует». Здесь понятие силы уже обобщено: это не только сила тяготения масс, а любая сила взаимодействия между телами, например, сила сжатия растянутой пружины, сила взаимодействия электрических зарядов и т. д. Изменение количества движения и величина действующей силы могут быть измерены независимо друг от друга. Таким образом, второй закон Ньютона может быть проверен экспериментально. После двойного интегрирования в заданных пределах, определяемых начальными условиями, второй закон Ньютона дает закон движения, т. е. закон изменения пути со временем, а по исключении времени — траекторию движения. Это есть все, чего требует простейшая механическая задача.

Второй закон Ньютона давал общий метод для решения всех механических задач того времени.

Третий закон Ньютона — закон равенства действия и противодей-

ствия — также является обобщением опыта; Ньютон применил его в частности для вывода движения планет при условии, что и само солнце рассматривается как подвижное тело, на которое действуют силы притяжения со стороны планет.

Задачи, в которых встречается ускоренное движение, нуждались в новом математическом исчислении, способном отразить непрерывный, изменяющийся процесс. В новом исчислении нуждались и задачи нахождения касательных к данной точке кривой, совершенно аналогичные отысканию скорости в данный момент. Кавальери, Декарт, Ферма, Гюйгенс разработали разнообразные, зачастую громоздкие методы нахождения касательных, нуждавшиеся в обобщении. Таким обобщением и явилось дифференциальное исчисление. «Лишь дифференциальное исчисление дает естествознанию возможность изобразить математически процессы, а не только состояния, движение»¹. Необходимой предпосылкой его было введение в математику понятия *переменной величины*, что было сделано Декартом. Самое же дифференциальное исчисление разработал Ньютон (и одновременно с ним Лейбниц) под названием метода *флюксий* и *флюент* (флюента — текущая величина, флюксия — скорость изменения ее).

Ньютоновская физика с самого начала своего возникновения вступила в борьбу с картезианским направлением в физике. Суть картезианских идей в физике заключалась в своеобразной трактовке материи и движения.

Согласно взгляду картезианцев, материя непрерывно заполняет собой пространство. Но так как видимые тела не заполняют собой пространства непрерывно, то картезианцы предполагали, кроме видимой материи, еще материю другого рода, эфир, заполняющий пространство между телами и поры тел. Структура эфира предполагалась чисто механической.

Этот взгляд на материю исключал пустоту и дальное действие. Всякое действие есть непосредственное действие одного тела на другое через соприкосновение (давление, удар).

Движение материи картезианцы представляли только как механическое перемещение тел относительно друг друга. Теплота, тяжесть, свет, магнитное взаимодействие и т. д. объяснялись как проявления механического движения.

В том случае, если видимого механического движения налицо нет, придумывалась подходящая для данного случая гипотеза о механическом движении невидимой материи особого рода. Такое представление не оставляло в естествознании места для мистики. Но зато оно ставило непреодолимые трудности в объяснении конкретных явлений, поскольку многообразие последних фактически не может быть сведено к механической форме движения. Бесчисленное множество гипотез, «моделей» противоречило друг другу.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 509.

Декарт провозгласил принцип сохранения движения и указал его меру. Благодаря непрерывному наполнению пространства тела могут лишь взаимно замещать друг друга. Следовательно, движение в конечном счете всегда круговое. Из соображений о непрерывности материи Декарт сделал вывод о том, что количество движущейся материи и скорость ее движения играют одинаковую роль в общей мере движения. Отсюда и возникло представление о величине меры движения, т. е. о количестве движения, пропорциональном массе тела и скорости.

Идее сохранения движения картезианцы придавали решающее значение, пытаясь в сохраняемости меры движения найти пути количественного подхода к явлению.

Виднейшим представителем картезианской физики был современник Ньютона—Гюйгенс.

Христиан Гюйгенс, крупнейший голландский физик и математик, родился в Гааге в 1629 г. От отца и своих воспитателей Гюйгенс получил физико-математическое образование, а затем стал заниматься юридическими науками. В 1655 г. он получил звание доктора юриспруденции Антверпенского университета. Однако Гюйгенс не оставил своих занятий физикой и математикой.

Гюйгенс сделал целый ряд научных открытий в области физики, астрономии и математики. Он усовершенствовал телескоп, открыл кольцо Сатурна и его шестого спутника, изобрел часы с маятником, создал теорию физического маятника, исследовал движение по кругу и удар упругих тел, нашел квадратуры ряда кривых. В 1663 г. Гюйгенс был избран членом Лондонского королевского общества, а в 1665 г. приглашен в только что организованную французскую Академию наук, где и пробыл до 1681 г. Гюйгенс умер в 1695 г.

В 1678 г. Гюйгенс написал «Трактат о свете» (опубликован в 1690 г.), в котором развил волновую теорию света и дал объяснение двойного лучепреломления в исландском шпате. К этому трактату он добавил «Рассуждение о причине тяжести».

В соответствии с общим взглядом картезианцев Гюйгенс считал, что тяжесть можно объяснить только из законов механического движения; искать же причину тяжести в самих телах, в виде некоторой притягательной силы, значит, по Гюйгенсу, сводить дело к темным и непонятным началам.

После ознакомления с «Началами» Ньютона Гюйгенс высказался против его учения о тяготении. Рассматривая предположение, что «тяжесть является свойством телесной материи, от нее неотделимым», Гюйгенс заявляет, что «подобная гипотеза сильно удаляла бы нас от принципов математики или механики».

В «Рассуждениях о причине тяжести» Гюйгенс пытается наглядно объяснить, как из механического движения возникает тяжесть. Опираясь на закон центростремительного движения, он хочет объяснить движение тяжелых тел, направленное к центру. Для

этого он прибегает к помощи некоей, очень легкой, жидкостной материи. Эта материя, по Гюйгенсу, не может выйти из пространства, которое ее заключает, благодаря чему движение ее частиц постепенно принимает форму кругового. В этом движении обычные земные тела не принимают участия. Благодаря круговому движению частиц легкой материи возникает центробежная сила, удаляющая частицы от центра. Но этим движением от центра жидкостная материя будет как бы выдавливать в обратном направлении, к центру, обычные тела, не участвующие в круговом движении. Нечто подобное наблюдается в стакане воды с чайниками. Если закрутить воду, то чайники быстро опустятся на дно вследствие тяжести и, задевая за дно, почти перестанут участвовать в круговом движении. Они соберутся на дне стакана, в его центре.

Тяжесть, заключает Гюйгенс, — «это усилие, делаемое жидкостной материей, вращающейся вокруг центра земли во всех направлениях, чтобы удалиться от этого центра и толкать на свое место тела, которые не следуют этому движению». Следовательно, сама земля не имеет отношения к тяжести земных тел. Гюйгенс утверждает, что ее могло бы и не быть в центре кругового движения жидкостной материи, все равно тела стремились бы к этому центру. Более того, именно благодаря этому стремлению тел к центру образовалась и сама земля в центре кругового движения.

Пропорциональность тяжести количеству материи Гюйгенс объясняет тем, что частицы материи обладают абсолютной плотностью и жидкостная материя сквозь них не проходит. Чем больше таких частиц, тем больше непроницаемый объем тела, место которого должна занять жидкостная материя, тем большее отталкивание к центру получает тело, т. е. тем больше его тяжесть.

Гюйгенс опирался на экспериментальный факт — факт возникновения центробежной силы в результате механического (кругового) движения. Но чтобы перейти от этого факта к объяснению тяжести, ему пришлось создать целый ряд гипотез (наличие жидкостной материи, замкнутое пространство, установление кругового движения, непроницаемость частиц тела для жидкостной материи), и тем не менее закон изменения силы тяжести с расстоянием все же не был им объяснен. Эта задача доставила много хлопот картезианцам.

Тончайшая, невидимая материя служила картезианцам и для объяснения природы света. Свет, по Гюйгенсу, «состоит в движении какого-то вещества»¹. Гюйгенс приводит ряд наблюдений в пользу этого представления и против теории, рассматривающей свет как поток вещественных частиц, испускаемых источником света. Среди этих доводов — чрезвычайная быстрота распространения света, немислимая для вещественных частиц; прохождение лучей во встречных направлениях без помех друг другу; свойство собранных линзой лучей сжигать тела, т. е., по Гюйгенсу, разъединять отдельные

¹ Гюйгенс, Трактат о свете, ОНТИ, 1935, стр. 11.

части тел. «Последнее обстоятельство, — пишет Гюйгенс, — служит убедительным признаком движения, по крайней мере, для истинной философии, в которой причину всех естественных явлений постигают при помощи соображений механического характера. По моему мнению, так и следует поступать, в противном случае приходится отказаться от всякой надежды когда-либо и что-нибудь понять в физике»¹. Возникновение и распространение света происходит, по Гюйгенсу, аналогично соударению твердых, упругих тел. Например, быстро движущиеся частицы утонченной материи солнца ударяются о еще более мелкие соседние частицы эфирной материи, которые от удара приходят в быстрое движение; частицы эфира передают движение всем соседним частицам по закону упругого удара, те передают движение окружающим частицам и т. д. Таким образом, от каждой частицы эфира, пришедшей в движение, последнее начинает распространяться во все стороны, подобно волнам, расходящимся на поверхности воды. На основании этой аналогии Гюйгенс и назвал свое понимание света волновой теорией.

Гюйгенсу удалось объяснить много оптических явлений, исходя из своего представления о свете, как о движении в эфире. В частности, он объяснил законы преломления и отражения света при падении луча в новую оптическую среду на основе волновой теории и допущения, что свет распространяется в различных оптических средах с различной скоростью.

Сила картезианского направления в физике заключалась в том, что оно пыталось все физические процессы вывести из естественных причин и при этом исходило из принципа сохранения движения.

Слабость же его заключалась в том, что все многообразие природы оно сводило к механическому движению материи. Но так как все богатство форм движения материального мира не может быть сведено к механическому движению, картезианцам приходилось строить множество искусственных механических гипотез, с помощью которых они пытались объяснить каждый качественно новый процесс. Для каждого процесса они создавали новый искусственный механизм.

Свойства видимых нами тел они объясняли движением особого рода невидимой материи, свойства этой материи — движением материи еще более тонкой и т. д. Тяжесть обуславливалась круговым движением одного эфира, свет — движением другого эфира, упругость тел — новым движением нового эфира.

Особенные трудности встали перед картезианцами в решении важнейшей для того времени задачи небесной механики: если движение планет объяснялось переносом планет эфирным вихрем, то пронизывание планетарной области кометами требовало допу-

¹ Гюйгенс, Трактат о свете, стр. 11—12.

щения другого вихря, движение которого разрушало бы движение первого. Эта задача, несмотря на свою актуальность, не была решена картезианцами, и экспериментальные законы Кеплера не были ими обобщены.

Дальнейшее развитие физики действительно требовало преодоления ограниченности картезианского направления.

Ньютон с самого начала отбросил попытку картезианцев объяснять все явления природы механическим движением гипотетических вихрей. Третью книгу своих «Начал», посвященную системе мира, Ньютон заканчивает «общим поучением», в котором подытоживает доказательства того, что «гипотеза вихрей подавляется многими трудностями».

В своих *физических* исследованиях Ньютон, как и картезианцы, исходил из материалистических принципов. Он считал существование материи само собой разумеющимся и придерживался атомистического воззрения на ее строение.

Исследовательский метод Ньютона развился на почве английского эмпиризма, под несомненным влиянием Бэкона и Локка, в противовес рационалистическим построениям картезианской физики. «Все же, что не выводится из явлений, должно называться *гипотезой*, — говорил Ньютон, — гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии»¹.

Ньютон видел задачу физики прежде всего в эмпирическом постижении явлений так, как они представляются в эксперименте и наблюдении, и предпочитал путем индукции постепенно доходить до общих начал.

В противовес вихрям картезианцев Ньютон ввел категорию силы, которую он рассматривал как источник движения. Выше было показано, как он пришел к установлению идеи центральной силы тяготения. Установить связь между силой и движением, ею производимым, и означало найти принципиальные основы механики.

Законы ньютоновской механики позволяли решать механические задачи, не входя в рассмотрение физической природы сил и не прибегая к гипотетическим вихрям картезианской физики. Это давало общий метод решения механических задач, а тем самым широкое применение механики Ньютона на практике.

Физика того времени еще не знала превращений одних форм движения в другие. Рассматривая же механическое движение как таковое, Ньютон не мог не заметить, что оно не сохраняется. Он утверждал, что «в мире не всегда имеется одно и то же количество движения... Движение может получаться и теряться. Но благодаря вязкости жидкостей, трению их частей и слабой упругости

¹ Ньютон, Математические начала, изд. Академии наук, 1936, стр. 662.

в твердых телах движение более теряется, чем получается, и всегда находится в состоянии уменьшения»¹.

Слабость ньютоновского направления в физике была в том, что понятие силы получило в ней трактовку, основанную на метафизическом понимании материи.

Ньютон считал, что материя косна и сама по себе не способна к движению, к развитию. Мир, по Ньютону, существовал извечно и неизменно. Пространственно-временные формы существования материи оторваны у Ньютона от самой материи, абсолютизированы. Ньютон вводит «абсолютное, истинное математическое время само по себе», которое берется «без всякого отношения к чему-либо внешнему...»², т. е. к протекающим в материи процессам. Невосприимчивость такого абстрактного времени вынуждает Ньютона допустить еще время «относительное, кажущееся, или обыденное», которое употребляется «в обыденной жизни вместо истинного математического времени».

Аналогично Ньютон допускает абсолютное пространство, которое является лишь вместилищем материи, независимым от нее, а не формой существования самой материи.

Ньютон пытался с помощью понятий абсолютного времени и абсолютного пространства избежать относительности познания природы; он хотел найти общий закон природы, но метафизическое мышление привело его к мертвым, метафизическим абстракциям.

Отрыв материи от пространственно-временных форм ее существования, формулировка принципа инерции вне связи с законом сохранения движения, допущение абсолютного движения и абсолютного покоя — все это связано с трактовкой материи как косной, неспособной к активности и развитию. Даже механическое движение не является, по Ньютону, атрибутом материи. Сила, сыгравшая в механике прогрессивную роль, выступила как некое активное начало, не свойственное самой материи, а стоящее над ней.

Эта метафизическая концепция привела к тому, что тяготение было объявлено последователями Ньютона первичным фактом, не подлежащим дальнейшему физическому анализу.

Трактовка сил как *дальнодействующих* и *мгновеннодействующих* по существу означала отказ от физического исследования природы силы вообще, дальнодействующая сила превратилась в мистическое, сверхъестественное начало.

Вместо анализа физической сущности явлений их стали сводить к действию центральных сил.

Любое свойство материи, все немеханические формы движения физики стали объяснять особыми силами. В качестве носителей этих

¹ Ньютон, Оптика, Госиздат, 1927, стр. 309. Теперь мы знаем, что благодаря трению *механическое* движение действительно теряется, но оно превращается в эквивалентное количество теплового движения.

² Ньютон, Математические начала, стр. 30.

сил стали видеть особые субстанции. Так появились теплород, флогистон и т. п., не связанные между собой. Природа была разделена и омертвлена в представлении физиков. Эти метафизические представления преодолены физикой лишь в XIX в.

Метафизические взгляды на материю приводили и самого Ньютона к постоянным отступлениям от материализма и к объяснению явлений сверхъестественными силами, т. е. вмешательством бога.

Ньютон полагал, что солнечная система от века существует такой, какой мы ее знаем сейчас. Но в таком случае начальное положение планеты на орбите и ее начальная скорость не находят физического объяснения. По Ньютону, планеты получили начальную скорость в виде толчка от бога. То же относится и к суточным вращениям, о которых Ньютон пишет, что их «нельзя было бы вывести из силы тяготения... они необходимо должны были быть сообщены божественной рукой»¹. Устойчивость солнечной системы также не находит своего объяснения с помощью одних только сил тяготения, и Ньютон опять оставляет здесь место действию божественных сил.

Таким образом, ньютонова концепция сил отводила определенную роль в природе богу, в отличие от картезианской физики, которая каждое явление объясняла специальной моделью вихря и согласно которой бог, однажды создав природу, уже больше в нее не вмешивается.

«Наука все еще глубоко сидела в теологии, — писал Энгельс про этот период развития естествознания. — ...Естествознание слишком часто отвечало ссылкой на творца всех вещей. Коперник в начале рассматриваемого нами периода дает отставку теологии; Ньютон завершает этот период постулатом божественного первого толчка»².

Физические воззрения Ньютона совмещались у него с личной религиозностью. Известны многократные активные выступления Ньютона в защиту религии и англиканской церкви. В начале 90-х годов Ньютон снабжал епископа Бентлея для публичных лекций «аргументами» естественнонаучного характера в пользу существования бога. К концу своей жизни Ньютон даже написал специальное сочинение о пророке Данииле и толковании «Апокалипсиса».

Эта двойственность, сочетание в одном лице великого естествоиспытателя,двигающего науку вперед, и религиозного ханжи, коренится в исторических особенностях послереволюционной английской буржуазии, определивших мировоззрение Ньютона.

На примере Ньютона история показала слабость и ограниченность метафизического материализма и одностороннего эмпирического метода в естествознании. Эмпиризм Ньютона вытекал из историче-

¹ Ньютон, Письмо к Бентлею от 11 февраля 1693 г.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 479.

ской необходимости накопления фактов и наблюдений, которых в то время было еще недостаточно, но отказ от философских обобщений суживал самую базу эксперимента и усугублял возможность ошибочного, одностороннего толкования фактов и принятия необоснованных допущений. Это и послужило поводом к критике Ньютона Энгельсом за его крайний индуктивизм.

Влияние ньютоновской физики на естествознание XVIII в. огромно. Принципы его рациональной механики становятся краеугольными камнями всего последующего развития физических наук. Под прямым влиянием Ньютона находятся натурфилософские учения целого ряда крупнейших философов XVIII и начала XIX в. (Локк, Вольтер, Гольбах, Кант и многие другие).

Глава IV

АНГЛИЙСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVIII В.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс, говоря о Коллинзе, Гартли, Пристли и других английских философах-«вольнодумцах» (free thinkers) XVIII в., замечают, что они «...разрушили последние теологические рамки локковского сенсуализма» и что «деизм — по крайней мере, для материалиста — есть не больше, как удобная и мягкая форма избавления от религии»¹. Таким образом, основоположники марксизма рассматривали Толанда, Гартли, Пристли как материалистов. Деистическая форма их материализма является лишь выражением непоследовательности их материализма, уступкой богобоязненности и религиозному ханжеству английской буржуазии.

Джон Толанд родился в 1670 г. в Ирландии, в Редкестле. Четырнадцать лет он был уже хорошо знаком с древними классиками. Помимо греческого, латинского и древнееврейского языков он изучал также французский, итальянский, немецкий. Двадцати одного года от роду Толанд издает свое первое сочинение в стихах под названием «Tribe of Levi» («Племя левитов»), где открыто заявляет, что из всех язв, разъедающих человечество, самой страшной, вредной и опасной является духовенство.

В 1696 г. Толанд публикует свою вторую работу — «Христианство без тайн», которая вызвала много шума. Книга появилась сначала анонимно, затем вышла под его именем. В этой работе Толанд еще не порывает с христианством и пытается доказать, что в евангелии нет ничего, что противоречило бы разуму. Но Толанд при этом противопоставляет вере разумное познание и признает разум критерием веры. То, что противоречит разуму, не может быть ни предметом обучения, ни предметом веры, ибо человеческий ум может быть убежден только в том, что он понимает.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 158.

Это сочинение вызвало гнев духовенства. Против Толанда началась травля. Его привлекли к ответственности. Дело было передано в ирландский парламент, который постановил предать книгу сожжению рукой палача, что и было приведено в исполнение 11 сентября 1697 г. Сам Толанд был присужден к тюремному заключению. Некоторые депутаты требовали смертной казни. Но Толанд, предупрежденный друзьями, успел бежать в Англию, и его не удалось арестовать.



Толанд

Поселившись в Лондоне, Толанд в 1699 г. издает сочинения Джона Мильтона и пишет его биографию, в которой защищает республиканские убеждения Мильтона. И эта книга вызвала страстную полемику. Против Толанда появилось множество памфлетов, а в палате общин королевский капеллан «в день поста по случаю омерзительного убийства короля Карла-мученика» держал речь, в которой обвинял Толанда в осквернении памяти «короля-мученика».

В 1701 г. Толанд совершает путешествие в Ганновер, а затем в Берлин, куда был приглашен королевой Софией-Шарлоттой, интересовавшейся философскими вопросами. Результатом бесед Толанда с Софией явились его «Письма к Серене» (1704), одна из самых выдающихся работ Толанда. Из пяти писем, изданных под общим

названием «Письма к Серене», первые три адресованы Софии-Шарлотте, а последние два — «голландскому спинозисту».

В 1709 г. Толанд выпускает новую работу — «Adeisidaemon», где доказывает, что атеизм следует предпочесть суеверию.

Здесь, как и в ряде других работ («Социнианизм, как он есть», «Соображения в пользу натурализации евреев», «Назаренус», «Пантеистикон»), он выступает против духовенства, церковных обрядов, религиозной нетерпимости.

Толанд умер в 1722 г. в большой нужде. Он завещал начертать на своей гробнице следующую, им самим сочиненную эпитафию:

«Здесь похоронен
Джон Толанд,
Который, родившись в Ирландии близ Лондондерри,
Учился в Шотландии и Ирландии,
А в юности также в Оксфорде,
И не раз ездил в Германию,
Зрелый же возраст провел близ Лондона.
Поклонник всех наук,
Со знанием больше десяти языков,
Борец за истину,
Защитник свободы,
Но ничей ни последователь, ни приверженец,
Которого ни угрозы, ни бедствия не заставили
Запятнать данную ему жизнь
Предпочтением выгодного честному.
Дух его соединяется с отцом-эфиром,
От которого некогда произошел,
А тело, повинувшись природе,
Опускается в материнское лоно,
Сам же он будет вечно воскресать,
Никогда, однако, не становясь тем самым Толандом,
Который родился 30 ноября.
Остальное ищи в сочинениях».

Философские взгляды Толанда изложены преимущественно в его «Пантеистиконе» и «Письмах к Серене».

Новое в материалистической философии Толанда — его учение о движении. Тут он сделал значительный шаг вперед в сравнении с материализмом XVII в., хотя и Толанд не выходит из рамок механического материализма.

Основоположения его философской концепции следующим образом сформулированы в «Пантеистиконе»: «...Первоначальные тела, или, так сказать, элементы элементов, наиболее просты по своему составу, фактически неделимы и бесконечны по виду и числу. От их сложения, разъединения и разнообразного смешения происходят все вещи, каждая со своим размером, весом и движением. Тут действуют взаимное механическое согласие и разногласие подвижных по своей природе частей и взаимодействие встречающихся друг с другом и сталкивающихся тел, деление которых на свои элементы не оставляет пустоты... В мире не возникает ничего нового, кроме лишь перемены места, из которой проистекает

появление и исчезновение всех вещей, — путем зарождения, роста, превращения и тому подобных движений, — ибо, как уже замечено, все находится в движении, и все различия суть только имена разных движений, так как в природе нет ни одной точки, которая бы находилась в абсолютном покое. Принимая все это в соображение, мы даже самый покой должны рассматривать как движение сопротивления»¹.

Толанд обнаруживает слабое звено системы Спинозы и подвергает резкой критике его учение. «Спиноза, — пишет Толанд, — нигде в своей системе не сделал попытки определить понятия движения и покоя»². А между тем «всякий, кто принимается объяснять из первых причин происхождение мира, его нынешний механизм и состояния материи, должен начать с первых причин движения, ибо в голом понятии протяжения не заключается никаких признаков разнообразия и никаких причин изменяемости»³. Толанд не удовлетворяет ответ тех, которые приписывают причину движения богу, сообщившему движение материи. «...Испокон веков... когда философы не знают о причинах чего-либо, они немедленно прибегают к священной охране божества, что решительно ничего не объясняет, а только прикрывает их собственную нерадивость и недальновидность»⁴.

Английский материалист защищает единственно правильный взгляд, «что движение есть существенное свойство материи... столь же неотделимое от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемость и протяжение»⁵. При этом он различает движение целого, т. е. движение материи, которое он называет ее «активностью», и пространственное перемещение, «являющееся лишь некоторым изменчивым состоянием активности... Необходимо, — говорит Толанд, — проводить различие между внутренней энергией, самодвижением или существенной активностью всякой материи, без которой она не могла бы подвергаться никаким отдельным изменениям и разделением, и теми пространственными движениями или перемещениями, которые представляют собою лишь различные модификации существенной активности»⁶.

Толанд выступает также с критикой учения Спинозы об атрибутивности мышления. В то время как движение является у Спинозы только *модусом* атрибута протяжения, мышление является у него *атрибутом* субстанции. Положение о том, что «каждая часть и частица материи мыслит», противно разуму и опыту. «Каково бы ни было мыслящее начало в животных, — говорит Толанд, — во всяком случае мышление не может осуществляться иначе, как дея-

¹ Толанд, Избр. соч., Госиздат, 1927, стр. 142—144.

² Там же, стр. 85.

³ Там же, стр. 84.

⁴ Там же, стр. 91—92.

⁵ Там же, стр. 92.

⁶ Там же, стр. 110.

тельностью мозга»¹. Однако, правильно нащупав слабые места материализма Спинозы, Толанд в своем учении о мышлении попадает в вульгарный материализм, отождествляя мышление с движением. Мышление, по его словам, «есть особенное движение мозга, специального органа [этой способности; вернее сказать, оно — некая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями. Здесь средоточие души, здесь происходит движение мыслей и ощущений]»². По примеру древних материалистов, он представляет мышление как эфирный огонь. «...Этот эфир, — говорю я — (благодаря изумительному устройству мозга и действию внешних предметов на чувствующие нервы, порождающему различные представления), правильно выполняет всю механику восприятия, воображения, воспоминания, расширения и сокращения понятий»³. Толанд не выясняет, каким образом это «особенное движение мозга» служит основой сложных процессов мышления, но утверждает, что мыслит мозг, а не каждая частица материи.

Следует также отметить критику Толандом ньютоновской теории абсолютного пространства — пространства, существующего независимо от материи. «Защитники пространства, — заявляет Толанд, — отвлекиши протяжение от материи, различили затем протяжение вообще и частное протяжение материи, протяжение того или другого тела, как будто последнее есть нечто, привнесенное к первой; однако они не могли указать для этой общей протяженности никакого субъекта, говоря о нем то как о какой-то субстанции, которая не есть ни дух, ни тело, то как о каком-то новом виде небытия, одаренном свойствами сущего»⁴. У Толанда мы не находим еще формулировки, что пространство есть объективная форма существования материи, но он понимает, что пространство неотделимо от материи. «Ибо, — говорит он, — бесконечная материя и есть реальное пространство и вместилище, а также реальный субъект своих собственных частей и модификаций»⁵.

Сделав несомненный шаг вперед в учении о материи и движении по сравнению со своими предшественниками, Толанд не сделал, однако, из этого учения необходимо следующих из него атеистических выводов. Признание вечного существования материи, изначально обладающей движением и активностью, несовместимо с идеей бога, мировой души или «верховного разума». Тем не менее Толанд, отдавая дань телеологии, утверждает, что «никакие столкновения атомов, ни при каких даже самых благоприятных условиях, не могли бы объединить части вселенной в существующий порядок и сохранить их в нем, не могли бы создать организацию цветка

¹ Толанд, Избр. соч., стр. 83.

² Там же, стр. 144.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 123.

⁵ Там же.

или мухи»¹. В этой непоследовательности обнаруживается *деистическая ограниченность* материализма Толанда, не порывающая окончательно с признанием «верховного существа».

Мы уже упоминали о борьбе Толанда за веротерпимость. В первых трех «Письмах к Серене» он дает обстоятельное изложение своих взглядов на происхождение и развитие не только «языческих» религий, но и христианства. В первом письме Толанд излагает происхождение предрассудков, во втором — происхождение веры в бессмертие души, в третьем — историю возникновения идолопоклонства или, по сути дела, религии вообще.

Толанд показывает, как условия жизни и воспитания способствуют внедрению в сознание людей всякого рода предрассудков. В семье отравляют детей суевериями; кормилицы пугают детей чудовищами, рассказами о духах и лепших; в школе дети постоянно слышат о демонах, нимфах, гениях, фавнах и т. д. «Университет — самый обильный рассадник предрассудков»². Кроме того, «в большинстве государств есть особое сословие оплачиваемых лиц, назначение которых не просвещать остальных людей, а удерживать их в их заблуждениях»³, — каста священников. Прибавьте к этому, говорит Толанд, «наше незнание прошлого, неуверенность в настоящем и тревожное любопытство по отношению к будущему»⁴, и вы поймете, какие громадные усилия необходимы, чтобы освободиться от предрассудков.

Вера в бессмертие души берет, по мнению Толанда, свое начало у египтян. «...Их погребальные обряды и способы увековечения памяти выдающихся людей и могли явиться причиной, породившей веру в бессмертие»⁵. Эта вера «всячески поддерживалась среди язычников также их законодателями, из которых некоторые... приняли эту веру ввиду ее практической пользы, поскольку она внушает людям мысль, что злые, избежавшие кары законов, наверняка будут наказаны за свои преступления в загробном мире, равно как и добрые найдут там свою награду, которой они могли быть несправедливо лишены в этой жизни»⁶.

Источником идолопоклонства является, согласно Толанду, представление о загробной жизни. Сначала почитали души мертвых, затем стали воздавать божеские почести государям после их смерти. Отсюда — обряды. «Люди, думая угодить своему богу тем же, чем они угождали ему, когда он был земным государем, воздвигли великолепные храмы или дворцы, где на роскошных столах или алтарях ставили перед ним жертвенные яства»⁷. «Все богослуже-

¹ Толанд, Избр. соч., стр. 132.

² Там же, стр. 25.

³ Там же, стр. 26.

⁴ Там же, стр. 29.

⁵ Там же, стр. 42.

⁶ Там же, стр. 46—47.

⁷ Там же, стр. 65.

ние устраивалось в соответствии с царственной обстановкой их земной жизни»¹. С тем же заискиванием, с которым люди относились к слугам своего государя, они стали относиться и к небесной свите своих богов и к их земным жрецам. Отсюда — молитвы, жертвоприношения и другие формы религиозного культа. Толанд хорошо понимал политическое значение религии как средства держать «в вечном рабстве своих подданных, не смевших восставать против богов или тех, кому было суждено стать таковыми»². Божественные права, на которые притязают христианские короли, и безусловное повиновение им, которого требует подобострастное духовенство, являются наилучшим средством для сохранения тирании. «Однако чем умнее становились люди, тем меньше веры придавали они подобным вещам; и чем ближе они присматривались к своим государям, тем ревнивее начинали охранять свою свободу и свои права»³.

Таковы позиции, которые занимал Толанд по вопросам религии. Отсюда один шаг до атеизма, но этого шага Толанд не сделал. Даже свое деистическое учение он рассматривал как учение эзотерическое, предназначенное для посвященных, для друзей, «честность и благоразумие которых испытаны». Здесь сказались, с одной стороны, преследования, которым подвергался философ, а с другой стороны, «ханжество английского среднего класса», о котором говорит Энгельс.

Современником Толанда был *Антони Коллинз* (1676—1729). Он родился в Мидлсекском графстве, учился в Кембриджском университете и находился в дружественных отношениях с Локком, основные принципы философии которого он развивал. Из работ Коллинза следует отметить «Письмо к Додуэллу» (1707), где он критикует учение о нематериальности и бессмертии души, «Речь о свободе мысли» (1713), вызвавшую преследования против него, и «Исследования о человеческой свободе» (1724).

В своем «Письме к Додуэллу» Коллинз доказывает, что мысль является свойством сложного, высокоорганизованного материального существа. Что касается бессмертия человеческой души, то, во-первых, оно не вытекает из ее нематериальности, во-вторых, признание его приводит к целому ряду ложных выводов, в частности к допущению, что животные являются только машинами или же что их души уничтожаются в момент смерти. Развивая материалистическое учение о душе, Коллинз преодолевает непоследовательность локковского сенсуализма.

В своем «Исследовании о человеческой свободе» философ очень последовательно защищает принцип детерминизма. Всякое действие, согласно Коллинзу, предполагает четыре элемента: ощущение, суждение, волю и исполнение. Первые два не в нашей власти, а вме-

¹ Толанд, Избр. соч., стр. 65.

² Там же, стр. 64.

³ Там же, стр. 65.

сте с тем они определяют волю, за которой следует акт исполнения. Наши действия предопределены мотивами, которые их вызывают, хотя мы не всегда ясно сознаем эти мотивы.

Работы Коллинза имели большое влияние не только в Англии, но и во Франции и подготовили умы к идеям французских материалистов.

В том же направлении идут работы английского врача материалиста *Вильяма Коварда* (1656—1725), который в 1702 г. опубликовал «Мысли о человеческой душе», где доказывал, что учение о духовности и бессмертии души является языческим измышлением и противоречит принципам здравой философии. Ковард отвергает существование нематериальной субстанции, утверждает, что материя обладает внутренним принципом движения и что материя и движение лежат в основе способности мышления у человека и животных.

Видным представителем материализма в Англии XVIII в. был врач *Давид Гартли* (1704—1757).

Гартли родился в Иллингворсе. В Кембриджском университете он изучал философию и медицину. Место в истории философии Гартли завоевал своей работой «Наблюдения над человеком, его организацией, его обязанностями и его надеждами» (1749).

Книга эта представляет собою скорее сборник трактатов, чем цельную работу. Более того, отдельные части ее иногда противоречат друг другу. Однако основная идея этой книги — защита материализма. Гартли пытается применить принцип механической причинности, ставший аксиомой естествознания и служащий для объяснения всех явлений природы, также и в области психических явлений.

Все психические явления могут быть, согласно Гартли, сведены к двум группам: ощущениям и идеям. Первые являются источником вторых, притом их единственным источником. Хотя все идеи имеют один и тот же источник, одни из них относятся непосредственно к чувственным предметам, другие представляют и выражают отношения между предметами. Первые — «чувственные идеи», вторые — «умственные». «Умственные идеи» образуются из элементов «чувственных идей». Все общие идеи и принципы являются лишь результатом ассоциации «чувственных идей». Гартли высказывает надежду, что, «развивая и совершенствуя доктрину ассоциации идей, можно добиться того, чтобы разложить бесконечное разнообразие сложных идей, которые мы называем идеями рефлексии или умственными идеями, т. е. свести их к чувственным идеям, из которых они образовались»¹.

Гартли, таким образом, преодолевает дуалистическую тенденцию, имевшуюся в учении Локка об ощущении и рефлексии. Не ограничиваясь общей постановкой вопроса, Гартли выясняет, как совершается

¹ Гартли, *Observations on man*, p. 75—76.

процесс соединения чувственных элементов для образования сложных идей.

Гартли по праву считается отцом ассоциационной психологии. При этом его «вибрационная теория ассоциации идей» подводит материалистическую базу под учение об ассоциации идей.

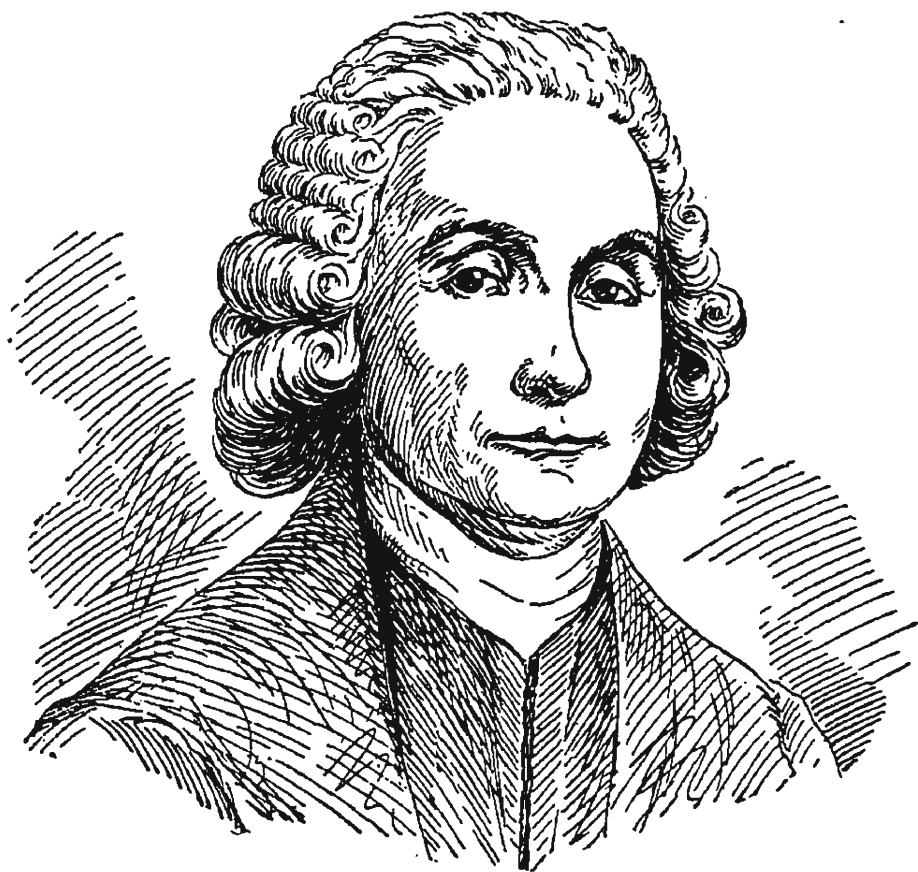
Гартли утверждает, что между психическими и физиологическими процессами существует тесная связь: каждый психический процесс соответствует определенному телесному движению. Сообразно с тогдашним состоянием физиологии он искал физиологическую основу психических актов в вибрациях (колебаниях) мозговой и нервной субстанции. Простым вибрациям соответствуют простые психические процессы, сложным — сложные. Когда в ассоциациях соединено в одно целое несколько психических элементов, это соединение соответствует определенному сочетанию мозговых колебаний. Гартли постоянно подчеркивал невозможность вывести ощущение из движения и движение из ощущения. Анализ душевных явлений, говорит он, всегда обнаруживает только душевные, а не телесные процессы, но между теми и другими существует постоянная и неразрывная связь. Согласно Гартли, психические ассоциации соответствуют функциям мозга, а так как последние обусловлены механической причинностью, то и душевные процессы совершаются в соответствии с механическими законами.

Механизм ассоциаций Гартли распространяет также на чувства, страсти и волевые акты. Самые отвлеченные представления, так же как и самые утонченные стремления и чувства, по его мнению, являются постепенно сложившимися продуктами психической деятельности, возникшими из простых элементов. Таким образом, «вибрационная теория ассоциации идей» является попыткой систематически объяснить закономерность всей психической жизни на основе принципов механического материализма.

Следует отметить, что Гартли признает существование высшего существа — бога, который управляет материальным миром и, в конечном счете, определяет также человеческие действия. Гартли даже не пытается примирить свои противоречивые взгляды. С одной стороны, он выступает с материалистической теорией для объяснения сложной психической жизни, с другой стороны, он сохраняет традиционные религиозные предрассудки.

Крупнейший из английских материалистов XVIII в. *Джозеф Пристли* родился в 1733 г. в Фильдхиде, близ Лидса, в семье ткача. Еще мальчиком он обнаружил большие способности. Двенадцати лет начал изучать греческий, латинский и древнееврейский языки, которыми быстро овладел. Двадцати трех лет поступил в Академию в Дэвентри, где готовились диссидентские священники. По окончании Академии Пристли сначала выступает в качестве проповедника, затем приглашается преподавателем в Убрингтонскую академию, которая была тогда центром веротерпимости и буржуазно-демократических идей. В этот период начинается научная дея-

тельность Пристли. В 1766 г. за работу по истории электричества он избирается членом Королевского общества. В 70-х годах путешествует по Европе, знакомится в Париже с великим химиком Лавуазье и проводит огромную литературную и научно-исследовательскую работу. К этому времени относится большинство его философских работ. Некоторое время он живет в Лондоне, где часто встречается с Франклином. С 1780 по 1791 г. Пристли живет в Бирмингеме. Для производства химических опытов он организует здесь



Пристли

одну из лучших в то время лабораторий и разворачивает большую экспериментальную работу.

Пристли активно участвует в политической жизни страны. В годы французской буржуазной революции он выступает ее горячим защитником и состоит членом общества «Друзей французской революции».

В своих «Письмах к сэру Эдмунду Бэрку» Пристли провозглашает право народа на восстание и требует свержения тиранов. Он выступает против злоупотреблений властью, негодует против тех «слуг народа», которые, забывая своего господина и его интересы, преследуют только свои собственные интересы и, вместо того, чтобы служить народу, воображают, что народ существует для них.

Страстная защита Пристли революционных идей вызвала недовольство властей. В июле 1791 г. было организовано нападение

на дом и лабораторию Пристли, которые были разгромлены. Самому Пристли и его семье пришлось спастись бегством в Лондон. Но и там ему не была обеспечена безопасность, и в 1794 г. он вынужден был эмигрировать в Америку.

Недалеко от Филадельфии Пристли устраивает себе лабораторию и возобновляет литературную и научную работу. Умер Пристли в 1804 г.

Пристли вошел в историю науки как философ-материалист и выдающийся естествоиспытатель. Открытие им кислорода является важнейшей вехой в истории науки; оно послужило прологом развития современной химии.

На основной вопрос философии Пристли дает материалистический ответ. Он решительно выступает против учения о двух субстанциях. Это учение исходит из того, что материя является косной и инертной и не может обладать «способностями восприятия, мышления и самодвижения». Пристли доказывает, что материя является активной, деятельной субстанцией. Главным доводом, приводимым в обоснование косности материи, служат ссылки на ее плотность и непроницаемость. Пристли доказывает, что сами эти свойства свидетельствуют об активности материи. Плотность и непроницаемость являются производными от присущих материи сил отталкивания и притяжения.

Учение об активности материи принимает у Пристли характерную форму энергетического понимания материи, согласно которому материя состоит из центров «разнообразных притяжений и отталкиваний, распространяющихся бесконечно по всем направлениям со всеми воздействиями их друг на друга»¹. Пристли подчеркивает гипотетичность этого понимания строения материи и готов оставить его, если ему была бы «указана какая-либо лучшая и более соответствующая фактам»² гипотеза.

Материальная субстанция не только *активна*, но и способна при определенных условиях *мыслить*. Пристли устанавливает, что мышление является свойством определенным образом организованной материи. Так как «способность мышления и определенное состояние мозга всегда сопровождают друг друга... то, — заключает Пристли, — эта способность является свойством *нервной системы* или, скорее, *мозга*». Мозг есть «естественное седалище мысли»³.

Анализ мышления показывает, что в душе нет ни одной идеи, относительно которой нельзя было бы доказать, что она возникла на основе чувственных восприятий и их соединений. Базируясь на теории ассоциации идей, развитой Гартли, Пристли утверждает, что раз допущена способность простого восприятия, «все частные явления ощущения и идей, т. е. их *удержание, ассоциация* и т. п.,

¹ Пристли, Избр. соч., Соцэкгиз, 1934, стр. 127.

² Там же, стр. 128.

³ Там же, стр. 22.

а также различные душевные способности, которые порождаются этими изменениями в наших ощущениях и идеях, — каковы — *память, рассудок, воля, эмоции* и т. п., — все это получит удовлетворительное объяснение на почве принципов *вибрации*, каковые принципы являются обнаружениями материальной субстанции»¹.

Память есть результат ассоциации идей, полученных при помощи внешних чувств. «Вероятно, и в самых диких полетах *фантазии* не встречается ни одной идеи, которая не была бы связана с каким-либо впечатлением или с какой-либо идеей, ранее существовавшими в нашей душе. И то, что мы называем *новыми мыслями*, представляет собою только новые сочетания старых простых идей и разложение сложных идей»². *Суждение* рассматривается Пристли как восприятие согласия и совпадения двух идей или же восприятие отсутствия этого согласия. *Эмоции* являются в результате ассоциации определенной идеи с приятными или неприятными чувствами, с которыми она была раньше связана. Сложные же эмоции являются вследствие того, что с одним и тем же обстоятельством ассоциируются разнообразные приятные и неприятные чувства. Все эмоции являются лишь модификациями страха и любви. *Воля* есть продукт желания, возникающего при представлении о приятном предмете, которым человек хочет владеть. Воля всегда определяется идеями, ассоциированными с представлением о приятном или неприятном для нас.

Пристли доказывает, что самые абстрактные идеи имеют своей основой ощущения. Так, идеи справедливости и несправедливости представляют результат сложных ассоциаций. «...Всякий, кто присматривался к идеям детей, мог заметить, что идеи о нравственной справедливости и нравственной обязанности создавались постепенно и медленно, в связи с длинным рядом обстоятельств, и что прошло значительное время, пока они сделались вообще отчетливыми и совершенными»³.

Придерживаясь «вибрационной теории ассоциации идей» Гартли, Пристли объясняет физиологические основы связи идей следующим образом: «Если две различные вибрации происходят в мозгу в одно и то же время, то они произведут незначительное изменение одна в другой, так что... частичка мозгового вещества... будет вибрировать так, как будто бы она находится под воздействием двух импульсов в одно и то же время. ...Отсюда необходимо следует, что если... будет вызвана одна из этих вибраций, то таким же образом будет вызвана и другая вибрация, так что все состояние мозга будет точно похоже на то, которое было раньше»⁴.

Хотя Пристли догадывается, что одной механики недостаточно

¹ Пристли, Избр. соч., стр. 42.

² Там же, стр. 195.

³ Там же, стр. 203.

⁴ Там же, стр. 191—192.

для объяснения сложного процесса мышления, и ссылается на химические процессы, совершающиеся в материи мозга, его психофизическая концепция не выходит из рамок механического материализма. Чем больше мы познаем природу, полагает Пристли, тем более мы можем частные факты и частные законы сводить к простым и общим законам. В конце концов будет найден один великий, всеобъемлющий закон, управляющий материальным и интеллектуальным миром.

Пристли уделяет большое внимание проблеме свободы воли и необходимости. Он доказывает, что детерминизм (понимаемый им механистически) необходимо вытекает из материализма. «...Если человек... целиком *материален*, то нельзя отрицать того, что он должен быть *механическим* существом... Всякая вещь, относящаяся к теории материализма, является фактически аргументом в пользу учения о необходимости...»¹ Сторонники доктрины необходимости утверждают, что существует «некоторый неизменный закон природы для воли, как и для любой вещи в природе». Однако необходимость не исключает свободы человека. Детерминизм отвечает отрицательно на вопрос о том, свободен ли человек *хотеть*, но он не отрицает того, что человек свободен *делать* то, что он хочет.

Пристли считает, что только теория детерминизма обосновывает применение награды и наказания за поступки, совершаемые человеком. Вследствие ассоциации идей награда и наказание становятся мотивами, определяющими в дальнейшем нашу волю и, следовательно, наши поступки.

Детерминизм отнюдь не ведет к фатализму. «Некоторые воображают себе, — говорит Пристли, — будто убеждение в том, что все человеческие поступки зависят от мотивов, влияющих необходимым образом на решения людей... повлечет за собою то, что люди станут относиться равнодушно к своему поведению и к тому, что случается с ними в жизни. На это я отвечу, что это было бы действительно так, если бы их собственные поступки и решения не были необходимыми звеньями в этой цепи причин и следствий, и если бы их успех или неуспех в жизни не зависел, в самом строгом смысле слова, от них самих»². Убеждение людей, что их усилия будут иметь необходимый результат и что ни одно хорошо обдуманное усилие не пропадет даром, не только не побудит людей отказаться от их усилий, а, наоборот, заставит их действовать с удвоенной энергией.

Пристли пытался примирить свою материалистическую философию с религиозными убеждениями. И этот представитель прогрессивной английской мысли не смог освободиться от религиозных предрассудков. С деистических позиций он выступал против атеизма французских материалистов.

¹ Пристли, Избр. соч., стр. 80.

² Там же, стр. 112.

Глава V

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Борьба материализма с идеализмом велась в Англии XVII—XVIII вв. не только в области теории познания и философии природы, но и в области морали.

Линию идеализма в этике проводил деист Шефтсбери и в особенности Хетчисон.

Антони Эшли Купер, граф *Шефтсбери* (1671—1713) в своем трактате «*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*» («Характеристики людей, нравов, мнений и времен», 1711) анализирует интересы, преследуемые индивидом в обществе.

Рассматривая отдельные человеческие поступки и страсти, мы находим некоторые из них хорошими, а некоторые — дурными. Какие из них хороши и какие дурны? Шефтсбери считает, что совершенный человеком поступок, который *случайно* оказался полезным для общества, в то время как мотивом его была личная выгода, «хорошим считать нельзя»¹.

Таким образом, для Шефтсбери намерение морально ценнее последствий поступка. Так, например, чрезмерную материнскую любовь он не считает морально ценным чувством, поскольку она связана с личной страстью матери к ребенку.

Добродетельным Шефтсбери считает лишь того человека, который, совершая какой-либо поступок, не думает о своих личных интересах. Последствия поступка не имеют значения для его моральной оценки. Если бы последствия поступка оказались вредными для общества, он все же остается моральным, ибо критерием морального поведения служат добрые намерения человека, а отнюдь не результаты, к которым приводят его поступки.

Таким образом, Шефтсбери устанавливает субъективный и формальный критерий морали. Свое этическое учение он поясняет на примере преступника, который отказывается выдавать своих сообщников, невзирая на пытки. Поведение преступника Шефтсбери считает образцом моральности, несмотря на вред, который оно причиняет обществу. Для Шефтсбери форма нравственности важнее ее содержания.

Учению Гоббса и Локка об относительности этических норм, о том, что мораль основана на интересе и зависит от обстоятельств, Шефтсбери противопоставляет метафизически-идеалистическую концепцию абсолютной морали. Он пишет: «Не большой поддержкой для чистой любви и добродетели было бы, если бы мы отрицали, что в целом нет ни добра, ни красоты, что нет примера или прецедента доброго аффекта в высшем бытии»².

Мораль здесь рассматривается уже не с человеческой, а с косми-

¹ *Шефтсбери*, *Characteristics...*, v. II, p. 26—27.

² *Там же*, стр. 70.

ческой точки зрения. Так же Шефтсбери толкует и эстетическое чувство, которое он связывает с моральным, как низшее с высшим, говоря, что «то, что красиво, то гармонично и симметрично, что гармонично и симметрично, то истинно, а что красиво и истинно, то приятно и хорошо»¹.

Таковы основоположения идеалистической этики Шефтсбери. Она основана «на моральном, врожденном чувстве», а не на интересах общества и составляет прямую противоположность морали английских материалистов, которые учили, что добро есть то, что полезно для человечества, и вне человеческих интересов нет критерия добра и зла.

Свое идеалистическое учение о нравственности Шефтсбери не основывал на религии. Он считал, что обоснование морали не нуждается в религиозной вере; напротив, «истинная религия» — это религия, основанная на морали, любви к космической гармонии. В «Письме об энтузиазме» (1708) Шефтсбери противопоставил свой этический деизм религиозной ортодоксии.

Линию Гоббса и Локка в учении о морали продолжает *Бернард Мандевиль* (1670—1733), которого Маркс назвал честным человеком и ясной головой². Главная работа Мандевиля — басня «Роищущий улей, или мошенники, ставшие честными» (1706). В ней Мандевиль резко критикует идеалистическую мораль, прямо заявляя, что его точка зрения является противоположной точке зрения Шефтсбери. Мандевиль иронизирует над Шефтсбери, который рассматривал добродетель и порок как вечные и неизменные сущности. В различных странах и в разные времена в нравственные понятия вкладывается различное содержание. Многоженство, считающееся порочным среди христиан, не считается зазорным среди магометан. На вопрос, какая религия лучше, мы получаем различные ответы в Пекине, Константинополе и Риме.

Каким смешным выглядит тот, замечает Мандевиль, возражая Шефтсбери, кто одевается по старой моде, считавшейся когда-то красивой. «Какой смертный может решить, какие пуговицы являются более красивыми, — большие или маленькие, — если отвлечься от моды»³. В нравственных вопросах дело обстоит точно так же.

Интересы, страсти людей Мандевиль рассматривает как главные пружины развития общества. Такие пороки, как честолюбие и властолюбие, всегда были стимулами для крупных государственных деятелей. В естественном состоянии, говорит он, люди, как и животные, следуя своим склонностям, заботятся только о себе, не думая ни о пользе, ни о вреде для других.

Мандевиль осуждает тех законодателей, которые призывают к подавлению человеческих страстей. Эти законодатели пытаются убе-

¹ *Шефтсбери*, *Miscellaneous Reflections*, v. III, p. 183.

² См. *Маркс и Энгельс*, *Соч.*, т. XVII, стр. 676.

³ *Мандевиль*, *A Search into the Nature of Society*, v. I, London 1724, p. 377.

дить нас, что только животному свойственно стремление удовлетворять свои страсти, но отнюдь не разумному существу. Людей они делят на две категории: на «добродетельных», т. е. тех, которые подавляют свои склонности, и на «порочных», которые вечно гонятся за удовольствиями. Последние якобы имеют только облик человека, но сущность у них животная. Но, язвительно замечает Мандевиль, эти политиканы, называющие порочными естественные склонности человека, проповедуют добродетель лишь для того, чтобы пожинать плоды чужого труда.

«Чем ближе мы изучаем человеческую природу, — пишет Мандевиль, — тем больше мы убеждаемся в том, что нравственные добродетели являются политическим порождением, полученным из соединения лести и гордости»¹.

Даже жалость, утверждает Мандевиль, является такой же страстью, как гнев, страх и т. д. Хотя эта страсть близка к добродетели, но и она основана на интересе, ибо без нее общество не могло бы существовать. Даже такой бескорыстный поступок, основанный на жалости, как спасение ребенка из огня, и тот доставляет человеку самоудовлетворение. Жалость основана на том, что мы, видя чужие страдания, сами страдаем. Бороться против влечений можно лишь, имея в виду, что «сильные привычки и наклонности человека могут быть побеждены более сильными страстями»².

Подвергая критике мнение Шефтсбери о врожденном человеколюбии и стремлении к совершенству, Мандевиль утверждает, что не совершенство человека, а, наоборот, его несовершенство послужило причиной того, что человечество сделалось более общественным, чем другие животные. Если бы человеческие нужды можно было легко удовлетворить, не было бы надобности в человеческом обществе.

Нужда и слабость человека, его «страсти» и эгоистические интересы послужили причиной развития общества.

«Басня о пчелах» сделала для идеалистов имя Мандевиля столь же ненавистным, как в старину имя Эпикура. В своей басне философ яркими красками рисует разложение нравов «пчелиного роя». Труд честных, добродушных соседей был использован мошенниками, паразитами, ворами. Крупный купец надувал всех без разбора, но когда мелкий лавочник подсунул ему пару перчаток из худшей кожи, «обманутый» громко требовал для бедняги смертной казни, чтобы проучить обманщиков. Министры обирали корону, которую призваны были оберегать.

«Фемида взор свой закрывала,
Но осязать не перестала
И за подарок золотой
Весы тянула вниз рукой;
И хоть казалась беспристрастной,

¹ Мандевиль, A Search into the Nature of Society, p. 37.

² Там же, стр. 382.

Однако ж правосудья меч
 Сносил главу лишь бедным с плеч;
 Кто, будучи нуждою скован,
 К столбу поворота был прикован
 Не столько по вине своей,
 Сколь в интересах богачей»¹.

Кончилось тем, что Юпитер разгневался и решил покарать улей... честностью. Улей обеднел.

Басня Мандевилля ярко показывает, что порочность и мошенничество являются неотъемлемыми принадлежностями капиталистического процветания. Этическое учение Мандевилля перерастает в острую критику капиталистического строя.

По поводу этой острой сатиры на капиталистическое общество Маркс и Энгельс замечают: «Свидетельством социалистической тенденции материализма может служить *«Защита пороков» Мандевилля*, одного из ранних английских учеников Локка. Он доказывает, что в современном обществе пороки *необходимы и полезны*. Это ни в каком случае нельзя признать защитой современного общества»².

Против Мандевилля в числе других идеалистов выступил Хетчисон. Френсис Хетчисон (1694—1747) продолжает идеалистическую линию Шефтсбери. Нравственность он признает «космическим началом» и связывает мораль не только с человеколюбием, но прежде всего с любовью к богу. Добродетель нельзя смешивать с удовольствием, возражает Хетчисон Мандевиллю. Совесть, а не интерес является критерием нравственности. Нравственные законы вечны и неизменны. Душа, будучи отличной от материи, «не подвержена никаким изменениям, вроде смерти тела, а это говорит за то, что зло, которое мы терпим в течение нескольких лет, пока продолжается наше смертное состояние, не стоит того, чтобы на него обращали внимание. Его ни в какой мере нельзя сравнить с будущим счастьем»³.

У Шефтсбери мораль предшествует религии, для Хетчисона же мораль непосредственно связана с покорностью богу. Хетчисон отождествляет совесть с врожденной моральной способностью и подчеркивает ее божественное происхождение. Моральный прогресс этот открытый сторонник поповщины отождествляет с приближением человечества к богу.

Как и Шефтсбери, Хетчисон связывает этику с эстетикой, считая эстетическое чувство таким же врожденным, как и этическое. Этика Хетчисона еще в большей степени, чем нравственная теория Шефтсбери, была направлена против учений Гоббса, Локка и Мандевилля.

¹ Мандевиль, Басня о пчелах.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 160.

³ Хетчисон, A System of Moral Philosophy, v. I, p. 201.

Глава VI

БЕРКЛИ И ЮМ

«Glorious Revolution» (славная революция), — говорит Маркс о государственном перевороте 1688—1689 гг., — вместе с Вильгельмом III Оранским поставила у власти наживал из землевладельцев и капиталистов»¹.

«С этого времени буржуазия стала скромной, но признанной частью господствующих классов Англии. Вместе с ними она была заинтересована в подавлении огромных трудящихся масс народа. Купец или фабрикант по отношению к своим приказчикам, своим рабочим, своей челяди сам занимал положение кормильца-хозяина или, как еще недавно выражались в Англии, «естественного начальника». Ему нужно было выжимать из них возможно большее количество труда возможно лучшего качества; с этой целью он должен был воспитывать их в надлежащей покорности. Он сам был религиозен; его религия доставила ему знамя, под которым он победил короля и лордов. Скоро он открыл в этой религии также средство для того, чтобы обрабатывать своих естественных подданных и делать их послушными приказам хозяев, которых поставил над ними неисповедимый промысел божий. Короче говоря, английский буржуа с этого времени стал соучастником в подавлении «низших сословий», — огромной производящей народной массы, — и одним из применявшихся при этом средств было влияние религии»².

На английском «свободомыслии» также лежит печать его классовой ограниченности. Английские деисты, выступавшие в защиту терпимости в религиозных вопросах, за свободу мысли и научного исследования, останавливались перед социальной преградой, отделявшей «образованное» общество от необразованных масс. Они требовали свободы мысли лишь для привилегированной части общества.

По окончании буржуазной революции в Англии обозначился крутой поворот в идеологии пришедшей к господству английской буржуазии. В качестве теоретика идеологической реакции выдвигается Джордж Беркли, задачей которого было создать плотину, чтобы приостановить проникновение атеизма и материализма в сознание эксплуатируемых трудящихся масс.

В лице Беркли сочетаются защитник и пропагандист буржуазного способа производства, сторонник развития мануфактуры и ярый враг материализма и атеизма, проповедник религиозного мировоззрения.

Как сторонник буржуазного способа производства Беркли выступает против идеологов крупных землевладельцев. «...Не являет-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 791—792.

² Там же, т. XVI, ч. II, стр. 298—299.

ся ли ошибочным предполагать, — ставит вопрос Беркли, — что земля сама по себе представляет богатство? И разве не следует считать в первую очередь прилежание народа фактором, образующим богатство, который превращает в богатство также землю и серебро, — и ни одно из этих веществ не имело бы ценности, если бы оно не открывало пути и побуждений к производительной деятельности»¹.

Эта, отмеченная Марксом, позиция Беркли ставит его в ряд предшественников английской классической политической экономии.

Выступая горячим поборником развития промышленности, Беркли обрушивается на непроизводительные элементы общества, в том числе на «необразованных дворян», являющихся «величайшим из национальных бедствий». Практические интересы этого апологета религиозной мистики заставляют его говорить трезвым языком материалиста: «Разве четыре элемента и человеческий труд, приложенный к ним, — восклицает Беркли, — не являются верными источниками богатства!»²

Защищая буржуазный способ производства, Беркли в то же время выступает как ярый враг философского материализма и атеизма, как представитель реакционной идеалистической метафизики.

Джордж Беркли (1685—1753) родился в Ирландии, образование получил в клерикальном университете (Trinity College) в Дублине; по окончании богословского факультета был преподавателем богословия и греческого и еврейского языков. С 1713 по 1734 г. совершил ряд путешествий по Европе в качестве секретаря и домашнего священника одного английского дипломата. Посетил Париж, Северную Италию, Сицилию. Позднее Беркли совершил путешествие в Америку с целью проповеди христианства и прожил на Род-Айленде несколько лет. По возвращении в Англию он был назначен епископом в Клойне (Ирландия).

Самым ранним философским произведением Беркли является его философский дневник («Commonplace Book»), написанный в годы пребывания в университете и содержащий уже все основные мысли его позднейших антиматериалистических произведений.

Первым крупным напечатанным произведением Беркли является опубликованная в 1709 г. работа «An Essay towards a new Theory of Vision» («Опыт новой теории зрения»), в которой он, перерабатывая сенсуализм Локка в направлении субъективного идеализма, пытается подвести читателя к своему, враждебному материализму, учению.

В следующем произведении, опубликованном в 1710 г., в «A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge» («Трактат о принципах человеческого познания») Беркли выступает открытым

¹ Цит. по *Марксу*, *Theorien über den Mehrwert*, B. II, T. I, S. 339, 1919.

² *Беркли*, *The Querist*, Query 4. *The Works of G. Berkeley*, 1914, v. IV, p. 422.

и ярким врагом материализма и атеизма и развивает свою философскую систему, объявляющую весь внешний мир, все материальные тела и предметы лишь совокупностью ощущений субъекта.

Так как парадоксальные взгляды, развиваемые в произведении Беркли, встретили многочисленные возражения, Беркли издает в 1713 г., с целью разъяснения своего основного философского труда, популярную работу в форме диалога между сторонником материализма Гиласом и защитником субъективного идеализма Филонусом: «Три разговора между Гиласом и Филонусом».

После значительного перерыва в литературной деятельности Беркли выступает в 1732 г. с полемическим произведением, направленным против деизма и свободомыслия, в частности, против этических взглядов деистов Шефтсбери, Мандевиля и Коллинза. Работа эта носит название «*Alciphron or the Minute Philosopher*» («Альсифрон, или ничтожный философ»), с подзаголовком: «Защита христианской религии против так называемых свободных мыслителей». За этим произведением следуют полемические работы против ньютоновского анализа бесконечно малых: «*The Annalist, or a course addressed to an infidel Mathematician*» («Аналист, или рассуждение, направленное против одного неверующего математика», 1734) и «*Defence of Freethinking in Mathematics*» («Защита свободы мысли в математике», 1735).

Начиная с 1735 и до 1750 г. Беркли издает работу, написанную в форме вопросов, под названием «*The Querist*» («Вопрошатель»), посвященную политико-экономическим темам.

Последнее произведение Беркли «*Siris*» («Сейрис», по-гречески — цепь), изданное в 1744 г., содержит наряду с разнообразными медицинскими соображениями итоги философского развития Беркли, свидетельствующие о переходе его на позиции платонизма.

Цель философии Беркли — защита религии философскими аргументами. Для этого учение эмпиризма и сенсуализма он извращает в идеалистическом духе. Беркли использует также номинализм для критики учения об абстракции и доказательства несостоятельности понятия материи. Локковское положение о том, что все знание получается из опыта, Беркли превращает в аргумент для защиты феноменализма и отрицания реальности предметов вне восприятия. Механистическое учение о «вторичных качествах» он делает исходным пунктом для обоснования субъективности также и «первичных качеств» и тем самым для превращения вещей в комбинации ощущений.

Все эти философские построения служат одной цели, которую Беркли поставил задачей своей жизни: цели опровержения материализма. Об этом воинствующий клерикал говорит уже в заглавии своего основного труда, которое гласит: «Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудностей науки, а также скептицизма, атеизма и безверия».

Учение о материи Беркли делает главной мишенью своих нападок. С целью опровержения ненавистного ему материализма он пытается доказать не только невозможность существования материи, но даже невозможность создать понятие материи.

«...Все нечестивые учения систем атеизма и отрицание религии», — говорит Беркли, — имели своим основанием теорию абсолютного существования материи. «Все их чудовищные системы находятся в такой явной и пеобходимой зависимости от нее, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, все здание должно неминуемо рухнуть до основания...»¹ Исходя из материализма, они отрицают бессмертие души, свободу воли, целесообразность, воскресение и пр. Итак, — заключает Беркли, — «все друзья знания, мира и религии должны желать опровержения материализма».

Борьбу против материализма Беркли стремится облечь в научно-образную форму, пользуясь логическими аргументами и данными идеалистически истолкованного опыта.

Исходя из основного положения локковского сенсуализма, что все знание возникает из опыта, Беркли заявляет, что в опыте мы имеем дело лишь с единичными вещами, что же касается общих абстрактных понятий, то они суть лишь имена. Нельзя, говорит Беркли, представить себе треугольник, который не обладал бы определенным видом, т. е. не был бы ни большим, ни малым, ни равносторонним, ни разносторонним, ни прямоугольным, ни остроугольным. Нет абстрактной идеи треугольника, но всегда лишь представление о треугольнике, связанное с его конкретными свойствами. Абстрактные общие понятия невозможны, следовательно, невозможно и абстрактное понятие материи.

Отрицая возможность абстрактного общего понятия, Беркли признает возможность образования частного понятия, или идеи, которая может замещать другие частные идеи, становясь, таким образом, общей. Так, например, доказав, что сумма углов определенного треугольника равна двум прямым, можно считать, что эта теорема справедлива для всех прямоугольных треугольников.

Беркли смешал здесь представление и понятие. Представление о треугольнике действительно всегда связано с конкретными свойствами треугольника. Понятие же треугольника не связано с ними, включая лишь существенные свойства всех треугольников.

Учение Беркли об общих понятиях-заместителях является ярким образцом метафизического понимания связи общего, особенного и единичного, неспособности постигнуть «такое общее, которое не только не отвлеченно, но включает в себя богатство частных».

Чувствуя слабость своей аргументации против понятия материи, Беркли апеллирует уже не к разуму, а к благочестивому чувству своих читателей: «Вместе с изгнанием материи из природы, —

¹ Беркли, Тракта́т о началах человеческого знания, стр. 129.

говорит он, — исчезает столько скептических и нечестивых понятий, столь невероятное количество разногласий и смущающих вопросов, служивших сучками в глазу как для богословов, так и для философов, и причинявших людям так много бесплодного труда, что если бы даже выставленные нами против материи доказательства не были признаны вполне убедительными (какими они мне кажутся), то я убежден, что все друзья знания, мира и религии имели бы основание желать, чтобы эти доказательства были таковыми»¹.

Вслед за нападением на понятие материи Беркли делает второй шаг для опровержения материализма. Он утверждает, что вещи, единичные предметы, в реальности которых никто не сомневается, суть не что иное, как модификации нашего сознания, комбинации ощущений.

Ухватившись за учение Локка о субъективности «вторичных качеств» предметов, Беркли объявляет все качества предметов, как первичные, так и вторичные, субъективными.

Уже в «Опыте новой теории зрения» Беркли выдвигает положение о субъективности всех качеств. Ни расстояние, ни величина предметов не являются, по утверждению Беркли, объективно присущими вещам. Зрение не дает нам непосредственно правильного представления о величине предметов и расстоянии между ними. В зависимости от расстояния предмет нам кажется то большим, то малым. Представление о величине и расстоянии есть, согласно Беркли, результат суждения, основанного на показаниях ощущений, получаемых через посредство различных органов чувств — осязания, слуха и т. д.

Отсюда Беркли делает вывод о субъективности «первичных качеств» предметов, на основании чего он сводит совокупность всех вообще качеств предметов к совокупности наших субъективных ощущений.

Порочность рассуждений Беркли очевидна. Правильным выводом из приведенных им фактов было бы установление той истины, что наши представления непосредственно отражают качества предметов не с абсолютной точностью, а приближенно и что познание предмета есть сложный процесс, решающее значение в котором имеет критерий практики.

Но свою аргументацию субъективный идеалист Беркли направляет на доказательство невозможности существования вещей независимо от человеческих восприятий.

Все, что мы знаем о материальных, или «немыслящих», по выражению Беркли, предметах, сводится к восприятиям или ощущениям величины, формы, твердости, цвета, запаха, вкуса и т. д. Ничего другого за понятием предмета не скрывается. Следовательно, заключает Беркли, то, что мы называем вещью, есть не что иное;

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 131.

как совокупность наших восприятий. Быть — значит *быть воспринимаемым* (esse — percipi).

Так Беркли приходит к крайнему выводу субъективного идеализма, отождествляющему предмет с ощущением: «В действительности, — говорит Беркли, — предмет и ощущение суть одно и то же и потому не могут быть отвлечены друг от друга»¹.

Чтобы избежать обвинения в том, что его философия превращает весь мир в иллюзию субъекта и что вещи возникают и исчезают в зависимости от того, воспринимает их субъект или нет, Беркли вынужден допустить существование «мыслящих вещей», или «духов», восприятия которых обуславливают непрерывность существования «немыслящих вещей». «Стол, на котором я пишу, — говорит Беркли, — существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его»².

Вопросу о непрерывности существования вещей Беркли придает исключительное значение, чувствуя, что здесь один из самых слабых пунктов его философской системы.

«Когда говорится, — заявляет Беркли, — что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний, не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных начал не следует, чтобы тела ежемгновенно уничтожались и создавались вновь или вообще вовсе не существовали в промежутки времени между нашими восприятиями их»³.

Таким путем Беркли стремится защитить свою философию от обвинений в солипсизме, т. е. в превращении всего существующего в иллюзию отдельного субъекта.

Беркли «...старался... прикрыть ее (т. е. своей философии. — Ред.) идеалистическую наготу, изобразить ее свободной от нелепостей и приемлемой для «здорового смысла»⁴.

«Я не отрицаю, — говорит Беркли, — существования ни одной вещи, которую мы можем воспринять посредством ощущения или рефлексии. В том, что вещи, которые я вижу моими глазами или осязаю моими руками, действительно существуют, я отнюдь не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией»⁵.

Бессилие философии Беркли, ее неспособность выбраться из тупика солипсизма выступает в этом пункте с полной очевидностью.

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 64.

² Там же, стр. 62.

³ Там же, стр. 95—96.

⁴ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 22.

⁵ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 84—85.

Вслед за ответом на вопрос о непрерывности существования вещей Беркли ставит вопрос о критерии для различения реальных идей и фикций, продуктов фантазии. Таких критериев он пытается установить два. Во-первых, ясность и раздельность восприятий или их бледность, слабость, неустойчивость и, во-вторых, одновременная принадлежность восприятий или ощущений ряду воспринимающих «духов», а не отдельному только, единичному «духу».

«Идеи», вызываемые волей самого субъекта, по Беркли, «смутны, слабы и непостоянны сравнительно с теми, которые они (люди. — *Ред.*) воспринимают в ощущениях». Эти последние идеи, «будучи запечатлены в них (людях. — *Ред.*), согласно известным правилам или законам природы, свидетельствуют о том, что они суть порождение духа, более могущественного и мудрого, чем человеческие духи. Относительно этих последних идей было сказано, что в них более реальности, чем в первых, под чем следует понимать, что они производят более сильное впечатление, более упорядочены и отчетливы и не суть фикции воспринимающего их духа»¹.

Таким образом, несмотря на различие в «реальности» между «идеями» первого и второго рода, и те и другие, по Беркли, «одинаково существуют в сознании».

Одновременность одних и тех же восприятий у многих людей Беркли считает доказательством «реальности» этих восприятий.

«Отсюда видно, — замечает по этому поводу Ленин, — что субъективный идеализм Беркли нельзя понимать таким образом, будто он игнорирует различие между единоличным и коллективным восприятием. Напротив, на этом различии он пытается построить критерий реальности»².

Но все дело в том, что Беркли при этом не выходит за пределы сознания, и «реальность» в его понимании сохраняет идеалистический смысл.

Но что обуславливает идеи? Если причиной их не являются материальные предметы, то что же их вызывает? Бог, — отвечает Беркли. Объясняя происхождение реальных идей воздействием бога, Беркли покидает почву субъективного идеализма и приближается к позициям объективного идеализма. «Выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, создающей и «законы природы», и законы отличия «более реальных» идей от менее реальных и т. д.»³.

«Мистический идеализм» Беркли⁴ является очень яркой, наглядной иллюстрацией ленинского положения о гносеологических корнях идеализма. Идеализм Беркли мог оказать влияние на умы

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 85—86.

² Ленин, Соч., т. XIII, стр. 25.

³ Там же.

⁴ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XII, ч. I, стр. 64.

современников и последующих поколений потому, что он не есть «только [чепуха]: субъективный идеализм Беркли ухватывается за одну из «черточек, сторон, граней познания» — за признание того, что ощущение есть *единственный* источник познания; этот принцип Беркли *односторонне*, преувеличенно раздувает «в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный». Отрывая ощущение от материи и искажая отношение между ощущением и понятием, Беркли «через один из оттенков бесконечно сложного *п о з н а н и я* (диалектического) человека» приводит к фидеизму, к поповщине¹.

В натурфилософии Беркли выступает противником учения Ньютона о материи, движении, пространстве, времени и причинности.

Все происходящее в природе, по Беркли, представляет собой лишь совокупность «знаков», при помощи которых человек осведомляется о воле божества.

Принцип движения, по Беркли, не может заключаться в материи (которой, по его взгляду, не существует). Движение, согласно Беркли, представляет «непрерывную активность бога»².

Пространство, для Беркли, — «идея», чувственное представление, а не понятие. Это — соединение чувственных восприятий, и оно вполне субъективно. Столь же субъективным Беркли признает и время, представляющее поток следующих друг за другом идей.

Причинность, для Беркли, — только знак связи идей. «Нет иных причин, — заявляет он, — кроме духовных, ничего активного, кроме бога»³.

Таким образом, несмотря на все усилия Беркли замаскировать свою философию заимствованными из области эмпирического естествознания доводами и аргументами, философия его явно обнаруживает свою мистическую, антинаучную, реакционную сущность.

Окончательный переход Беркли на позиции платоновского объективного идеализма нашел свое выражение в его последнем философском произведении «Сейрис», в котором он приходит к выводу, что чувственный опыт не может быть принципом знания.

Антинаучная, проникнутая поповщиной и ненавистью к материализму и свободомыслию философия Беркли встретила решительный отпор со стороны материалистов XVIII в. «Что сказать о философе, вроде Беркли, — писал французский материалист Гольбах, — который старается доказать нам, будто все в этом мире есть лишь иллюзия и химера, будто весь мир существует лишь в нас самих и в нашем воображении, и который при помощи софизмов, неразрешимых для всех сторонников учения о духовности души, делает проблематичным существование всех вещей... Оста-

¹ См. Ленин, Философские тетради, стр. 328.

² Беркли, Works, v. I, p. 511—513.

³ Беркли, Commonplace Book, № 471; «Principles...», § 102.

лось каждому человеку принять себя за Все, за единственно существующее, необходимое существо, за самого бога»¹.

Но домарксовский материализм вследствие присущей ему созерцательности и метафизичности, вследствие непонимания практики, как критерия истины, не мог до конца разоблачить корни идеализма. Это было сделано только диалектическим материализмом.

Идеалистическая линия в философии получила свое дальнейшее развитие в учении Давида Юма.

Давид Юм (1711—1776), сын эдинбургского юриста, секретарь посольства в Париже в 1765 г., помощник государственного секретаря в 1767 г., оказал большое влияние на развитие идеалистической философии.

Первое его произведение, «Трактат о человеческой природе», изданное в 1738 г., не нашло ни малейшего отзвука. По собственным словам Юма, трактат «вышел из печати мертворожденным, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков»². Опубликованная Юмом в 1754 г. «История Англии» вызвала бурю негодования в английском обществе. «Я был встречен, — говорит Юм, — криком неудовольствия, негодования, почти ненависти; англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, духовные и сектанты, свободомыслящие и ханжи, патриоты и придворные — все соединились в ярости против человека, который осмелился оплакать судьбу Карла I и графа Страффорда; и, что было обиднее всего, после первой вспышки бешенства книга была, казалось, совсем забыта»³.

Однако дальнейшие произведения Юма находят более благоприятный отклик, и притом в кругах буржуазии. Юм все более становится признанным философом английской буржуазии.

По своим политическим убеждениям Юм был человеком консервативного образа мыслей. Монархические убеждения он стремился примирить с требованиями буржуазного либерализма периода расцвета капитализма в Англии. В своих политических произведениях Юм выступает против феодальной теории патриархального обоснования монархии, но в то же время отмежевывается и от договорной теории Гоббса и Локка, признающей право народа на революцию против узурпаторов и тиранов, нарушающих принципы «общественного договора». В основу своей социально-политической концепции Юм кладет принцип актуальной полезности, практической целесообразности: вопрос об источнике права и власти он отодвигает на второй план.

В отличие от сторонников теории «общественного договора» Юм исходит из теории происхождения общества из семейных связей людей, из присущего людям наряду с эгоистическим чувством чувства симпатии и осознания ими общих интересов.

¹ Гольбах, Система природы, Соцэкгиз, 1940, стр. 95.

² Юм, Автобиография, 1896, стр. III.

³ Там же, стр. VI.

Общество, по Юму, — результат молчаливого соглашения, основанного на общности интересов. С возникновением правительства общество становится государством. Право служит для охраны собственности. Двигателем хозяйственного прогресса является стремление к приобретению. Лучшая государственная форма, согласно взглядам Юма как идеолога классового компромисса дворянства и буржуазии, — соединение наследственной королевской власти, дворянства и народного представительства. Самой надежной опорой общественной свободы Юм считает «среднее сословие».

В области морали учение Юма примыкало к этике Шефтсбери.

Юм выступает горячим сторонником и панегиристом капиталистического способа производства. В своих экономических произведениях он является предшественником английской классической политической экономии, нашедшей свое законченное выражение в произведениях ближайшего друга Юма — Адама Смита.

Характеризуя экономические воззрения Юма, Маркс говорит: «Юм... остается и в области политической экономии почтенной величиной, но он здесь совершенно не оригинальный исследователь, и тем менее создающий эпоху мыслитель. Влияние его экономических работ на образованные круги его времени объясняется не только прекрасной формой изложения, но гораздо больше тем, что они являлись прогрессивно-оптимистическим дифирамбом расцветавшим тогда промышленности и торговле, иными словами, были прославлением быстро поднимавшегося тогда в Англии вверх капиталистического общества, у которого они поэтому должны были встретить «одобрение»¹.

Философские взгляды Юма были впервые им изложены в «Трактате о человеческой природе». Затем им были опубликованы «Очерки по вопросам морали и политики» (1741), «Философские очерки о человеческом разумении» (1748) и в 1751 г. — сочинение, ставшее наиболее известным трудом Юма, «Исследование человеческого разумения», затем ряд работ по вопросам политики, морали и истории религии — «Исследование принципов морали» (1751), «Естественная история религии» (1757) и др. Автобиография Юма была опубликована после его смерти Адамом Смитом (1777).

В своем философском учении Юм примыкает к исходным субъективно-идеалистическим положениям Беркли, но, в отличие от Беркли, Юм не переходит на позиции объективного идеализма и не делает из своей философии религиозных выводов; он стремится избежать крайностей философии Беркли и открытого конфликта с выводами естествознания.

Как и Беркли, Юм исходит в своей философии из ощущений или впечатлений субъекта. По вопросу об источнике ощущений Юм занимает агностическую позицию. Он считает невозможным

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 243.

следовать в этом вопросе за Беркли и ссылаться на наличие всемогущего существа или божества, так как никакой человеческий опыт не может доказать существования божества. Но Юм отнюдь не хочет идти в этом вопросе за материализмом и признать существование внешнего материального мира, вещей, независимых от сознания. Юм утверждает, что человеческому уму недоступно ничего, кроме образов или восприятий. Человеческие чувства не могут установить никакого соотношения между образом и его объектом. «С помощью какого аргумента можем мы доказать, что перцепции (восприятия) духа должны быть вызываемы внешними объектами, совершенно отличными от этих перцепций, хотя и похожими на них (если только это возможно), а не могут быть порождаемы ни деятельностью самой души, ни внушением какого-либо невидимого и неведомого духа, ни какой-нибудь иной, еще более незнакомой нам причиной?» Каким образом этот вопрос может быть решен? «Конечно, с помощью опыта, как и все подобные вопросы. Но тут опыт и остается, и должен оставаться совершенно безмолвным»¹.

Стараясь доказать несостоятельность доводов материализма в пользу объективной реальности, Юм вместе с тем вынужден признать, что люди, в силу природного инстинкта или предрасположения, готовы верить своим чувствам... Вполне очевидно и то, что люди, следуя этому слепому и могучему природному инстинкту, всегда считают, что образы, доставляемые чувствами, и суть внешние объекты, но не подозревают, что первые — не что иное, как представления вторых². Однако, по мнению Юма, это непреодолимое инстинктивное убеждение не поддается *рациональному обоснованию*.

Ложность воззрений Юма коренится не только в том, что он под опытом и познанием понимает лишь пассивное созерцание предмета, а не воздействие человека на объект, не изменение этого объекта, не практику. Юм вообще исключает объект из понятия «опыта», не признавая, что вне связи с объектом вообще не существует никакого «опыта», что «опыт» есть не что иное, как отражение в человеческом сознании взаимодействия объекта и субъекта.

Отказавшись от признания, а вместе с тем и от познания объекта, Юм сводит всю задачу философии к исследованию ощущений и восприятий и выяснению тех отношений, которые устанавливаются между ними в человеческом сознании.

Как и Беркли, Юм не признает никаких различий между первичными и вторичными качествами предметов. И те и другие, по Юму, субъективны. Все первичное содержание сознания Юм характеризует термином «восприятие» (*perception*). Однако он пытается найти критерий для различения первичных ощущений и представлений

¹ Юм, Исследование о человеческом уме, 1916, стр. 179—180.

² См. там же, стр. 178.

об этих ощущениях, воспоминаний о них. Поскольку Юм отбрасывает объективно существующие внешние предметы и их воздействие, ему остается отыскивать между восприятиями лишь количественные различия по степени их силы и живости.

Так, Юм различает непосредственные, живые и сильные восприятия или впечатления (*impressions*) и более бледные и слабые вторичные восприятия — представления (*ideas*).

Следуя Локку, Юм разделяет впечатления на чувственные восприятия (*impressions of sensation*) и самовосприятия (*impressions of reflection*). Примером впечатлений первого рода являются ощущения — зрительные, слуховые, тактильные, температурные и т. д. Примером восприятий второго рода являются аффекты (*passions*) и эмоции (*emotions*) — удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть, страх и надежда.

Далее Юм подразделяет восприятия на простые (например, «красный») и сложные (например, «яблоко»).

Из этих впечатлений и представлений строится, согласно Юму, все содержание сознания и все человеческое знание. Ум сам по себе, по мнению Юма, не привносит ничего в этот материал. Он способен лишь приводить в порядок и комбинировать впечатления. «Хотя наша мысль, — говорит Юм, — повидимому обладает безграничной свободой, при более близком рассмотрении мы найдем, что она в действительности ограничена очень тесными пределами и что вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам внешними чувствами и опытом»¹.

Действие ума сводится, таким образом, Юмом к комбинациям представлений или идей, которые являются копиями непосредственных впечатлений, ощущений.

Поскольку Юм отрывает содержание сознания от внешнего мира, от вещей, вопрос о связи между идеями и вещами для него отпадает. Существенным вопросом дальнейшего исследования «внутреннего мира», или мира сознания (тождественного для Юма с реальным миром), является вопрос о связи между различными идеями.

Согласно его учению, идеи, являющиеся копиями непосредственных впечатлений, могут приходить в связь друг с другом благодаря присущим им самим трем принципам связи. Эти принципы — сходство, смежность во времени и пространстве и причинность. Контраст — также одна из форм связи между идеями, но эту форму связи Юм рассматривает как производную.

Все эти принципы не являются прирожденными интеллекту, они не априорны, а получены из опыта. Но так как опыт Юм понимает субъективно, только как совокупность ощущений, то отношения в пространстве и времени, равно как и причинная зависимость,

¹ Юм, Исследование о человеческом уме, стр. 17.

для него не объективно существующие, присущие самим вещам отношения, а лишь результат привычной связи восприятий. «Я решаюсь выставить в качестве общего положения, не допускающего исключений, — говорит Юм, — что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем *априорного* размышления, но проистекает исключительно из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом»¹.

Юм прав в том, что причинность не есть априорная, изначально присущая интеллекту категория. Он также был прав в своем утверждении, что одно правильное чередование явлений не есть еще доказательство объективной причинной связи между ними². Но он был решительно не прав, отрицая объективное существование причинной связи и превращая причинность в привычную связь ощущений, а предвидение — в ожидание привычной связи ощущений. Доказательством объективности причинной связи является человеческая практика. «Если, — говорит Энгельс, — взяв зажигательное зеркало, мы концентрируем в фокусе солнечные лучи и вызываем ими такой эффект, какой дает обыкновенный огонь, то мы доказываем этим, что от солнца получается теплота»³. Практика служит надежным критерием для различения простого чередования и последовательности явлений и их причинной связи.

Таким образом, вслед за агностицизмом Юма в основном вопросе о существовании материального мира следует его отрицание объективной причинной связи вещей.

Своей критикой объективного характера причинной зависимости Юм продолжил субъективно-идеалистическую линию Беркли: берклеанскую критику объективной реальности материи он дополнил критикой объективной реальности причинной связи.

Со своей субъективно-идеалистической позиции Юм не в состоянии разрешить и проблему субъекта. Он отвергает представление о материальной субстанции, лежащей в основе психических актов, но в отличие от Беркли, отступающего в этом вопросе от *субъективного* идеализма, считает невозможным допустить существование и духовной субстанции. Нет и не может быть никакого объективного носителя восприятий. Если проанализировать любое содержание сознания, рассуждает Юм, то мы не найдем в нем никакого «я» как субстанции, не найдем ничего, кроме восприятий или перцепций. То, что обычно носит название «я», представляет собой, согласно Юму, лишь пучок восприятий, соединенных вместе и сменяющихся с поразительной быстротой.

Так как Юм не в состоянии объяснить ни причины сочетания различных восприятий, ни смены их, то он в конце концов вынужден заявить, что эта проблема остается неразрешимой.

¹ Юм, Исследование о человеческом уме, стр. 27.

² См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 405.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 405—406.

Для обоснования возможности познания и для установления критерия достоверности человеческих суждений Юм ссылается на повседневный опыт и на естественный инстинкт, присущий человеку. Руководствуясь этим инстинктом, человек *верит* в реальность окружающего его мира и руководствуется этой верой в своих действиях.

Все предметы человеческого мышления и исследования разделяются Юмом на два класса: отношение идей (*relation of ideas*) и факты (*matters of fact*). К первому классу принадлежат положения геометрии, арифметики и алгебры и вообще всякое суждение, очевидность которого основана на интуиции или демонстрации. Положения этого рода находятся путем чистой мыслительной деятельности; они независимы от опыта. Если бы в природе, говорит Юм, не было ни единого круга или треугольника, геометрические теоремы сохраняли бы свое значение. Напротив, положения, относящиеся к фактам, не обладают достоверностью и очевидностью. Истинность или неистинность таких положений недоказуема посредством понятий, логическим путем, так как в этом случае предположение возможности явления, прямо противоположного наблюдаемому, не заключало бы в себе логического противоречия. А между тем мы наблюдаем, что физическое тело, например, камень, кусок металла, кусок дерева, лишенное опоры, падает на землю, но никакого логического противоречия не заключало бы в себе предположение, что физическое тело, лишенное опоры, не падает, а поднимается вверх.

Путем таких рассуждений Юм приходит в конечном счете к скептическому выводу о невозможности достоверного познания мира. «Самая совершенная философия природы, — говорит он, — только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия лишь помогает нам открыть новые области его. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии...»¹

Последовательно придерживаясь субъективно-идеалистических взглядов, Юм, в противоположность Беркли, распространяет скептицизм на божественную субстанцию, занимает скептическую позицию в вопросе о бытии бога и защищает деизм, основанный на морали. Юм подвергает критике рационалистические доказательства бытия бога, отвергает чудеса и полагает, что религии всегда были в человеческом обществе источником раздоров между людьми. Подробно рассматривая вопрос о происхождении религиозных верований, Юм приходит к выводу, что источник религии — в фантазии людей, стимулируемой чувствами страха и надежды.

Но, верный своей социальной позиции, Юм не отвергает религию, а считает необходимым сохранить религиозную мораль для

¹ Юм, Исследование о человеческом уме, стр. 31.

народных масс, предназначая религиозный скептицизм для «внутреннего употребления» в среде «просвещенных» социальных верхов.

«Юмовский скептицизм, — говорит Энгельс, — есть еще] в наши дни форма всякого иррелигиозного философствования в Англии...»¹

Представители пресвитерианского духовенства восстали против учения Юма и потребовали привлечения его к церковной ответственности за открытые нападки на религию, за «антирелигиозные и безнравственные принципы», которые открыто проповедуются в его книгах.

Юмовский религиозный скептицизм был использован французскими просветителями, которые высоко оценивали эту сторону взглядов Юма.

Глава VII

ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА

Учение «шотландской школы», так называемая «философия здравого смысла», занимало половинчатую позицию в философской борьбе, развернувшейся в английской философии XVIII в.

Основателем школы был *Томас Рид* (1710—1796). По окончании Эбердинского университета Рид получил место библиотекаря, затем в течение пятнадцати лет был провинциальным священником. С 1752 г. он занимал кафедру философии в Эбердине. В 1763 г. была опубликована его основная работа «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла». Год спустя Рид занимает кафедру философии в Глазго вместо ушедшего в отставку Адама Смита. К этому периоду относится его «Опыт об умственных способностях».

Главная работа Рида направлена против Юма. Рид считает, что скептицизм Юма и субъективный идеализм Беркли с логической необходимостью вытекают из принципов локковского сенсуализма; поэтому Рид подвергает критике локковское учение об идеях.

Рид правильно отмечает слабое место локковской теории: учение о субъективности «вторичных качеств», которое, отрывая субъект от объекта, приводит в дальнейшем к субъективному идеализму и скептицизму.

Но вместо того чтобы с позиций материалистической теории отражения преодолеть непоследовательность локковской теории познания, Рид выступает против сенсуализма вообще, против учения об ощущениях как единственном источнике познания объективного мира.

«Очень странно, — говорит Рид, — что философы всех времен сходились на том, что образы внешних предметов направляются

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 351.

органами внешних чувств к мозгу и что там они воспринимаются душою. Ничего не может быть более нефилософского. Прежде всего такое представление не имеет для себя основания ни в фактах, ни в наблюдении. Из всех органов внешних чувств только один глаз... создает нечто вроде образа своего предмета, и образы... находятся не в мозгу, а только на дне глаза, и они совсем не воспринимаются... душою. Во-вторых, так же трудно понять, как душа воспринимает образы в мозгу, как и то, как она воспринимает вещи, более отдаленные... Одним словом, способ и механизм восприятия душою совершенно превосходят наше понимание»¹.

Рид подверг сомнению связь, существующую между нервной системой и ощущениями, вызываемыми действием внешних предметов на органы чувств.

Процесс познания внешних предметов, по мнению Рида, основывается не на *ощущениях*, получаемых извне, а на первичных данных сознания, на непосредственных *восприятиях*.

Философы шотландской школы распространяли на все человеческое познание высказанный Хетчисоном взгляд о врожденной способности оценки справедливого. Точно так же как нравственное чувство и эстетический вкус свидетельствуют о присутствии в нашей душе *первичных* этических и эстетических суждений, руководясь которыми мы отличаем справедливое от несправедливого и красивое от безобразного, мы должны допустить в нашем сознании существование первичных суждений, позволяющих нам различать между *истинным* и *ложным*. Эти первичные суждения образуют, по мнению шотландских философов, непосредственные данные сознания и служат основой «здорового смысла», который является нашим законодателем в области познания.

Помимо *ощущения*, говорит Рид, которое мы испытываем в результате воздействия внешних предметов на наши органы чувств, существует непосредственное *восприятие*, на основе которого мы заключаем о существовании предметов ощущения. Мы верим в существование внешних предметов так же непреодолимо, как в наше собственное существование, не нуждаясь для этого в других доказательствах, кроме самого восприятия. Восприятие внушает веру в существование внешнего предмета, и эта вера не может быть разрушена.

«Я знаю, что эта вера, которой я обладаю в процессе восприятия, подвергается самым сильным нападкам со стороны скептицизма, но они не производят большого впечатления на меня. Скептик спрашивает меня, почему вы верите в существование внешнего предмета, которое вы воспринимаете? Эта вера, сэр, не мое изобретение. Она вышла из мастерской природы, она носит ее печать и подпись, и если я неправ, то в этом не моя вина. Я принимаю ее с полным доверием и без всякого подозрения. Рассудок, говорит

¹ Рид, Inquiry into the principles of the human mind, p. 201.

скептик, является единственным судьей истины, и вы должны отказаться от всякого мнения и от всякой веры, которая не опирается на рассудок. Хорошо, сэр, но почему я должен верить в эту способность рассудка больше, чем в способность к восприятиям? Обе эти способности вышли из одной мастерской и сделаны одним и тем же художником»¹.

Рид, таким образом, не преодолевает скептицизма Юма по существу. Он говорит лишь о «неискоренимой вере» в существование внешних предметов; но и Юм не отрицает, что мы должны «верить» в существование внешнего мира, и оспаривает лишь возможность достоверного знания о его существовании.

Не лишены остроумия соображения Рида о том, что *неблагоразумно* отказаться от этой веры. «Если бы природа, — пишет Рид, — хотела обмануть меня и подвергнуть различным заблуждениям при помощи ложных явлений и если бы я, благодаря моей хитрости и глубокой логике, открыл бы этот обман, благоразумие посоветовало бы мне в этом случае перенести нанесенное мне оскорбление настолько можно спокойно... Ибо что же я выиграл бы, если бы раздраженно реагировал на это оскорбление?.. Я решаюсь не верить моим внешним чувствам. Я разбиваю мой нос о столб, стоящий на пути, я попадаю в грязную канаву, и после двадцати таких мудрых и разумных действий меня забирают и запирают в сумасшедший дом. Теперь я признаю, что я скорее буду тем легковерным глупцом, которого обманывает природа, чем тем мудрым и разумным философом, который воздерживается от согласия путем такого рода ущерба»². Но и тут, аргументируя *практическими* доводами, Рид не выходит из рамок *прагматического* критерия истины. Пристли в своей критике Рида убедительно доказывает, что борьба Рида против сенсуализма и материалистической теории отражения льет воду на мельницу берклианства³.

Рид подвергает критике также теорию суждения Локка, согласно которой суждение является результатом двух умственных операций: сначала мы получаем идеи, затем устанавливаем между ними отношения согласия или несогласия. Рид считает акт суждения *первичным*, простым, единым и непосредственным. Мы не сравниваем отдельные представления в акте суждения, а последующим образом выделяем из суждения представления, которые в нем заключаются. Первичных суждений, которые Рид отличает от логических и математических аксиом, он насчитывает двенадцать. Это — «инстинктивные принципы», «истины здравого смысла», «принципы человеческой веры». Эти «инстинктивные принципы» мы находим при помощи внутреннего наблюдения. Они являются первичными фактами сознания, которые в объяснении не нуждаются.

¹ Рид, Inquiry..., p. 291.

² Там же.

³ См. Пристли, Избр. соч., стр. 169.

Наоборот, из них необходимо исходить для объяснения всех других фактов душевной жизни, и в особенности познавательного процесса.

Вот некоторые из этих истин: 1) «...Восприятие предмета предполагает... веру в его настоящее существование... Эта вера не является результатом какого-либо доказательства и рассуждения. Она является непосредственным результатом моего строения или моей природы». 2) «Идея о нашем существовании предшествует всякому рассуждению и всякому опыту». 3) «Вера в постоянство настоящего хода природы должна быть следствием инстинкта, а не рассудка». 4) «В человеческой душе существует очень раннее предвосхищение, или антиципация, не выводимая ни из опыта, ни из рассуждения, ни из какого-либо соглашения или обещания относительно того, что все люди будут пользоваться одними и теми же знаками в речи, если у них налицо одни и те же чувства. На самом деле это является формой знания будущих человеческих действий и, кажется мне, изначальным принципом человеческой природы, без которого мы были бы неспособны к речи, а следовательно, были бы неспособны и к обучению»¹.

Приведенных образцов «инстинктивных принципов» достаточно, чтобы показать, во-первых, метафизический и антиисторический характер философии «здорового смысла» и, во-вторых, что, основанная на «вере», «инстинкте» и интуиции, эта философия оставляет дверь открытой для религии, фидеизма, поповщины. И действительно, мотивом полемики Рида против Юма являются скептические выводы последнего не только по отношению к объективной реальности, но и по отношению к религиозным догматам.

В защиту учения Рида выступили Бетти и Освальд.

Шотландский философ и поэт *Джеймс Бетти* (1735—1803) развивал учение Рида об «истинах здравого смысла». «Здравый смысл» Бетти определяет как способность ума воспринять истину и внушить веру инстинктивно, сразу, беспрекословно, не на основе воспитания или привычки, но *по природе*. Поскольку эта способность действует самостоятельно, независимо от воли, она есть *чувство*. Поскольку она действует у всех одинаково, она есть *чувство общечеловеческое*.

Тех же взглядов придерживается и современник Рида и Бетти, *Джеймс Освальд* (ум. в 1793 г.). В центре его интересов — защита христианства, исходя из принципов философии «здорового смысла». Основная работа Освальда носит название «Обращение к «здоровому смыслу» для защиты религии». В этой работе особенно наглядно раскрывается реакционная сторона учения шотландской школы. Основной порок философии Освальд усматривает в том, что она все хочет объяснить. Между тем вера в существование бога, души и внешнего мира так глубока в нас, что является неискоренимой

¹ *Rid, Inquiry...*, p. 48, 290, 336, 343.

и неопровержимой, хотя она и не поддается объяснению. Это — первичные инстинктивные истины, данные нам природой, из которых необходимо бесприкословно исходить.

Философия «здравого смысла» дуалистична. Наряду с признанием объективной реальности она признает особую, духовную субстанцию и врожденные идеи. Это — философия консервативной, «трезвой» послереволюционной английской буржуазии, пытающаяся, не впадая в крайности субъективного идеализма или платонизма, отмежеваться от материалистических и атеистических учений. Шотландская школа — прямая предшественница утилитаризма и прагматизма.

Глава VIII

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ИТАЛИИ

ДЖАМБАТТИСТА ВИКО

В XIV и XV вв., в эпоху Возрождения, Италия была самой передовой страной Европы и в экономическом, и в политическом, и в культурном отношении. Но в XVI в. возникает борьба за первенство в мировой торговле между Испанией, Голландией и Англией. Итальянские республики вытесняются все больше и больше с мировой экономической арены. В политическом отношении Италия попадает под власть иностранных государств, главным образом испанской монархии. Иностранный гнет, политическая реакция, церковная инквизиция, непосильные налоги и разорение широких масс вызвали недовольство крестьян, ремесленников и части буржуазии, выразившееся в целом ряде заговоров и восстаний (заговор Фиески в Генуе, заговор в Калабрии, возглавляемый Кампанеллой, народное восстание под руководством Мазаньелло в Неаполе в 1647 г.), в необычайном распространении разбойничества, в возрождении «еретических» сект и т. д.

Италия перестала быть центром европейской культуры и науки. Живая, смелая мысль, расцветшая в эпоху Возрождения, была задавлена. По сравнению с передовыми странами Европы Италия XVII—XVIII вв. была отсталой, провинциальной страной. Физика Декарта стала известна в Неаполе только спустя полвека после смерти ее творца. О Локке знали очень немногие. Гоббс и Спиноза вызывали страх. Тяга к новым идеям в Италии, конечно, не умерла, но проявления ее были робкими и компромиссными.

В такой общественно-политической обстановке творил выдающийся неаполитанский мыслитель *Джамбаттиста Вико* (1668—1744).

Вико воплотил в себе противоречивость итальянской культуры своего времени. Кабинетный ученый, с благоговением относившийся к господствующим политическим и религиозным учреждениям, он в то же время выковал мощное оружие исторической

критики, создал глубокую философско-историческую концепцию. Неоплатоник и апологет католической церкви, Джамбаттиста Вико является вместе с тем выдающимся мыслителем, предвосхитившим последующее развитие исторической науки.

Вико написал целый ряд произведений по юриспруденции, литературе, филологии, истории и философии. Наиболее важные из них: «*De antiquissima italorum sapientia*» («О древнейшей мудрости итальянцев», 1710), «*De universi juris principio et fine uno*» («О едином начале и конце всеобщего права», 1720) и, наконец, капитальное произведение «*Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*» («Основы новой науки об общей природе народов»), вышедшее на итальянском языке впервые в 1726 г.

В своем учении Вико различает мир естественный и мир человеческий. Естественный мир — продукт божественной деятельности и может быть познан только посредством божественного откровения. Человеческий же мир является делом самого человека и потому доступен познанию человека независимо от божественного откровения.

Основным руководящим принципом «Новой науки» Вико является идея закономерности общественного развития. Человеческая история, несмотря на ее многообразие, представляет единый процесс. Существует единая «идеальная история», которую проходят по-разному и в разное время все народы. Вико отвергал не только теологическую концепцию «божественного произвола», но и взгляд на историю, как на цепь случайностей, как на продукт хитрости и коварства пап и государей. Вико искал в истории объективный критерий, пытался вскрыть внутреннюю логику общественного развития, необходимую связь событий. Точно так же как существует логика идей, говорил он, существует и логика вещей.

Идеалист и католик, Вико исходил из «провидения» как разумного движущего начала истории. Но «провидение» Вико — не теологический, божественный произвол, не внешнее, трансцендентное, чудодейственное начало, а начало внутреннее, закономерное, складывающееся естественным путем (*per via naturali*) и на основе причинной связи (*per causa e effetti*). Только невежды, не знающие причин вещей, говорил он, сводят все к божественной воле, не учтя средств, которыми пользуется божественная воля.

Вико неоднократно подчеркивал мысль, что люди делают историю. Он считал это положение одним из важнейших принципов «Новой науки». Но, добавлял он, история есть продукт высшего разума, иногда противоположного по отношению к частным целям, которые люди преследуют. «Отцы» хотят безмерно превышать свою отцовскую власть над домочадцами и подчиняют их гражданской власти; в результате возникают города. Господствующие аристократы злоупотребляют властью над плебеями и сами же попадают под власть законов, которые обеспечивают народную свободу. Свободные народы хотят освободиться от обузы

законов и попадают под власть монархов. Монархи закабаляют своих подданных и приводят к тому, что государство оказывается под гнетом других народов.

Вико ведет борьбу и против господства случайностей в истории и против фатализма. На идеалистической основе он намечает диалектическое решение вопроса об исторической закономерности, о взаимопроникновении случайности и необходимости, субъективного и объективного в историческом процессе.

Исторический подход Вико к явлениям общественной жизни нашел яркое выражение в «Новой науке». Вещи, говорит Вико, возникают в определенное время и при определенных обстоятельствах, и пока эти обстоятельства существуют, вещи будут именно такими, а не иными. Различные эпохи, которые проходило человечество, были исторически обусловлены и необходимы. Варварство было в свое время «созидательной силой».

Принцип закономерности исторического процесса конкретизируется Вико в учении об общественном круговороте.

В своем развитии все народы в разное время проходят три этапа: эпоху богов — детство человечества, эпоху героев — юность человечества, и эпоху людей — зрелость человечества.

В *эпоху богов* люди находятся целиком во власти религиозных представлений; на этом этапе истории страх перед богами служил необходимым условием поддержания общественного порядка.

Эпоха героев — период господства аристократов, которые считали себя существами высшими по своей природе по сравнению с плебеями. Это — эпоха жесточайшей социальной борьбы. «Отцы» организовались в особый класс, чтобы защищаться от восставших домохладцев. В этой борьбе складывается государство. «Patria» — отечество — выражало «интересы отцов», и аристократы — «патриции» — были господами первых отечеств. Борьба между аристократами и плебеями, наполняющая эпоху героев, ведет к изменениям в обществе. Плебей — это сила, стремящаяся постоянно к изменению государств; аристократы — сила, стремящаяся к их сохранению.

Эпоха людей — это период, когда все люди признаются равными по природе и государства — республики или монархии — опираются на народные массы.

Каждой эпохе соответствует особый язык. Развитие языка Вико связывал с развитием общественной практики.

В эпоху богов люди пользовались языком жестов и иероглифов. В эпоху героев говорили путем уподобления, сравнения, образов, метафор, — одним словом, на языке символов. В эпоху же людей сложилась современная человеческая речь. Вико выдвинул теорию произвольного и закономерного возникновения языка, а также учение о первоначальной множественности языков (вопреки библейскому учению о едином древнем праязыке). Взгляды, развитые

Вико в его учении о генезисе языка, делают его одним из основоположников языкознания нового времени.

Соответственно трем эпохам человечества сложились три вида *права*. Корни «права народов» Вико искал в исторической действительности, в общественных интересах, в практической пользе.

Для Вико было ясно, что государство и право не являются вечными институтами. Они возникли на определенной ступени общественного развития и появились не по желанию или соглашению людей, а в силу объективной необходимости (*«rebus ipsis dictantibus regna condita»*).

Вико догадывался о противоречии между формой права и его сущностью, о том расхождении, которое существовало между юридической оболочкой права и его историческими корнями. Так, например, филологический анализ термина *шапсиратио* приводит Вико к заключению, что право собственности возникло в результате насилия, однако прямые указания на это исчезли в юридических текстах.

В эпоху богов законом служила «мистическая теология» — мистерии и прорицания оракулов.

В эпоху героев господствовала «гражданская справедливость», когда частные интересы патрициев определяли дух законов, когда героические подвиги сопровождались «невыносимой надменностью, ненасытной жадностью и беспощадной жестокостью аристократов по отношению к плебейам».

В эпоху людей господствует «естественная справедливость», когда народы, объединенные в свободные республики, создают законы, сочетающие частные интересы с общим интересом, с интересом государства.

Достигнув зрелости, т. е. эпохи народных республик, и пройдя через все три эпохи развития, общество начинает движение по нисходящей линии: народные государства разлагаются анархией, вызываемой неограниченной свободой. Народы попадают под власть монархов, которые насилием принуждают исполнять законы, или в подчинение других, более отсталых народов, или же, предоставленные самим себе, истощенные и разоренные гражданской войной, возвращаются в состояние варварства, после чего начинается снова уже пройденный путь, движение по восходящей линии, новый круговорот.

История древности представляет такой круг, завершением которого были свободные античные республики. Вследствие безграничной свободы в них наступила анархия, а затем — упадок и варварство. На смену древней культуре приходит новая, начинается новый круговорот. Господство феодалов — это повторение эпохи героев, а государства современной Вико Европы — повторение античных республик.

Мрачная итальянская действительность начала XVIII в. продиктовала Вико пессимистический вывод о судьбе его родины

и народов Европы. Он думал, что Европа завершает период зрелости и стоит в начале эпохи упадка.

Развитие *религии* Вико также рассматривает в историческом аспекте. На заре первобытной эпохи, когда люди «жили в гнусной общности имуществ и жен», не было религии. Страх дикаря перед всеокрушающими силами природы породил веру в богов. В патриархальные времена у людей, по словам Вико, господствовал «глубокий страх перед богами, которых они сами себе сделали». Когда после всемирного потопа (который признавал и пытался рационалистически объяснить Вико) разразилась первая гроза, люди были потрясены страхом. Они решили, что за рычащими тучами находится какое-то человекоподобное существо, названное ими Юпитером. Люди пали на землю и стали ему молиться. Так возникла религия.

Вико исключает историю «народа божия» — евреев — из своей исторической концепции. Он не имеет мужества открыто заявить, что еврейский народ подчинен тем же законам развития, как и другие народы. Вико не решается открыто порвать с библейской историей: отделив ветхозаветную историю евреев от истории других народов, Вико совершенно отказывается от ее изучения, как бы устанавливая здесь границу исторической критики.

Характерным для исторического метода Вико является использование им языка, мифов и народных сказаний для объяснения общественного развития. *Мифология* имеет земное, историческое содержание. Она отражает в поэтической форме историю древних народов. Поэмы Гомера — не создание отдельных личностей, а творение всего греческого народа, народный эпос, сложившийся на протяжении столетий и отражающий жизнь и историю древней Греции.

Согласно интерпретации Вико, Зевс, или, вернее, Зевсы (ибо каждый народ имел своего Зевса), и Геркулесы являются символами господства аристократии. Тантал, который тщетно пытается схватить плоды, растущие на полях героев, Иксион, который непрерывно вращает колесо, Сизиф, поднимающий на гору камень, — все это символические изображения плебеев.

Искусство, согласно Вико, подчинено общим законам общественного развития, поэтому памятники искусства являются ценнейшими историческими документами.

Маркс высоко ценил исторический метод Вико. По его словам, в «Новой науке» «...имеется в зародыше Вольф («Гомер»), Нибур («История римских царей»), основы сравнительного языковедения (хотя и фантастические) и вообще не мало блесков гениальности»¹.

Историческая заслуга Вико заключается в том, что он впервые рассматривает историю как закономерный процесс, пытается вскрыть за деятельностью отдельных личностей социальные отно-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXV, стр. 399.

шения, за отдельными историческими фактами — исторические законы, за цепью случайностей — историческую необходимость.

Вико далек от понимания действительных движущих сил исторического развития. «Новая наука» Вико не создает исторической науки, но она предвосхищает ее. Идея закономерности исторического процесса, исторический подход к изучению общественных явлений предвещают развитие исторического познания у Монтескье, французских историков времен реставрации и, далее, в гегелевской «Философии истории».

Сила Вико выступает тогда, когда он говорит об историческом прошлом. Насколько критически он относится к древней религии и общественно-политическим порядкам прошлого, настолько убоги его суждения о современной ему политической действительности и его исторические прогнозы.

Изучая минувшие стадии исторического развития, Вико обнаруживает земное содержание религии и вскрывает социальную несправедливость; когда же речь заходит о современной ему эпохе, он становится апологетом христианской религии и феодальной монархии.



Раздел четвертый

ФИЛОСОФИЯ НАКАНУНЕ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ ВО ФРАНЦИИ

Глава I

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. БЕЙЛЬ

Франция была одной из немногих европейских стран, не сумевших осуществить церковную реформацию и сломить главную идеологическую опору феодальных общественных отношений — католическую церковь. Королевская власть достаточно окрепла для преодоления сепаратистских стремлений феодальной знати, но достигла этого лишь с помощью церкви. Вполне понятно, что идеологи французской буржуазной верхушки прежде всего идут в наступление на идейную надстройку дворянско-клерикальной монархии Франции. «Критика неба», т. е. религии, причем большей частью весьма нерешительная, предшествует «критике земли» и является первым признаком надвигающейся буржуазной революции. Французские «вольнодумцы» и атеисты конца XVII в. сыграли немалую роль в идейной подготовке буржуазной революции XVIII в. Наиболее влиятельными и значительными из них были Бейль и Мелье.

Со вступлением на престол Людовика XIV королевская власть во Франции достигла высшей степени своего могущества. Деятельность Кольбера по укреплению абсолютизма завершила то, что было начато Ришелье и Мазарини. Заботы о национальной индустрии, протекционистская политика во внешней торговле, укрепление бюрократического и полицейского аппарата дали правительству большие материальные ресурсы для ведения агрессивной внешней политики. С 1672 г. начинаются длительные войны, в которых Франция первоначально достигает успехов: владения французской монархии увеличиваются за счет Испании, и, кроме того, королевство приобретает ряд крупных торговых и промышленных городов на севере. Но захватничеству Людовика XIV в 1689 г. был положен конец коалицией Англии, Австрии, Испании, Швеции и Голландии. Десятилетняя война не дала Франции никаких новых приобретений, война за испанское наследство (1701—1714) окончилась поражением Франции и сильно подорвала ее хозяйство. Государственная казна была истощена, население обнищало.

Буржуазия, мечтавшая о выгодах, которые ей должны были принести успешные войны, обманулась в своих ожиданиях.

Внутренняя политика правительства была не более удачной, чем внешняя. Церковь побудила правительство сначала к насильственному обращению гугенотов в католичество, а затем (1685) к отмене Нантского эдикта. Результатом этой меры было бегство из Франции нескольких сот тысяч человек. Эмигранты увезли с собой большие капиталы и усилили страны, с которыми воевала Франция, в частности Голландию. Недовольство буржуазии политикой правительства отразилось в литературе в многочисленных памфлетах, направленных против католической церкви и короля. Гугенот Жюрье, эмигрировавший в Голландию, выпустил после отмены Нантского эдикта книгу «Стоны поработенной Франции, жаждущей свободы», в которой призывал Францию сбросить иго тирана по примеру Англии. «Одна лишь Франция, — писал он, — лучшая из всех стран Европы и благороднейшая страна во всем мире, находится под игом жестокой тиранической власти... Но я желаю своей родине нового торжества разума. Она должна понять, что права народа неотъемлемы и не могут погибнуть от несправедливых притязаний королей. Один или два века тирании не отнимут у него права возвратить свою свободу».

К числу эмигрантов принадлежал и Пьер Бейль, выехавший из Франции еще до отмены Нантского эдикта, в связи с начавшимися преследованиями гугенотов.

Пьер Бейль родился в 1647 г. в местечке Карла, близ Тулузы, в семье протестантского пастора и провел свое детство в атмосфере религиозных споров. Большое влияние на его умственное развитие оказали «Опыты» Монтэня. Решив изучить философию, Бейль поступил в Тулузский, а затем в Женевский университет. Знакомство с физикой Декарта пробудило в нем интерес к опытным наукам. В 1675 г. Бейль занял кафедру философии при университете в Седане. Здесь он написал свой первый труд — «Разные мысли по поводу кометы 1680 г.» Страх, который вызвала эта комета среди населения, побудил Бейля выступить против суеверий, связанных с небесными явлениями. Но это выступление послужило для него только поводом к изложению мыслей, которые созрели у него за годы пережитых испытаний. Осуждая предрассудки и религиозные суеверия, Бейль приравнивает их к идолопоклонству и защищает атеистов, которые, не зная религии, должны быть чужды суеверий и их моральных следствий — жестокости и нетерпимости.

Во время опубликования этой работы Бейль находился уже в Голландии, куда вынужден был переехать после отстранения его от преподавания в Седане за принадлежность к протестантской церкви. В Голландии, в среде передовых буржуазно-революционных идеологов, окончательно сложились философские воззрения Бейля. Получив в Роттердамском университете кафедру философии, он

одновременно развернул литературную деятельность, быстро создавшую ему известность. Здесь первыми его трудами были памфлеты на тему о церковных событиях во Франции: «Что такое Франция всецело католическая под властью Людовика XIV», «Философский комментарий на слова Христа: «Принуди внити», направленный против насильственного обращения протестантов в католичество, и «Генеральная критика истории кальвинизма отца Мембурга» — против католического публициста, старавшегося очернить вождей реформации. Особенность этих памфлетов состоит в том, что они выходили за пределы интересов протестантизма: веротерпимость, которую в них проповедывал Бейль, вплотную граничила с религиозным индифферентизмом. Этим Бейль навлек на себя нападки со стороны протестантского лагеря. Между Бейлем и Жюрье завязалась ожесточенная полемика, в результате которой Жюрье удалось добиться удаления Бейля из университета. Во время своего пребывания в Роттердаме Бейль издавал также научный критический журнал «Nouvelles de la République des lettres» («Новости литературной республики»).

В 1694 г. Бейль подготовил к печати свой главный труд, создавший ему всемирную известность, «Dictionnaire historique et critique» («Исторический и критический словарь»). В этом «Словаре» Бейль собирает сведения о всевозможных религиозных сектах и философских учениях, о жизни и деятельности различных исторических лиц, схоластические толкования библейских текстов и т. д. и подвергает все эти учения, толкования и факты обстоятельной критике. Намечавшийся в предшествующих его трудах индифферентизм здесь переходит в явный религиозный скептицизм.

В 1703 г. вышло из печати последнее крупное произведение Бейля—«Réponses aux questions d'un provincial» («Ответы на вопросы одного провинциала»), составленное из полемических статей против реакционных публицистов. В последние годы своей жизни он вступил в обмен мнениями по философским и богословским вопросам с Шефтсбери, Мальбраншем и Лейбницем. Бейль умер в 1706 г. в Роттердаме.

На первом плане в трудах Бейля стоят религиозные вопросы. Требование веротерпимости является для него требованием независимости от католической церкви. Но равноправие вероисповеданий противоречит религиозному сознанию, утверждающему абсолютную истину «символа веры» и религиозных догматов. Бейль, требуя узаконения «заблуждающихся» религий наряду с «истинной», уже делает шаг к религиозному индифферентизму. Принципы, на которых основано это требование, уже в первом его труде приводят к защите атеизма. Бейль убежден, что с помощью естественного света разума природные инстинкты и законы действия человеческой воли могут привести человека к истинной морали, независимой от каких бы то ни было религиозных представлений. «Если

есть общие и необходимые законы действия ума, — пишет Бейль, — то есть также общие и необходимые законы действия воли. Эти последние не являются произвольными. Среди них имеются такие, которые с необходимостью вытекают из самой природы и действуют неуклонно¹. Воля в своем действии подчинена нравственным правилам так же, как разум логике. Отсюда следует вывод, что религия не является необходимой для нравственности и что атеист может быть не менее нравственным, чем религиозный человек. В подтверждение этого положения Бейль приводит примеры нравственной чистоты атеистов Эпикура, Лукреция, Плиния, Диагора, Ванини, указывая также и на «Этику» Спинозы, в которой «самое отъявленное безбожие сочетается с прекраснейшими моральными максимами»². Общество атеистов, по мнению Бейля, может выполнять свои гражданские и моральные обязанности не хуже, чем общество верующих.

Приравнивая христиан, верящих в чудесные предзнаменования, к идолопоклонникам и противопоставляя моральные понятия идолопоклонников и суеверных христиан этике атеистов, Бейль кладет начало критике христианского учения как разновидности языческой мифологии. Эта критика заполняет большую часть «Словаря». Бейль приводит множество всевозможных сказаний, связанных с библейскими преданиями, и схоластических толкований к ним, чтобы показать их нелепость. В примечаниях к статье «Авель» он предупреждает, что «собрал изрядную кучу всякого вранья и ошибок» и это составляет «цель и сущность его словаря». Формально цель его — очистить христианское учение от искажающих его вымыслов. Но если в критике библейских текстов мишенью его нападок являются преимущественно их схоластические толкования, то, касаясь важнейших теологических проблем, он дает волю разрушительной скептической иронии. В одной из статей «Словаря» Бейль рассказывает, как поэт Симонид на вопрос о природе бога, заданный ему сиракузским тираном Дионисием, ничего не может ответить и предается отчаянию³. У него возникают неразрешимые затруднения, когда он хочет воспользоваться обычными определениями бога, а именно, что бог — существо нематериальное, всемогущее, всеблагое, имеет три лица и т. д. Если бог нематериален, рассуждает Симонид, т. е. если он не имеет ничего общего с материей, то как понять, что он является действующей причиной материального мира? Если бог всемогущ, то нельзя понять, каким образом он может быть свободным в своей творческой деятельности? Ведь всемогущество, будучи его неотъемлемым свойством, обязывает его к постоянному действию и лишает его свободы. Если бог бесконечно

¹ Бейль, *Continuation des pensées diverses*, p. 406.

² Там же, ch. CXLIV.

³ См. Бейль, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Simonide».

благ, то нельзя объяснить возникновение мирового зла и т. д. и т. п.

В другой статье — между двумя аббатами завязывается спор по поводу скептицизма. Один из них заявляет, что скептика можно легко опровергнуть, если доказать ему, что истина всегда обладает тем или иным признаком, который позволяет отличить ее от заблуждения; высшим признаком истины является очевидность. Другой доказывает, что существует ряд очевидных вещей, являющихся в действительности ложными: две вещи, ничем не отличающиеся от третьей, не имеют никакого различия и между собой, но таинство «святой троицы» говорит, что эта аксиома является ложной. И аббат продолжает сопоставлять другие церковные догматы с аксиомами логики и понятиями здравого рассудка, доказывая, что эти аксиомы и понятия ошибочны¹.

Бейль резко противопоставляет друг другу веру и разум, доказывая, что они несовместимы. «Если вы хотите верить лишь в то, что очевидно и согласуется с общепринятыми понятиями, будьте философом и оставьте христианское учение. Если вы хотите верить в таинства религии, будьте христианином и оставьте философию, ибо невозможно владеть одновременно и очевидностью и непостижимостью»². Бейль советует богословам отказаться от всех попыток разрешить сомнения, возникающие по поводу «священного писания», слепо верить во все, чему оно учит, ибо «наиболее ценной является та вера, которая свидетельством Божиим приемлет истины, наиболее противоречащие разуму»³. Он советует им признать эти истины как тайны, превышающие силы человеческого разума, не испытывать их в спорах и не защищать перед философами. «Богословы не должны стыдиться признания, что они не могут состязаться с такими спорщиками и не желают подвергать подобному испытанию истины евангелия. Челн Иисуса Христа непригоден для плавания по этому бурному морю. Он должен быть защищен от его бурь у пристани веры»⁴. Эти мысли не были новыми. Бейль повторял то, что до него высказывал Монтэнь и позднее «вольнодумцы».

Бейль нигде открыто¹ не обнаружил своего неверия, но вся его аргументация такова, что невольно заставляет видеть в нем мыслителя, тщательно избегающего всякого повода к обвинению в атеизме и в то же время подкапывающегося под самые основы религии. Это отлично понимали его современники. Крупнейшие теологи Боссюэ и Фенелон выступали с опровержением его взглядов.

Отделив мораль от религии и показав несовместимость религии

¹ См. Бейль, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Pyrrhoniens».

² Там же.

³ Там же.

⁴ Бейль, *Eclaircissement sur les «Pyrrhoniens»*.

с наукой, Бейль высказывает скептические мысли и относительно учения о бессмертии души. В статье о Рорариусе, доказывавшем, что звери умнее людей, Бейль признает, что мнение это заключает в себе зерно истины. Несомненно, Декарт глубоко заблуждался, считая животных простыми автоматами. Животные испытывают удовольствие и страдание, обладают памятью и умом, который помогает им отыскивать пищу и избегать опасностей. Различие между душой человека и животных заключается лишь в степени сложности, поэтому если человеческая душа бессмертна, то и душа животных должна быть бессмертной¹. Здесь Бейль напоминает о выводе Помпонаци — бессмертие души недоказуемо — и по своему обыкновению утверждает, что разум должен смириться перед религией.

Бейль подвергает сомнению также и учение о свободе воли: «Те, которые не заглядывают в глубину того, что в них происходит, легко убеждаются в своей свободе: если их воля приводит их к злу, они думают, что это — их ошибка, зависящая от их выбора, который всецело подчинен их произволу. Те же, которые судят иначе, суть лица, внимательно изучившие мотивы и обстоятельства своих действий и хорошо проследившие развитие своих душевных побуждений. Эти лица обычно сомневаются в свободе своей воли»². Бейль не высказывает своего мнения о природе души, предвидя все те трудности, с которыми столкнулись аверроисты, но, резюмируя его мысли, будет справедливым отметить, что доводы разума, как и везде противореча религии, влекли его к материалистическому разрешению проблемы сознания.

Одной из причин, побуждающих видеть в скептицизме Бейля и в его признании приоритета веры перед разумом не одно только искусное притворство, является его отношение к философии. Он сравнивает философию «с едким порошком, который, истребив дикое мясо раны, разъедает живое тело, разрушает кости и проникает в мозг»³, и говорит, что «философия очень сильна, когда нужно затемнить какой-нибудь вопрос, и очень слаба, когда нужно что-нибудь объяснить»⁴. Бейль видит в разуме начало разрушающее, а не созидющее. Ни разум, ни чувства, по мнению Бейля, не могут служить критерием истинности, и высшей ступенью истинности, которая доступна человеку, является лишь *вероятность*. Даже в математических выводах Бейль видит лишь «прекрасные и блестящие фантомы», удовлетворяющие воображение, но не разум. Он критикует понятие субстанции, сомневается в возможности доказать существование материи, развивает доводы Зенона против движения. Переходя от одной философской системы к другой, от

¹ См. Бейль, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Rorarius», «Pereira».

² Там же, art. «Hélène».

³ Там же, art. «Acosta».

⁴ Бейль, *Réponses aux questions d'un provincial*, ch. XXIV.

одного мыслителя к другому, он всюду разыскивает слабые пункты, неясности, противоречия.

На скептической философии Бейля лежит печать нерешительности, боязни тех последствий, к которым вела критика религии. Обесценивая в философских вопросах разум как орудие познания, он в то же время проповедует в вопросах религии смирение перед откровением, по формуле Тертуллиана.

Эта же нерешительность характеризует и политические воззрения Бейля. В противовес эмигрантам-гугенотам, громившим в своих памфлетах французскую монархию и призывавшим к свержению тиранического ига, он доказывает, что лучшим государственным строем является монархия, в которой «права суверена и народа находятся в гармоническом равновесии». На недоверии к разуму Бейль основывает свое скептическое отношение к радикальным политическим теориям. «...Пусть они строят системы даже лучшие, чем «Республика» Платона, «Утопия» Мора или «Государство Солнца» Кампанеллы, — пишет он, — все эти прекрасные измышления окажутся близорукими или ошибочными, как только они попытаются претворить их в действительность»¹.

Несмотря на свою нерешительность и половинчатость, Бейль вошел в историю философии как критик религиозных догматов и устарелых философских воззрений. Своим скептицизмом он вызывал более критическое отношение к существующим теориям и побуждал научную мысль к более строгой проверке положений, на которых она основывала свои построения. Скептицизм отличает Бейля от последующей философии Просвещения с ее культом разума. Вместе с тем своим скептицизмом Бейль прокладывает путь французскому Просвещению и является его предвестником. Своим скептицизмом Бейль «теоретически подорвал метафизику XVII века»², в которой искала опоры религия, «...очищая тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции...»³.

«Его оружием служил *скептицизм*, который сам был выкован из волшебных формул метафизики... Религиозное сомнение привело Бейля к сомнению в метафизике, служившей основой для веры. Он подверг поэтому критике все историческое развитие метафизики. Он стал ее историком, для того чтобы написать историю ее смерти»⁴. Более того, в своих рассуждениях по вопросам этики он, по словам Маркса, «...возвестил появление атеистического общества, которое вскоре действительно начало существовать, посредством доказательства того, что возможно существование *общества*, состоящего из *атеистов*, что атеист *может* быть почтенным человеком, что

¹ Бейль, Dictionnaire historique et critique, art. «Hobbes».

² Ленин, Философские тетради, стр. 46.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 156.

⁴ Там же.

человека унижают не атеизм, а предрассудки и идолопоклонство.

По выражению одного французского писателя, Пьер Бейль был *«последним метафизиком в смысле XVII столетия и первым философом в смысле XVIII столетия»*¹.

2. МЕЛЬЕ

Пьер Бейль только оправдывал атеистов, только сомневался в учении церкви, но вместе с этим он распространял свое сомнение и на силы разума и на способности человечества осуществить лучший общественный строй. Его младший современник, Жан Мелье сам был атеистом, отрицал учение церкви, считая его выдумкой попов для эксплуатации темного народа, и непоколебимо верил в «естественный свет разума» как руководителя человечества в создании коммунистического общества.

Ни обстановка страны в целом, ни положение крестьянства, интересы которого отражал Мелье, не заключали в себе реальных предпосылок для осуществления идеала Мелье, поэтому его политические взгляды неизбежно должны были носить утопический характер.

Огромные налоги и бесчисленные феодальные повинности поглощали и без того скудный доход французского крестьянства. В ряде провинций дворянству и церкви принадлежало более половины всей земли, между тем как крестьянское землевладение было крайне мелким. Богатые дворяне, проживавшие большей частью в столице, сдавали свои имения через откупщиков в аренду крестьянам на условиях половничества. Громадная масса населения, не будучи в состоянии выплачивать государственные и сеньеральные повинности, лишилась своих жалких наделов и была вынуждена снискивать пропитание работой по найму у зажиточных арендаторов. В неурожайные годы почти четверть крестьянского населения жила подаянием. Ничтожные доходы не позволяли крестьянину улучшать обработку полей. Между тем все возрастающая потребность дворянства и духовенства в деньгах, финансовые нужды правительства, вызываемые расходами на содержание королевского двора и на внешнюю политику Людовика XIV, влекли за собой непрерывное увеличение налогов. В результате всего этого к половине XVIII в. крестьянство опустилось до крайней степени нищеты, и вопиющий контраст между условиями жизни крестьян и привилегированных сословий, утопавших в роскоши, все более углублялся.

Жан Мелье, приходский священник, большую часть своей жизни проживший среди крестьян, хорошо знал их нужды и заодно с ними ненавидел дворян и чиновников. Почти никаких биографи-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 156.

ческих сведений о нем не сохранилось. Есть основание думать, что Мелье родился между 1664 и 1675 г., а умер не позднее 1733 г. По окончании духовной семинарии в Шалоне на Марне он был назначен священником в село Этрепиньи, в Шампани, где пробыл до самой своей смерти.

После смерти Мелье в его бумагах были найдены три объемистых манускрипта, адресованные прихожанам, с надписью «Мое завещание». В скором времени в обществе стали распространяться многочисленные копии этих манускриптов, продававшиеся по высокой цене. На обложке рукописи было написано: «Я видел и познал ошибки, заблуждения, бредни, безумства и злодеяния людские. Я почувствовал к ним ненависть и отвращение. Я не осмелился сказать об этом при жизни, но я скажу об этом, по крайней мере, умирая и после смерти»¹. В начале рукописи помещено небольшое введение, в котором Мелье признается, что избрал духовную профессию не по собственному желанию, а по воле родителей; он говорит об угрызениях совести, которые испытывал, проповедуя «благочестивую ложь», и о ненависти к тем, кто кормился этой ложью. «Я говорю это не потому, что шокирован их издевательством над баснями и маскарадом религии, которые действительно заслуживают посмеяния и презрения, и очень уж наивны и невежественны те, кто не замечает их вздорности. Я осуждаю ненасытную жадность, с которой эти господа эксплуатируют темную массу, осуждаю возмутительную манеру глумиться над наивностью темных людей, которых они сами поддерживают в их заблуждениях»². Мелье сознается, что много раз хотел публично покаяться перед прихожанами, но страх, превышающий его силы, удерживал его и вынуждал молчать.

Одна из копий «Завещания» попала в руки Вольтера, который вел ожесточенную борьбу с католической церковью. В лице Мелье Вольтер нашел союзника; но устрешенный атеизмом и коммунистическими взглядами автора «Завещания», Вольтер решился напечатать его лишь в выдержках³. «Читая его, я дрожал от ужаса, — сообщал Вольтер Даламберу в 1762 г. — Свидетельство священника, который, умирая, просит прощения у бога в том, что наставлял людей в христианской вере, может сослужить большую службу свободомыслящим».

На самом деле атеист Мелье просил прощения не у бога, а у народа.

Ненависть к церкви и презрение к духовенству, которые Мелье вынужден был таить в себе в течение всей своей жизни, вылились

¹ Мелье, Завещание, Гаиз, 1937, стр. 715.

² Там же, стр. 14.

³ Вольтер издал «Извлечение из Завещания Мелье» в 1762 г. Впервые полное издание «Завещания» было осуществлено Рудольфом Шарлем в Амстердаме лишь в 1864 г.

на страницах «Завещания» в страстную критику христианского учения. Он привлекает «священное писание» «к единственному достойному суду — суду нелицеприятного разума». Тщательное исследование евангелий приводит Мелье к отрицанию божественности Христа и к убеждению, что евангелия являются сплошным вымыслом. Он отмечает многочисленные разногласия евангелистов по поводу места рождения и фактов жизни Христа, сравнивает чудеса, приписываемые Христу, с чудесами языческой мифологии и оценивает их как «ложность и смехотворство». Христа он считает «человеком ничтожным, низким и презренным, лишенным ума, талантов, знаний... сумасшедшим, безумцем, жалким фанатиком и висельником»¹.

Мелье подвергает критике и ветхий завет, обнаруживая в нем противоречия, нелепости, выдумки и суеверия. В критике чудес он использует метафоры Овидия, языческие сказания, предания древних историков. Мелье апеллирует к Монтэню, которого он, повидимому, основательно изучил, к Плинию и Лукиану.

В критике христианского богословия Мелье занимает ту же атеистическую позицию, что и в критике писаний.

Главный предмет нападок Мелье — церковное учение о сотворении мира богом. Для опровержения этого учения Мелье мобилизует все известные ему из физики и логики доводы. Стройность и красота, наблюдаемые нами в природе, возражает Мелье против физико-теологического доказательства бытия божия, безусловно доказывают существование могущественного и мудрого мастера, но отнюдь не доказывают существование какого-либо другого мастера, кроме самой природы. «Богопоклонники» говорят, что для создания совершенства природы необходим бог, но почему совершенства бога не нуждаются ни в каком создателе? Говорят, что бог есть существо абсолютно независимое, самобытное, но «гораздо больше оснований приписывать самостоятельное существование совершенствам, которые можно видеть и всегда можно было видеть, нежели совершенствам воображаемым, которых нигде нет и которых никогда не видали и нигде не встречали»². Нисколько не труднее представить себе самостоятельное образование вселенной из материи, чем то, каким образом высшее существо, именуемое богом, могло само собой стать тем, что оно есть³. При объяснении творения мира богом возникает ряд неразрешимых проблем: творения из ничего, местопребывания высшего существа и т. п., между тем как возникновение вещей из материи вполне доступно человеческому разуму.

Далее Мелье доказывает несотворенность времени, пространства и материи. «Время могло быть создано только причиной, ему пред-

¹ Мелье, Завещание, стр. 250.

² Там же, стр. 404.

³ См. там же, стр. 406.

шествующей... между тем не может быть ничего, предшествующего времени, и следовательно ничто не может предшествовать времени»¹. Сотворимость пространства Мелье опровергает доводами, которые можно встретить в богословских контрверзах Бейля. Если место, пространство, протяженность есть нечто сотворенное, то не могло существовать никакого места для творца до сотворения протяженности, а следовательно, творца не могло быть нигде. Но то, чего нет нигде, не существует, а что не существует, то не может творить; следовательно, место, пространство, протяженность не могли быть сотворены². Этим же доказывается, что и материя не могла быть сотворена. Самое понятие нематериального существа исключает возможность творения: для того чтобы действовать, необходимо двигаться; нематериальное существо, не имеющее ни тела, ни частей, способных двигаться, не может ничего сотворить. Творение материального мира нематериальным существом невозможно. Но если материя была сотворена, то она могла быть сотворена только существом, отличным от материи, «ибо если бы это создавшее ее существо было тоже само материей, как это думали когда-то многие серьезные авторы, то это значило бы лишь, что материя создала другую материю; это невозможно»³. Природа и искусство могут лишь строить, но не творить. Материя «не могла быть созданной, и следовательно нет творца места, пространства или протяженности... времени»⁴. Ни закономерность, ни порядок, господствующие в явлениях природы, не предполагают необходимого существования творца.

Последовательно разбирая мысли Декарта, Мальбранша и Фенелона о природе души, Мелье выдвигает против них ряд веских возражений. Согласно Декарту и Мальбраншу, сущность духа состоит только в мышлении, сущность материи — только в протяжении. «Нельзя, — говорит Мальбранш, — представить себе дух, который не мыслит». Мелье не соглашается с этим. Мышление, по его мнению, есть лишь преходящая модификация души, а не сущность ее. Если бы мышление было сущностью души, то душа переставала бы существовать, когда она перестает мыслить, и всякий раз рождалась бы вновь, когда начинает мыслить. Между тем повседневный опыт свидетельствует, что мышление души прерывается, например, во время глубокого сна. В противоположность Лейбницу, сделавшему из этой проблемы идеалистические выводы в своем учении о «бессознательных представлениях», Мелье приходит к материалистическому пониманию души.

Проблема взаимодействия тела и души, поставившая втупик картезианцев, представляется Мелье доводом в пользу однородно-

¹ Мелье, Завещание, стр. 431.

² См. там же, стр. 437.

³ Там же, стр. 443.

⁴ Там же, стр. 442.

сти души и тела. «Представляют ли они себе, что известные движения материи могут естественно вызывать удовольствие или радость, боль и печаль в существе, у которого нет ни тела, ни частей, ни формы... ни протяжения?... что связь такого существа с телом состоит в естественном соответствии мыслей души и впечатлений мозга...?»¹ Картезианцы не могли доказать естественной связи между телесной и нетелесной субстанцией и были вынуждены ввести бога в качестве посредника между душой и телом, чудесным образом связующего вещи. Для Мелье это объяснение неприемлемо. Понимание душевных явлений как модификаций материи встречает, по его мнению, только одну трудность — проблему возникновения сознания. Но мы не можем видеть или замечать, каким образом эти модификации материи производят в нас наши познания и чувства, именно потому, что они являются основным принципом всего нашего познания и всех наших ощущений. «...Мы на каждом шагу видим, что источник нашего зрения не попадает и не может попадать в круг нашего зрения; точно так же мы должны понять, что источник нашего познания и чувства не может попасть в круг нашего знания или чувства»².

Окончательный вывод, к которому приводят Мелье его размышления, заключается в том, что сущностью мира является вечная, бесконечная материя, состоящая из мельчайших частиц, которые своими непрерывными движениями и изменяющимися сочетаниями создают все разнообразие тел и их качеств, включая и мышление. «...Все... произведения и изменения в природе совершаются только движением материи и различными изменениями и сочетаниями ее частей; все это несомненно — необходимые и случайные причины, перемешанные между собой, и все они — причины слепые и всецело лишенные разума... поэтому эти творения и произведения нисколько не показывают и не доказывают существования высшего разума, а следовательно и бытия бога, который якобы создал их такими, какими мы их видим»³.

Доказав, что религия и разум несовместимы, Мелье, в противоположность скептику Бейлю, твердо верит в «естественный свет разума», открыто отвергает религию как суеверие; обман и идолопоклонство и признает единственно истинным атеистическое и материалистическое мировоззрение. Корень религии Мелье видит в естественном расположении невежественных людей к чудесным вещам, которым воспользовались «обманщики», добивающиеся своих корыстных целей.

На вопрос о происхождении религии и ее роли в общественной жизни Мелье дает следующий ответ: «...Все законы и декреты, издаваемые именем и властью бога и богов, лишь измышление человека...

¹ Мелье, Завещание, стр. 664.

² Там же, стр. 665—666.

³ Там же, стр. 589—590.

Все это выдуманно... поддержано и закреплено законами государей и сильных мира сего... чтобы... легче держать в узде народ и творить свою волю»¹. Религии вредны, ибо они являются причиной непрестанной вражды между людьми. «Никакие войны не могут сравниться по своему кровавому и жестокому характеру с войнами, которые ведутся из-за религии или под предлогом религии»². Религии, находясь на службе узурпаторов народных прав, освящают тиранию, сословные привилегии и частную собственность на землю, являющуюся причиной имущественного неравенства.

Мелье, исходя из окружавшей его действительности, правильно оценил роль религии в современной ему общественной обстановке, но в его объяснении происхождения религии отчетливо вырисовывается историческая ограниченность его воззрений. Процесс исторического развития Мелье понимал идеалистически.

История человечества представлялась ему как история человеческих страданий, проистекающих из невежества и легковерия одних и хитрости, тщеславия и жадности других. В религии он видел не отражение в сознании людей их общественного бытия, определяемого объективной исторической закономерностью, а только обман. Атеизм Мелье, как и последующих философов эпохи Просвещения, исходит из идеалистического понимания истории. Для того чтобы уничтожить религию, нужно, согласно этой концепции, не изменить самое общественное бытие, порождающее ее, а открыть людям глаза на обман, которому они подвергаются, показать всю нелепость церковных вымыслов.

Учение Мелье об идеальном общественном строе носит утопический характер. «Все люди равны от природы, — говорит он. — Они все в равной степени имеют право жить и ступать по земле, в равной степени имеют право на свою естественную свободу и свою долю в земных благах, те и другие должны заниматься полезным трудом, чтобы иметь необходимое и полезное для жизни»³. Самым справедливым общественным строем будет тот строй, при котором это равенство получит осуществление. При коммунистическом строе люди должны сообща, на равных правах, пользоваться всеми богатствами. Все люди каждой местности должны составлять одну семью, видеть друг в друге братьев и сестер, жить в любви и мире. Каждый должен исполнять какую-нибудь полезную для общества работу, и порядок работ должен определяться не теми, которые стремились бы высокомерно господствовать над другими, а наиболее мудрыми, наиболее воодушевленными идеей общественного блага. Мелье признает необходимость власти, управляющей жизнью коммун. «...Общество... не может быть благоустроенным и, даже будучи благоустроенным, не может сохранить добрый порядок

¹ Мелье, Завещание, стр. 48—49.

² Там же, стр. 42.

³ Там же, стр. 342.

без наличия некоторой зависимости и подчинения между собою... Но вместе с тем эта зависимость и это подчинение одних другим должны быть справедливы и соразмерны...»¹

Чувства любви и благожелательности являются в намечаемом Мелье идеальном общественном строе важнейшей связующей силой.

Коммунизм Мелье утопичен потому, что Мелье не понимал исторической закономерности и роли необходимых для осуществления его идеала социально-экономических предпосылок — развития индустрии и промышленного пролетариата. Мелье не видел и не мог в тех условиях видеть реальных путей грядущего исторического развития к социализму.

Глава II

ВОЛЬТЕР

Вольтер — один из вождей французского Просвещения XVIII в., крупнейший представитель старшего поколения просветителей. Энциклопедичность, острая ненависть к абсолютистско-феодальному режиму и церкви, вера в могучую силу просветительных идей нашли в деятельности Вольтера яркое воплощение. Творчество Вольтера отличается необычайной многосторонностью: он и философ, и популяризатор передовых естественно-научных идей, и историк, и драматург, и романист, и поэт; но всегда и во всем он воинствующий публицист-просветитель, смелый антирелигиозный памфлетист, неутомимый борец против средневековья, церковного обскурантизма, схоластики.

Все его сочинения — от трагедий и философских трактатов до блестящих сарказмом памфлетов, ядовитых эпиграмм и искрометных экспромтов — овеяны дыханием полемических битв.

Франсуа Мари Аруэ (Вольтер — его псевдоним) родился 21 ноября 1694 г. в Париже, в семье нотариуса. С десятилетнего возраста до 16 лет он воспитывался в иезуитской коллегии Легран, а затем был зачислен, по требованию отца, в школу правоведения. Сухая, мертвящая схоластическая ученость не привлекает рано развившегося юношу. Он проводит время в кругу вольнодумно настроенной парижской аристократии, куда ему удается проникнуть благодаря покровительству его крестного отца аббата де Шатонеф. Вскоре он начинает пробовать силы на литературном поприще. Результаты не замедлили сказаться: за эпиграммы, высмеивавшие регента Филиппа Орлеанского, пришлось расплачиваться кратковременной ссылкой, а памфлет, направленный против него же, послужил поводом к почти годичному (с мая 1717 г. по апрель 1718 г.) заточению в Бастилии. В тюрьме

¹ Мелье, Завещание, стр. 312.

Вольтер продолжает литературные занятия: заканчивает свою первую трагедию, «Эдип», пишет поэмы о Бастилии и о Генрихе IV. Трагедия принесла Вольтеру известность. В 1725 г., после того как он вызвал на дуэль оскорбившего его аристократа, его вновь заключают в Бастилию, а затем и вовсе изгоняют из Франции. Начинается новый, английский период его биографии. Пребывание в Англии (с 1726 по 1729 г.), в частности близкое знакомство с учениями Локка и Ньютона, оказало большое влияние на формиро-



Вольтер

вание философских взглядов Вольтера, на развитие его мировоззрения. В Англии того времени довольно широко развернулась пропаганда философов-деистов: жаркие споры разгорались вокруг книги Коллинза об «Основах христианства» и других деистических произведений. Вольтеру импонирует общественно-политическое устройство Англии—ограничение власти короля, сравнительная веротерпимость; его очень интересует и английская литература—Шекспир, Свифт, Поп. Английские впечатления Вольтера блестяще отражены в его «Философских (или «Английских») письмах», изданных в 1733 г. Эта книга, противопоставлявшая Англию, как более передовую буржуазную страну, феодально-абсолютистской Франции, была приговорена французскими реакционерами к сожжению. Годы с 1734 по 1749 Вольтер проводит преимущественно в Серее (Франция),

в имении своей близкой приятельницы, маркизы дю Шатлэ. Он много занимается в это время естествознанием, философией, историей. Здесь он создает такие значительные философские произведения, как «Начала ньютоновской философии», «Метафизический трактат», трагедии «Меропа», «Магомет» и др., наконец, «Орлеанскую девицу».

Церковники неизменно встречают произведения Вольтера в штыки; ему приходится издавать свои работы под чужими именами. После смерти маркизы дю Шатлэ Вольтер, преследуемый мракобесами, переезжает в 1750 г. в Пруссию, куда пригласил его Фридрих II. Но «покровительство» Фридриха оказывается непрочным. Вольтер для него лишь «апельсин, который выбрасывают после того, как из него выжат сок». Такая роль не прельщает свободолюбивого мыслителя, и в 1753 г. он покидает Потсдам. Некоторое время он живет в различных местах Германии, а в 1755 г. переезжает в Швейцарию. Его постоянной резиденцией отныне становится замок Ферней. Здесь во всю ширь развертывается деятельность Вольтера — его борьба против воинствующего клерикализма и феодальной реакции. Вольтер принимает деятельное участие в создании «Энциклопедии». Он пишет множество антиклерикальных памфлетов, критические исследования библии, «Философский словарь» — эту отходную христианству. Здесь же он создает свои шедевры художественной прозы — философские повести и рассказы.

Когда в начале 1778 г. Вольтер приезжает в Париж, его восторженно встречают широкие слои третьего сословия. 30 мая того же года Вольтера не стало. Спустя 13 лет, во время французской революции, гроб с его прахом был торжественно установлен в Пантеоне.

Вольтер — идеолог прогрессивной французской дореволюционной буржуазии. Он враждебен всем проявлениям крепостничества и горячо восстает против сковывающих Францию сословных привилегий и феодальных повинностей, провинциальной раздробленности и таможенных рогаток, цеховой регламентации и продажи судебных должностей. Он насмешливо заявляет, что лишь тогда поверит в божественность рыцарского права, когда у новорожденных крестьян увидит на спинах седла, а у появившихся на свет рыцарей — на ногах шпоры. Он разоблачает и преследует пресловутое право «мертвой руки», душившее крестьян, борется за освобождение крестьян от тяжелого налогового бремени, издевается над сборщиками феодальных податей — армией олухов, обирающих страну, — и требует пропорциональности налогов. Клеймя позором тунеядство, своекорыстие и разврат попов и монахов — этих «двуногих животных», которые «слишком святы, чтобы работать»¹, Вольтер возражает против освобождения их (как и дворян) от податей, выступает за секуляризацию церковных имений и решительно настаивает на подчинении церкви государ-

¹ Вольтер, Мемуары и памфлеты, 1924, стр. 141—142.

ству. Он уверен, что засилие церковников рано или поздно падет. Вольтер требует реформы уголовного судопроизводства. Он страстно добивается свободы слова, печати, совести, труда, понимая последнюю как право продавать свой труд тому, кто больше платит. Естественная жизнь, пишет он, заключается в том, чтобы каждый был свободен и все были равны. Эти требования, направленные против феодализма, имели исторически прогрессивный характер, подготавливали почву для французской буржуазной революции. Буржуазное содержание их совершенно очевидно. И равенство и свободу Вольтер понимает формально-юридически. Равенство для него — не что иное, как равенство перед законом. Против равенства социального он возражал, считая его неосуществимой мечтой. «Скоро у нас будут новые небеса и новая земля, — пишет Вольтер в 1757 г., предвидя французскую буржуазную революцию, — само собою разумеется, для *порядочных людей*. Ибо для черни вполне достаточно самой глупой земли и самого глупого неба». В признании социального неравенства вечным законом общественной жизни, в презрительном отношении к народу особенно вышукло сказалась буржуазная ограниченность общественно-политических взглядов Вольтера. Отсюда вытекало и его понимание роли просвещения. Последнее должно служить, по Вольтеру, прежде всего, буржуа. «Это не для портных и сапожников», — говорил тогда Вольтер о своих просветительных идеях¹. Естественно, что при таком отношении к народу Вольтер не был сторонником народо-властия. Идеал государственного устройства он видел в просвещенной монархии. С этим связаны его отношения к Фридриху II и Екатерине II. Конечно, в действительности ни Фридрих, ни Екатерина ничего общего не имели с вольтеровским идеалом «просвещенных» правителей. Тем не менее Екатерине, как пишет Энгельс, «...настолько удалось ввести в заблуждение Вольтера и других, что они воспевали «Северную Семирамиду»².

Ведя борьбу против феодализма, Вольтер с большой силой ополчается против религиозных и захватнических войн. Он объявляет их несчастьем человеческого рода, ставя в один ряд с такими бедствиями, как голод и чума. Заразные болезни, говорит Вольтер, дарованы людям богом; войной же награждают их монархи и министры, которых поэтому, может быть, и называют «живыми образами» бога.

Антиклерикализм — ярчайшая черта мировоззрения Вольтера. Уже в «Эдипе» он изобличает религиозный обман, объясняя власть церковников темнотой людей, позволяющих себя морочить. А в написанном в 1722 г. «Послании к Урании» он смело бросает религии вызов: «Я — не христианин»³. Вольтер говорит здесь о

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XXV, стр. 534.

² Там же, т. XIII, ч. I, стр. 159—160.

³ Вольтер, Избранные произведения, 1938, стр. 420.

боге, как о тиране, сеющем злобу и слепом в своей ярости. Он указывает на противоречия, в которые впадает религия. Но особенно достается от него попам, презрительно именуемым им бонзами и дервишами. Все они, независимо от различия их религиозных ориентаций, одинаково ненавистны Вольтеру: и «янсенист, погрязший в сквернах», и «суемудрый иерей». В «Послании» ненависть к религиозному мракобесию высказана с достаточной откровенностью; в трагедиях «Генриада», «Заира», «Магомет» и др. она подчас прикрыта эзоповским языком, но зато полнее аргументирована. «Генриада» — это горячая проповедь религиозной веротерпимости. Вольтер выступает здесь против широко распространенных во Франции религиозных преследований; яркими красками рисует он ужасы Варфоломеевской ночи и религиозных войн.

Антирелигиозная пропаганда Вольтера становится особенно острой, меткой, действенной в период его сотрудничества в «Энциклопедии», когда он выступает в одном ряду с наиболее передовыми людьми тогдашней Франции — материалистами и атеистами.

Вольтер не только преследует религию в своих произведениях, но и организует для борьбы с ней прогрессивные силы современного ему общества. «Каждый по-своему сражается с чудовищем, — пишет он Дамилавиллю 12 октября 1764 г., — одни кусают ему уши, другие впиваются в живот... Примите и вы участие в охоте». А в письме к Даламберу от 19 ноября 1765 г. он горячо призывает Дидро и Даламбера идти в бой с попами — «фанатиками и шарлатанами», разрушать жалкие софистические увертки и пустое декламаторство церкви. «Раздавите гадину!» («Ecrasez l'infâme!») — гневно призывает Вольтер, и этот призыв становится его постоянным боевым кличем, девизом и программой.

Не случайно антирелигиозные высказывания Вольтера особенно ярки в письмах к единомышленникам. Жестокое цензурное гонение вынуждали его не только тщательно маскироваться 137 псевдонимами, но и, по выражению Маркса, проповедуя в тексте неверие, отстаивать подчас в примечаниях религию. Впрочем, последнее обстоятельство не вводило в заблуждение его читателей. Сопоставляя Вольтера с итальянским атеистом XVII в. Ванини, Маркс писал: «Разве не был сожжен Ванини, несмотря на то, что он в своем *«Theatrum mundi»* при изложении учения атеизма очень старательно и красноречиво развивает все аргументы, говорящие против этого учения? А разве не практикует тот же самый метод и Вольтер в своей книге *«Bible enfin expliquée»* (объясненная наконец библия), где он проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию? А разве верил кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний?»¹

Каковы, по Вольтеру, истоки официальной религии? Это — невежество, фанатизм и обман, распространяемые церковниками

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 282.

с корыстными целями. Христианская религия, пишет Вольтер, основана на переплетении «самых пошлых обманов, сочиненных подлейшей сволочью». Христианство — сеть, посредством которой мошенники в течение многих веков опутывают глупцов.

...О глупость всеблагая,
Ты церковь поддержи, свой] опий низливая¹, —

воскликает поп, выведенный в одном из стихотворений Вольтера.

Нетрудно убедиться, что понимание Вольтером истоков религиозной веры целиком идеалистично. Он не видел исторических условий возникновения и развития религии, ее реальных социально-экономических и гносеологических корней. Но и та постановка вопроса, до которой он поднялся, была глубоко прогрессивна для его времени, поскольку она указывала на земное происхождение религии и способствовала разоблачению клерикального обмана.

Вольтер решительно отвергает противопоставление так называемой «священной» истории — гражданской. «Священная» история также должна быть предметом критического анализа. «Мне надоело слышать, — заявляет Вольтер, — что двенадцать человек основали христианство. Я хочу доказать, что достаточно одного, чтобы его разрушить»².

Критикуя библию и евангелие, Вольтер не устает подчеркивать вопиющую нелепость рассказов о чудесах, о сотворении Евы из адамова ребра и о змее-искусителе, о древе познания и о Ноевом ковчеге, об Иисусе Навине и пророке Ионе. Все это Вольтер считает смехотворной, чудовищно нелепой чепухой³. Хотя он и допускает существование Иисуса, но при этом лишает его каких бы то ни было признаков божественности, святости, отрицает его «воскресение». Икона, на которой изображен Иисус, для Вольтера всего-навсего картина, «изображающая нагого человека»⁴, а культивируемая попами вера в чудеса и святых — варварский пережиток, унижительное идолопоклонство. «Осмелитесь ли вы отрицать свое идолопоклонство, — возмущенно обращается Вольтер к защитникам христианства, — вы, которые в тысячах церквей поклоняетесь молоку богородицы, крайней плоти и пупку ее сына, терниям, из которых, по вашим словам, был сплетен ему венок, гнилому дереву, на котором якобы умерло вечное существо... Бродяга, сделавшись попом или монахом, прямо из объятий блудницы идет за двенадцать су, одевшись в скомороший наряд, бормотать на непонятном языке то, что вы называете обедней, махать тремя пальцами в воздухе, сгибаться и выпрямляться, вертеться направо и налево, взад и вперед... И вы не признаете, что это — самое чудовищное, самое смехотворное идолопоклонство, какое когда-либо

¹ Вольтер, Избранные произведения, стр. 438.

² Там же, стр. 623.

³ См. Вольтер, Мемуары и диалоги, т. II, стр. 112—113.

⁴ Там же, стр. 148.

позорило род человеческий?»¹ Блестящим разоблачением клерикального обмана является и жемчужина поэзии Вольтера «Орлеанская девственница», справедливо названная Пушкиным катехизисом остроумия.

С особенной непримиримостью выступает Вольтер против религиозных преследований и кровавого фанатизма церкви. «Священное писание» он называет ужасной повестью о злодеяниях. Всю историю церкви Вольтер рассматривает как длинную цепь притеснений и надувательств, грабежей и убийств. И все это коренится, по его глубокому убеждению, в самой *сущности* церкви.

Вольтер смело выступает в защиту жертв поповского мракобесия. Так, в 1762 г. он с новой силой обрушивается против церкви в связи с судебным процессом, предпринятым ею против гугенота Каласа. Этот человек был обвинен церковниками в убийстве своего сына, которому хотел якобы помешать перейти в католичество. В действительности сын Каласа покончил самоубийством. Церковные инквизиторы подвергли Каласа мучительным пыткам, дети его были заточены в монастырь. Возмущенный Вольтер развивает энергичное контрнаступление против церкви, добиваясь реабилитации Каласа. Он настаивает перед тулузским парламентом на опубликовании следственных материалов, мобилизует лучших адвокатов, рассылает гневные письма, публикует антиклерикальные сочинения. Спустя несколько лет он добивается пересмотра дела Каласа, его реабилитации и освобождения его семьи. Но Вольтер не успокаивается на достигнутом. В связи с преследованием церковниками семьи протестанта Сирвена он снова вступает в борьбу. И здесь он добивается победы: спустя десять лет после осуждения Сирвена реабилитируют.

Однако в своей острой борьбе против церкви и религии Вольтер все же не дошел до последовательного атеизма. Он остановился на деистических позициях. Отвергая господствующие религии, апеллирующие к откровению и чудесам, он признавал в то же время необходимость веры в бога как перводвигателя вселенной. В этом наглядно сказалась историческая и классовая ограниченность воззрений «фернейского патриарха». В этом вопросе Вольтер испытал большое влияние ньютоновской идеи бога как перводвигателя и влияние деизма Локка, Болингброка и др. Будучи удобной формой высвобождения от религиозных пут, деизм позволял вместе с тем оставаться в рамках компромисса. Это как раз отвечало интересам французской буржуазии, еще не достигшей своей полной идейно-политической зрелости, в первую очередь ее верхушечных слоев. Вольтер горячо борется против официальной религии и церкви как устоев старого порядка, тормозящих буржуазное развитие, но в то же время он видит в религии средство, содействующее «мирному» разрешению общественных противоречий, средство

¹ Вольтер, Мемуары и диалоги, т. II, стр. 107—108.

подчинения народа «просвещенному» меньшинству. Наиболее характерное для Вольтера доказательство бытия божия сводится к ссылке на «полезность» веры в бога как гарантии общественного «порядка». Вольтер категорически возражал против идеи Бейля о возможности существования общества, состоящего из атеистов. Если бы Бейлю довелось управлять несколькими сотнями крестьян, утверждал Вольтер, то и он заявил бы о бытии карающего и награждающего бога. Признание бытия бога Вольтер считал необходимым использовать в качестве орудия, помогающего держать массы в повиновении. Если бы бога и не было, заявлял Вольтер, его следовало бы изобрести. Так воинствующий антиклерикализм сочетается у буржуазного просветителя с провозглашением необходимости веры в бога.

Отсюда двоякая направленность полемики Вольтера по вопросам религии. Будучи непримиримо враждебен религиозному фанатизму, он возражает вместе с тем и против атеизма. Он специально выступает против «Системы природы» Гольбаха. Против атеизма направлена и большая статья Вольтера «История Дженни, или атеист и мудрец» (1775) и другие его работы. При этом, однако, Вольтер подчеркивал, что религиозный фанатизм в тысячу раз опаснее философского атеизма¹.

Для понимания особенностей деизма Вольтера важно уяснить его взгляд на отношение между богом и природой. Бог Вольтера не творит мира из ничего. Он является лишь перводвигателем и законодателем природы. Выполнив эту функцию, он не вмешивается более в жизнь природы и общества.

Вопрос о зле, о страданиях в мире был той пограничной межой, где отвлеченный деизм Вольтера сталкивался с его социальной философией. Проблема мирового зла, вопрос о том, как примирить наличие зла в мире с существованием бога, занимает большое место в философии Вольтера. На разных этапах своего развития Вольтер решал эту проблему по-разному. Вначале на его подходе к этому вопросу заметно сказывалось влияние английских деистов — Болингброка, Шефтсбери, поэта Попа (автора «Опыта о человеке») и Лейбница — сторонников оптимистической телеологии. Последняя сводилась к тому, что, в сущности, зла в мире не существует, ибо все отдельные страдания и беды растворяются во всемирной гармонии. Это была апология существующего, примирение с ним. Вольтер не мог оставаться на такой точке зрения. В середине 50-х годов XVIII в., под впечатлением лиссабонского землетрясения 1755 г., Вольтер приходит к открытому разрыву с телеологическим оптимизмом. В «Поэме о гибели Лиссабона» он пишет:

О вы, чей разум лжет: *все благо* в жизни сей,
Спешите созерцать ужасные руины...
Посмеете ль сказать: так повелел закон, —

¹ См. Вольтер, Избранные сочинения, кн. I, 1914, стр. 24.

Ему сам бог, благой и вольный, подчинен?..
 Иль, скажете, не мог наш двигатель извечный,
 Все зная, все творя по воле безупречной,
 Нас вовсе не ввергать в печальные края?
 Вулканов не важечь, под почвой смерть тая?
 Иль власти у него на это не достало?
 Иль к немощи людской в нем состраданья мало?
 Иль мастер не имел орудий под рукой,
 Чтоб выполнить в веках свой замысел любой ¹.

«Поэма о гибели Лиссабона» являлась значительным шагом вперед в духовном развитии Вольтера. Новая позиция была прочно закреплена в повести Вольтера «Кандид или оптимизм» (1759) — одном из его лучших литературно-философских произведений. Блестящий сатирический талант писателя, его тонкое остроумие и разящий сарказм, его философский *здравый смысл* сказались здесь с особенной яркостью и силой. «Кандид» — злой памфлет против теории предустановленной гармонии, меткая пародия на лейбнице-вольфовское направление в философии. Но, признавая обилие страданий и зла в мире, Вольтер не впадает в беспросветный пессимизм. Средство улучшения жизни он видит в созидательной деятельности. Недаром история странствований Кандида заканчивается бодрым призывом возделывать сад, т. е. трудиться во имя общественного прогресса.

Естественно, что «Кандид» пришелся не по вкусу церкви, и повесть была публично сожжена мракобесами.

Однако объяснить, как сочетается наличие зла в мире с признанием бытия бога, Вольтер не мог. Устранение этого «противоречия» требовало перехода от деизма к атеизму. Но Вольтер не стал на этот путь.

Деизм Вольтера, таким образом, очень своеобразен. Он глубоко рассудочен, проникнут едким скептицизмом.

Учителями Вольтера в области философии были Локк, Ньютон и в известной мере Бэкон.

Кроме того, следует отметить влияние на него скептицизма Бейля и воззрений английских деистов XVIII в.

Средневековую философию Вольтер называет жалкой и относится к ней с презрением. Он не только непримиримый враг схоластики, но и решительный противник метафизики XVII в. — Декарта, Лейбница, Мальбранша. В противовес им он высоко ставит английскую философию. Значение философии Бэкона Вольтер видит прежде всего в том, что Бэкон способствовал разоблачению схоластики и указал философии путь, ведущий к познанию природы. «Новый Органон» Бэкона — это, по словам Вольтера, леса, послужившие для построения современной философии. Бэкона он считает родоначальником опытной науки, а в Ньютоне видит одного из ее столпов. В Ньютоне Вольтера особенно привлекает недоверие к мета-

¹ Вольтер, Избранные произведения, стр. 422—423.

физике, стремление к точному исследованию фактов, индуктивизм. «О, философ! — провозглашает Вольтер, — физические опыты, добросовестно проверенные, искусства, ремесла — вот истинная философия». Индукцию Вольтер явно предпочитает дедукции, анализ — синтезу. «Я не могу сделать ничего другого, — пишет он, — как только прибегнуть к анализу, который есть палка, данная природой слепому; я исследую все, часть за частью, и тогда увижу, смогу ли я потом судить о целом». С ньютоновских и локковских позиций он выступает против картезианского учения о душе, против врожденных идей, против провозглашения животных простыми машинами. Теории вихрей Декарта он противопоставляет учение Ньютона о тяготении. Признавая за Декартом значение великого геометра и оригинального мыслителя, Вольтер упрекает его в том, что, открыв заблуждения древних, он заменил их собственными и, увлекшись духом системы, превратил философию в роман. Сочинения Ньютона сильно способствовали привлечению интереса Вольтера к естествознанию. Вольтер много сделал для популяризации учения Ньютона во Франции¹.

Еще большее влияние на Вольтера, в особенности на его теоретико-познавательные взгляды, оказал Локк.

Вслед за Локком Вольтер горячо восставал против признания врожденных идей. Врожденного знания не существует, как не существует дерева, которое выходило бы из-под земли, будучи уже увенчано листьями и плодами². Исходным пунктом познания являются ощущения. Отрицая, что туманному термину «душа» соответствует какая-то особая субстанция, Вольтер подчеркивал, что душа — не более как отвлеченное понятие, означающее мыслительную способность человека, его ум. Отвергая субстанциальность души, он склонялся вместе с тем и к отрицанию догмата о ее бессмертии. Но что же лежит в основе мышления? Вольтер не допускал возможности естественного, происходящего в силу развития самой материи, возникновения сознания. Он занял половинчатую позицию, полагая, что способность чувствовать и мыслить присуща материи, но дарована ей богом.

Характерная черта гносеологии Вольтера — сомнение в достоверности философского познания. Философия, полагал он, не дает людям объяснения сущности вещей. Одну из своих работ он так и назвал: «Невежественный философ, или вопросы человека, который ничего не знает». Я не знаю, что представляет собой материя, хотя и видел ее, говорит Вольтер, я не знаю, что такое свет, хотя могу разложить его при помощи призмы, и т. д. «Я ничего не

¹ Однако пиетет к Ньютону не мешает Вольтеру относиться критически к некоторым из его высказываний. Так, возражая в «Философском словаре» против ньютоновского объяснения пространства, Вольтер пишет, что толкование пространства как чувствилища (*sensorium*) бога столь же непонятно, как и толкование «Апокалипсиса».

² См. Вольтер, Избранные сочинения, кн. I, стр. 68.

утверждаю», — говорит он в другом месте. Вольтер не отрицал того, что объективная реальность является источником наших ощущений. Он признавал существование природы вне человека, хотя и отказывался объяснить ее сущность. В этом сказалось не только скептическое отношение мыслителя к достигнутому уровню знания, но вместе с тем и непонимание им единства сущности и свойств, истины относительной и абсолютной. Колебания, неуверенность при решении ряда вопросов проистекают у Вольтера из половинчатости, непоследовательности его философских позиций, из его деизма. Однако своим острием его «скептицизм» направлен, главным образом, против метафизики XVII в. Вольтеру претит мнимое, схоластическое всезнание, пренебрегающее фактами. Скепсис Вольтера — это прежде всего выражение недоверия к официальной философии его времени.

В своих ранних работах Вольтер выступает сторонником признания свободы воли. Однако позже индетерминистская, хотя и связанная с оговорками, точка зрения перестает его удовлетворять. Ярким свидетельством этой неудовлетворенности является его письмо к Гельвецию от 11 сентября 1738 г. Вольтер еще пытается здесь оправдывать принцип свободы воли, причем для подкрепления этого он прибегает к тому самому утилитарному «доказательству», которым он уже пользовался, говоря о бытии божием. «Признаюсь вам в этом, — пишет Вольтер Гельвецию, — что долгое время блуждал я в этом лабиринте, тысячу раз обрывалась моя путеводная нить, но все-таки я возвращаюсь к тому, что благо общества требует того, чтобы человек считал себя свободным... Я начинаю, любезный друг, более ценить жизненное счастье, чем истину... Отчего же не предположить, что верховное существо, даровавшее мне непостижимую способность разума, могло дать мне и немножко свободы... Однако это похоже на доводы старых баб».

Под влиянием Локка и Ньютона Вольтер переходит от индетерминизма к детерминизму. Уже в «Началах ньютоновой философии» он утверждает, что человеческая воля, как и все в природе, причинно обусловлена. В последующих работах — в трактате о «Невежественном философе» и др. — он окончательно порывает с признанием свободы воли. Было бы странно, пишет он, если бы вся вселенная подчинялась своим законам и лишь одно маленькое животное — человек — могло действовать вопреки им. В действительности быть свободным значит мочь делать то, что мы хотим. Но нельзя хотеть без причины. «Быть свободным — это делать, что хочешь, а не хотеть, чего хочешь», — читаем мы в диалоге «Брамин и иезуит о необходимости и связи вещей» (1757)¹. Человек, по Вольтеру, — одно из звеньев в цепи всеобщей связи вещей. «Шар, передающий толчок другому шару, — пишет Вольтер, — охот-

¹ Вольтер, Мемуары и памфлеты, стр. 112.

ничья собака, необходимо и свободно бегущая за оленем; олень, так же необходимо и добровольно перепрыгивающий через огромный овраг; лань, производящая другую лань, которая опять произведет на свет новую лань, — все это не более необходимо предопределено, чем мы — во всем, что мы делаем... Всякое настоящее событие рождено прошедшим и в свою очередь рождает будущее»¹. Учение Вольтера о необходимости метафизично и фаталистично. Вольтер не видит перехода от необходимости к свободе и отрывает случайность от необходимости.

Но детерминизм Вольтера нельзя отождествлять с детерминизмом материалистов XVIII в. Он вдвойне фаталистичен, так как вольтеровское понимание всеобщей связи и причинности неотделимо от его деизма и основанного на нем учения о мировом порядке. Несмотря на это, переход от признания свободы воли к детерминизму был важным шагом вперед в философской эволюции Вольтера.

Признание причинной обусловленности человеческих поступков не означало, конечно, их оправдания, отказа от их нравственной оценки. Напротив, значение моральной санкции всемерно подчеркивалось Вольтером.

Этика Вольтера тесно связана с политикой, с борьбой против феодально-абсолютистского строя.

Борясь против теории врожденных идей вообще, Вольтер отрицает и врожденные нравственные идеи. Свои понятия о правде и лжи, справедливости и несправедливости, полагает он, люди почерпают из опыта. Критерием нравственных поступков является их соответствие общественному благу, их полезность для общества². Принцип общественной пользы — лейтмотив вольтеровской этики.

Добро и зло, добродетель и порок, утверждает он, подобно теплу, холоду, сладости, горечи, существуют не сами по себе, а лишь по отношению к людям³. Более того, то, что именуется добродетелью в одном месте, может рассматриваться как порок — в другом⁴. Признание относительности нравственных норм, как ее понимает Вольтер, — это отнюдь не этический релятивизм. Учение об относительности нравственных норм, как и провозглашение общественной пользы критерием морали направлены были прежде всего против освященной церковью феодальной морали.

Аналогична и эстетическая концепция Вольтера. Понимание искусства, согласно Вольтеру, различно в разные эпохи и у разных народов. «В искусствах, всецело зависящих от воображения, — пишет Вольтер, — происходит столько же революций, как и в государствах: они изменяются на тысячу ладов»⁵. Подобно тому как в своей этике Вольтер подчеркивал посюстороннее, земное про-

¹ Вольтер, Избранные страницы, 1913, стр. 17.

² См. там же, стр. 80—81.

³ См. там же, стр. 82.

⁴ См. там же, стр. 80.

⁵ Там же, стр. 166—167.

исхождение понятий о добре и зле, так и в вопросах эстетики он отмечал, что характер эстетических суждений изменяется в зависимости от того, кто их высказывает. В противоположность тем философам, которые основой прекрасного объявляли некий сверхъестественный идеальный прообраз, абсолютизм, Вольтер полагал, что понятие прекрасного весьма относительно. Если спросить у жабы, писал он, что представляет собой красота, то она ответит, что воплощением красоты является другая жаба.

Признание Вольтером относительности этических и эстетических оценок способствовало разоблачению мнимой незыблемости, абсолютности отживших реакционных норм дворянской этики и эстетики. Вместе с тем это признание свидетельствует о наличии у Вольтера элементов историзма, подхода к пониманию конкретности истины. Наконец, — и это было особенно ценно в этике и эстетике Вольтера — он стремился сорвать с них покров сверхъестественности, потустороннего происхождения. В этике он ставил себе задачей раскрыть земное, человеческое, социальное существо морали. В его эстетике начинала пробивать себе дорогу реалистическая струя. Разумеется, и эстетика Вольтера, подобно другим сторонам его мировоззрения, далеко не свободна от противоречий. Хотя в своей драматургической практике Вольтер выступал как продолжатель традиций классической трагедии Корнеля и Расина и произведения их были в его глазах высочайшими образцами искусства, но уже сам по себе факт признания относительности эстетических норм противоречил канонам классицизма. Несмотря на неприязнь Вольтера к шекспировскому реализму и упреки Шекспиру в отсутствии художественного вкуса, нельзя не заметить влияния трагедий Шекспира на Вольтера-драматурга. Реалистическая тенденция сказалась в расширении сюжетного диапазона трагедий, в привлечении материала из отечественной истории. Все это было шагом вперед на пути к реалистическому искусству.

Несравненно ярче, чем в драматургии, реалистическая тенденция проявляется в повестях и рассказах Вольтера, многие из которых и доныне остаются шедеврами художественной прозы.

Вольтер не осуществил перехода от классицизма к реализму, как не перешел он и от деизма к атеизму. Но все его мировоззрение и деятельность в целом немало способствовали подготовке этого перехода. Не случайно «Храм вкуса» — этот своеобразный эстетический кодекс Вольтера — заканчивается подчеркиванием того, что ложный вкус — порождение искусственности, между тем как матерью истинного вкуса является сама природа¹.

Блестящий антиклерикальный публицист, борец против феодально-абсолютистской тирании, философ и драматург, Вольтер был и крупным историком — автором «Истории Российской империи при Петре Великом», «Истории Карла XII», «Века Людовика XIV»,

¹ См. *Вольтер, Избранные произведения*, стр. 600.

«Краткой истории века Людовика XV», «Философии истории», «Опыта о нравах и духе народов». Идеализм Вольтера в особенности сказался в его понимании истории. Главной движущей силой истории он считал идеи. Борьба разума с неразумием и просвещения с невежеством и фанатизмом — таково, по Вольтеру, содержание исторического прогресса. Свою историческую концепцию Вольтер противопоставлял клерикальным историкам, видевшим во вмешательстве «провидения» основу истории. Вольтер настаивал на необходимости критического отношения к историческим источникам и на внимательном исследовании фактов. Он считал обязательным изгнание из исторических исследований всего легендарного, сверхъестественного. История, по мысли Вольтера, отнюдь не должна сводиться к описанию войн и жизни монархов. В ее поле зрения должны стоять и технический прогресс, и науки, и искусства. Шлюз канала, соединяющего между собой моря, или картина Пуссена, пишет Вольтер, замечательная трагедия или открытие неведомой прежде истины, в тысячу раз ценнее всевозможных придворных хроник. «Фернейского патриарха» занимают такие вопросы, как рост народонаселения, торговля, состояние ремесл, динамика государственного дохода, соотношение между числом монахов и землевладельцев в стране и т. п. Необходимость разработки всех этих вопросов настоятельно выдвигалась развитием буржуазии, ростом ее экономического могущества.

Вольтер считает необходимым расширить рамки писанной истории и в географическом отношении, включив в число объектов, подлежащих исследованию, наряду с Европой, и другие части света.

Выдающаяся заслуга Вольтера состоит в том, что он один из первых выдвинул проблему создания *истории культуры*. Ему же принадлежит приоритет в формулировке понятия *философии истории*.

Один из ярчайших представителей Просвещения, Вольтер был, однако, ограничен рамками своего времени.

Ограниченность общественно-политических взглядов Вольтера с особенной силой сказалась в полемике с Ж.-Ж. Руссо. И Вольтер и Руссо — выдающиеся деятели французского Просвещения, но в то же время они и антиподы, представители крайних полюсов этого движения. Вольтер — идеолог крупной буржуазии, Руссо — идеолог мелкобуржуазной демократии. Вольтер, борясь против феодализма и тирании, сам еще связан с абсолютистским строем и ориентируется на «просвещенную» монархию. Социальное неравенство он считает вечным законом жизни и воспекает буржуазную цивилизацию. В своих замечаниях на полях трактата Руссо «О причинах неравенства» он называет пропагандируемые Руссо идеи социального равенства философией оборванца, желающего, чтобы бедные ограбили богатых. Различие классовых основ идеологии обоих деятелей Просвещения сказывается здесь со всей очевидностью.

«Вольтер и Руссо, — замечает Герцен, — почти современники,

а какое расстояние делит их! Вольтер еще борется с невежеством за цивилизацию, — Руссо клеймит уже позором самую эту искусственную цивилизацию. Вольтер — дворянин старого века, открывающий двери из раздушенной залы рококо в новый век; он в галунах, он придворный; он раз был на большом выходе и, когда Людовик XV проходил, церемониймейстер назвал по имени Франсуа-Мари-Аруэта; по другую сторону двери стоит плебей Руссо, и в нем ничего уж нет *du bon vieux temps* (от доброго старого времени. — *Ред.*). Едкие шутки Вольтера напоминают герцога Сен-Симона и герцога Ришелье; остроумие Руссо ничего не напоминает, а предсказывает остроты Комитета общественного благосостояния¹.

Глава III

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Социально-экономическое развитие передовых европейских государств в XVIII в. обусловило одновременно с развитием естественных и точных наук прогресс в понимании общественных процессов. Делаются попытки не только понять движущие силы истории и законы, управляющие общественными событиями, но на основании этого понимания создаются планы общественных и политических реформ, планы устройства общества на новых, «естественных» и «разумных» началах.

Особенности политической науки XVIII в. отчетливо выступают в учении виднейшего французского правоведа, социолога и политического мыслителя *Шарля Луи Монтескье* (1689—1755).

Автор знаменитого труда «Дух законов», Монтескье сыграл в развитии социально-политической науки во Франции выдающуюся роль. Он родился пятью годами раньше Вольтера, в старинной гасконской дворянской семье де-Секонда и получил образование в Оратории, где изучал классическую литературу, оказавшую большое влияние на развитие его исторического и политического мировоззрения. Вскоре после выхода из Оратории он получил по наследству от своего дяди должность советника бордоского парламента (1714), а затем — должность президента парламента и титул графа де-Монтескье. На этом посту он имел возможность хорошо ознакомиться с практикой высших судебных учреждений своего времени, оценить их общественное значение и уяснить их недостатки. Служебная деятельность мало интересовала и даже тяготила Монтескье. В 1726 г. он отказался от своей должности, усердно занялся литературной работой и изучением естественных наук — анатомии, ботаники и физики, а затем истории и юриспруденции.

Первым серьезным литературным произведением Монтескье были «*Lettres persanes*» («Персидские письма», Амстердам, 1721),

¹ Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. IV, 1915, стр. 180.

злая сатира на политический режим, на быт и нравы высшего общества Франции и в то же время косвенный призыв к реформам и устройству государства на новых, «гражданских» началах. Остроумная эпистолярная форма сатиры, послужившая впоследствии образцом для многих произведений этого направления, позволила Монтескье бросить в лицо правящим кругам Франции несколько хлестких и уничтожающих насмешек. Знатный перс, путешествующий по Европе, в своем письме к другому персу называет, напри-



Монтескье

мер, французского короля самым могущественным государем на свете, потому что он властвует даже над умами своих подданных, заставляя их думать все, что ему угодно. В другом письме можно встретить замечание, что в Европе «страсти государей, долготерпение народов и лесть сочинителей» извратили основные принципы государственного права. «Теперь это право не что иное, как наука, которая учит государей нарушать правосудие без ущерба своим интересам». Перс приходит к заключению: «Неограниченная власть наших высоких султанов, которая не руководится никакими посторонними соображениями, порождает не более чудовищ, чем это недостойное искусство, которое стремится извратить справедливость, хотя она должна быть непреклонной»¹.

¹ Монтескье, *Lettres persanes*, I, LXXXVIII, XCIV.

Приравнивая французскую монархию к восточной деспотии, Монтескье высказывает республиканские идеи.

В «*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*» («Рассуждение о причинах величия и упадка римлян»), написанном уже вполне зрелым ученым (1734), Монтескье ищет основные причины исторических перемен и проводит мысль, что главными причинами величия Рима являлись *гражданский дух* и *любовь к свободе*, которыми были проникнуты римляне, а причину упадка Рима он видит в утрате римлянами этих качеств.

В 1728 г. Монтескье, уже имеющий звание члена французской Академии, отправляется в путешествие по Европе. Он посещает почти все передовые страны, изучает их политический и общественный строй и наблюдает их быт и нравы. «Из всех стран всего полезнее посетить Англию», — делает он вывод.

Так же как и Вольтера, Англия привлекала Монтескье своей веротерпимостью и буржуазной политической свободой.

Свое отношение к Англии Монтескье высказал в своем главном сочинении—«*L'esprit des lois*» («Дух законов», Женева, 1748)—результате усидчивого двадцатилетнего труда. В этом монументальном произведении дается полное и ясное изложение исторической и социологической концепции Монтескье. С одной стороны, оно представляет стройный свод юридических понятий своего времени, с другой стороны, — глубокомысленное исследование происхождения и функций общественных и политических учреждений и программу реформ, в которых нуждалась Европа XVIII в. для своего дальнейшего хозяйственного, политического и культурного прогресса. Монтескье выступает в «Духе законов» как идеолог буржуазных верхов Франции, умеренно оппозиционных по отношению к абсолютизму, но, как и все выдающиеся мыслители, он временами далеко выходит за пределы узко классовых и специфических французских интересов. Этим объясняется необычайная популярность его труда среди передовых людей Европы.

«Законы в самом широком значении этого слова, — пишет Монтескье, — есть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей»¹. В этом смысле, согласно Монтескье, все существа — бог, человек, природа — имеют свои особые законы. Далее Монтескье пытается уточнить это определение идеалистическим положением: «Закон вообще есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли, а политические и гражданские законы каждой нации должны быть частными случаями приложения этого человеческого разума». Признавая существование «первопричины» мира, «первичного разума», бога, Монтескье подводит под понятие закона «отношения, существующие между ним (богом) и разными существами, и взаимные отношения этих существ». Для его идеалистической позиции особенно характерно положение:

¹ Монтескье, *L'esprit des lois*, l. I, ch. 1.

«Отношения справедливости следует признать предшествующими положительному закону, который их только утверждает». Как радиусы круга существуют в идее круга прежде, чем круг начерчен, так и законы как выражения идеи справедливости существуют в идее справедливости прежде, чем они стали положительными законами. Таким образом, закон в определении Монтескье есть создание разума, а не продукт исторического развития, возникший в определенных общественных условиях и, следовательно, имеющий лишь относительное, историческое значение.

Хотя Монтескье разделяет все законы на естественные — неизменные, созданные высшим разумом — и на общественные — несовершенные и изменчивые, — но несовершенство и изменчивость их он ставит исключительно в зависимость от разума законодателя.

Определение права вытекает у Монтескье из приведенных определений закона: право есть совокупность законов, определяющих какие-либо человеческие отношения одного рода. Отсюда — подразделение права на международное (отношение наций друг к другу), политическое (отношение правителей к управляемым) и гражданское (отношение граждан друг к другу).

Законодатель, согласно Монтескье, не может поступать по своему произволу. Он должен учитывать всевозможные условия, при которых складывалась историческая жизнь народа, и сообразно им устанавливать наиболее мудрые законы. К этим условиям прежде всего относится природа страны, величина территории, занимаемой народом, принятая им правительственная система, религия, его быт и нравы. Отношение законов ко всем этим условиям и составляет *дух законов*. Монтескье ставит перед собой задачу проследить на конкретных исторических примерах зависимость законов от условий, в которых они издаются и принимаются народами, указать законодателям на эту зависимость, чтобы они могли издать законы, «дух» которых соответствовал бы наиболее совершенным образцам государственного строя.

Все существующие формы правления Монтескье разделял на три вида: *республику*, *монархию* и *деспотию*. Первая называется *демократией*, если власть принадлежит в ней всему народу, и *аристократией*, если власть принадлежит части народа. При монархическом правлении власть принадлежит одному человеку и основывается на законах, установленных монархом. При деспотическом правлении она основывается на произволе правителя.

Рассматривая условия, при которых возникает та или иная форма правления, Монтескье устанавливает тесную зависимость ее от природных условий страны.

Прежде всего он резко противопоставляет друг другу северные и южные народы, определяя противоположность их характера резким различием *климатических условий*, в которых они живут. Народы севера, по Монтескье, энергичны, воинственны, храбры, выносливы, свободолюбивы. Народы, населяющие южные страны,

напротив, ленивы, робки, изнежены, покорны и порочны. В подтверждение своих характеристик Монтескье приводит ряд физиологических наблюдений. Климат, по его мнению, оказывает огромное влияние на чувства, воображение и ум, а следовательно, на нравы, быт, религию и законы народов. Таким путем Монтескье устанавливает прямую причинную зависимость индусского учения о нирване от жаркого климата Индии, расслабляющего умственные способности и вызывающего желание покоя, небытия. Таким же образом он связывает с климатом многоженство, монашество. Распространение рабства преимущественно в жарких странах Монтескье объясняет тем, что у южных народов жара настолько обессиливает тело и расслабляет дух, что они могут трудиться лишь под страхом наказания¹. Специальная глава посвящена влиянию, оказываемому английским климатом, и здесь читатель прочтет такие строки: «У такой нации, у которой болезнь, обусловленная климатом (сплин. — *Ред.*), до того расстраивает душу, что люди получают отвращение ко всему, даже к самой жизни, правительство ... должно быть устроено так, чтобы они не могли приписывать какому-либо одному человеку причины своих бедствий, чтобы человечеством управляли более законы, чем люди»². «Счастлив климат, производящий простоту нравов и законов!» — восклицает Монтескье в заключение.

Монтескье устанавливает связь между почвой и политическим устройством народов. «Сельские жители, — пишет он, — составляющие главнейшую часть народа, не много ревнуют к своей свободе... они слишком заняты и обременены своими частными делами... Таким образом, управление одного лица чаще бывает в землях плодородных, а управление многих — в землях бесплодных... Бесплодные почвы в Аттике основали народное правление, а плодородные ее в Лакедемоне учредило аристократическое правление, более близкое к правлению одного лица»³.

Монтескье ставит государственное устройство в непосредственную зависимость и от *размера территории*, занимаемой народом. Для очень обширных держав, по его мнению, наиболее удобной является деспотия, для менее обширных — монархия, а для мелких — демократия. Эти выводы он обосновывает многочисленными историческими примерами.

Природные факторы и производные от них: религия, форма правления, нравы, обычай и пр. — определяют собой «дух народа», которому должен следовать законодатель. «Кто вздумал бы из народа веселого от природы, — заключает Монтескье, — сделать педанта... тот ничего не добился бы для его... благосостояния»⁴.

При всей своей наивности и произвольности концепция Мон-

¹ См. Монтескье, *L'esprit des lois*, I. XV, ch. 7; I. XVII, ch. 2.

² Там же, I. XIV, ch. 13.

³ Там же, I. XVIII, ch. 4.

⁴ Там же, I. XIX, ch. 5.

теские, несомненно, явилась шагом вперед в развитии исторической мысли. Монтескье не понимал, в чем состоит действительная основа и движущая сила исторического развития, но самая его постановка вопроса о социальной закономерности и ее движущих силах была весьма плодотворна. Из сферы чистого умозрения, а тем более из сферы теологии, рассмотрение социальных явлений переносилось в область конкретного исследования исторических фактов, взаимосвязей и взаимозависимостей, на отыскание закономерностей общественной жизни. В этом отношении Монтескье продолжал и развивал линию, намеченную Вико.

Введение лучших законов требует предварительной подготовки умов. Подготовка заключается в соответствующем воспитании. Мудрый воспитатель привьет народу качества, необходимые для того или иного образа правления: *добродетель* — народу, которому наиболее подходит демократия, *умеренность* — при аристократии, *честь* — при монархии.

Вопрос о том, какую форму правления считать наиболее совершенной, решается, таким образом, в зависимости от конкретных условий. Нельзя, однако, не заметить, что симпатии самого Монтескье склонялись к представительной системе управления и более к республике, чем к монархии.

«Народ, — пишет Монтескье, — удивительно умеет выбирать тех, кому он должен доверить какую-либо часть своей власти»¹. «Наилучшая аристократия есть та, где часть народа, не участвующая в правлении, настолько малочисленна... что не представляет для господствующей части никаких выгод к угнетению ее... Чем более аристократия будет походить на демократию, тем она совершеннее; по мере сближения с монархией она становится менее совершенной»².

Склонный к идеализации древних народов, Монтескье более всего идеализирует античные республики. Брута он превозносит за убийство Цезаря — узурпатора и похитителя свободы римских граждан. Восхищаясь римлянами, Монтескье говорит, что они «вполне следовали тому духу, который я почитаю свойственным природе республики»³.

Конституционно-монархическое правление Монтескье предпочитает деспотическому⁴. Английскую конституцию он превозносит потому, что целью ее является *политическая свобода*⁵.

«Политическая свобода гражданина, — читаем мы у него, — есть спокойствие духа, проистекающее из уверенности в своей безопасности. А для того, чтобы приобрести эту свободу, правление должно быть учреждено так, чтобы один гражданин не боялся

¹ Монтескье, *L'esprit des lois*, I. II, ch. 2.

² Там же, ch. 3.

³ Там же, I. VI, ch. 12.

⁴ См. там же, I. V, ch. 11.

⁵ См. там же, I. XI, ch. 7.

другого»¹. Этой свободы нет, когда одно лицо или сословие пользуется и законодательной и исполнительной властью: благодаря этому правительство может насильственным путем устанавливать законы. Этой свободы нет, когда судебная власть соединяется с законодательной: судья, являющийся одновременно и законодателем, может выносить произвольные решения. Необходимым условием политической свободы Монтескье считает строгое *разделение властей* — законодательной, исполнительной и судебной.

Монтескье, ссылаясь на «Трактат о правительстве» Локка и идеализируя реальное государственное устройство Англии, приводит в качестве образца такого разделения властей Англию.

Значительный интерес представляют мысли Монтескье об отношении церкви и государства. Он не возражает против того, чтобы духовенство, как и дворянство, было «посредствующим» звеном между монархом и народом, но при этом делает характерное добавление, что такая преграда для деспотизма хороша тогда, когда нет другой. «Так как деспотизм причиняет человеческому роду величайшие несчастья, то и само зло, ограничивающее его, есть добро»². Монтескье отлично понимал «зло», которое причиняет церковь как политическая сила, но из осторожности высказывал лишь пожелание «раз навсегда определить права духовенства» и выяснить, «даны ли они ему, составляют ли они часть государственных законов, имеют ли они общие отношения ко всему и должны ли быть взаимными условия между двух властей, признанных независимыми»³.

Полемизируя с Бейлем, утверждавшим, что лучше быть атеистом, чем идолопоклонником, Монтескье рассматривает, однако, все религии «только в отношении к тому благу, которое они могут приносить в гражданской жизни, не касаясь небесного или земного их происхождения»⁴. Он связывает религии с формами правления, которые наиболее им соответствуют, и, таким образом, подчеркивает их относительность и отрицает абсолютную значимость какой бы то ни было религии.

В противоположность Вольтеру Монтескье не считает религию простым заблуждением, обманом, но признает за ней известную положительную, организующую роль. Рассматривая отношение церкви к гражданскому обществу, Монтескье высказывается против обогащения церкви и увеличения монастырей, за частичную секуляризацию церковных владений, за веротерпимость, если различие вероисповеданий не вызывает в государстве смут, и за отделение религиозных законов от гражданских, словом, за *отделение церкви от государства*.

¹ Монтескье, *L'esprit des lois*, l. XI, ch. 7.

² Там же, l. XI, ch. 4.

³ Там же.

⁴ Там же, l. XXIV, ch. 1.

Монтескье замечателен не только как политический мыслитель, теоретик буржуазного государства XVIII в., но и как крупный экономист, один из основоположников меркантилистской теории денег. В центре его экономических интересов — хозяйственные реформы, которых настоятельно требовала Франция накануне буржуазной революции.

Монтескье как исторический исследователь делает шаг вперед от абстрактного подхода к обществу к пониманию конкретных условий общественной жизни. В своих исторических экскурсах он замечает, что человеческое общество развивается, что различные стороны и ступени исторического процесса причинно связаны между собой, составляя единое целое.

Но Монтескье — сын своего века и класса. Его законодатели — не люди, деятельность которых всецело определена общественно-историческими условиями, а выразители, хотя бы и ограниченные, идеи разума, претворяющие в общественное бытие вечную и неизменную справедливость. В работах Монтескье не раз встречаются эти законодатели, учреждающие государства, организующие жизнь народов или ввергающие их своими ошибками в бедствия. Он всецело стоит здесь, пользуясь выражением Маркса, на точке зрения «юридических иллюзий» и «...видит не в законе продукт материальных отношений производства, а, наоборот, в отношениях производства продукт закона»¹. В этом суть идеалистической ограниченности его понимания исторического процесса.

Монтескье в своей общественно-политической системе выразил прогрессивные идеи французской дореволюционной буржуазии. Однако он был лишь кабинетным ученым. Роль реформаторов-практиков берут на себя другие его современники.

Влиятельнейшим из них был *Анн Робер Тюрго* (1727—1781), виднейший политический деятель времен Людовика XV и Людовика XVI и вместе с тем один из ярких представителей буржуазно-революционного Просвещения.

В лице Тюрго социологическая теория французского Просвещения сделала попытку осуществления на практике в рамках господствовавшего государственного режима. Попытка эта потерпела неизбежный крах.

Обладая разносторонними интересами и знаниями, недюжинной энергией и горячей верой в свое дело, Тюрго в пылу своей реформаторской деятельности сперва на должности интенданта провинции Лимузена (1761), затем на посту морского министра и, наконец, генерального контролера финансов Франции (1774) неутомимо пишет на разнообразные общественно-политические, экономические и философские темы, накладывая на все, к чему бы он ни прикоснулся, печать своего глубокого и ясного ума.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 677, примечание.

Как теоретик он примыкает к позиции передовых мыслителей своего времени — материалистов Дидро, Гольбаха и Гельвеция. В своих критических замечаниях по поводу теории Мопертюи о происхождении языка Тюрго защищает сенсуалистическую позицию на материалистической основе¹. В письмах к аббату Сисэ он выступает с критикой спиритуализма Беркли, опровергая представление о пространстве как «вторичном качестве» тел и аргументируя в пользу субстанциальности материи. «Если тела не существуют, то физика уничтожается», — пишет Тюрго и на примерах физики и физиологии показывает «смехотворность» формулы Беркли: *esse — percipi*.

Материалистическую позицию занимает он и в статье «Существование», написанной для «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.

Главное значение Тюрго как теоретика заключается в его философско-исторических и экономических исследованиях. В 1750 г. Тюрго произнес в Сорбонне торжественную речь на тему о непрерывном прогрессе человеческого разума, усовершенствовании искусств и наук, улучшении человеческих нравов и учреждений; он восхищался успехами культуры и открывал перед слушателями картину великого будущего, утопающего в лучах разума и свободы. Эта речь была первым наброском его труда «Рассуждение о всеобщей истории».

Формулируя задачи исторического исследования, Тюрго говорит, что история «должна вскрыть влияние общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей и отношение всего этого к организации самого человека... показать пружины и механизм моральных причин на их следствиях»². Но идеалистическое понимание истории не позволяет ему справиться с этой сложной и грандиозной задачей. В «Рассуждении» Тюрго развитие хозяйственных и общественных отношений, прогресс науки и техники выступают как моменты постепенного просветления разума. В развитии человеческого общества Тюрго видел действие особых законов, вытекающих из человеческой воли. Хотя он и признает значение географических и физических факторов в истории, однако в вопросе о влиянии климатических условий на человечество обнаруживает больше осмотрительности и вдумчивости, чем Монтескье. Вопреки общему идеалистическому подходу к истории Тюрго высказывает отдельные догадки материалистического характера.

Так, например, касаясь развития искусств, Тюрго говорит, что они «много зависят от различного состояния людей — охотничьего, пастушеского и земледельческого. В последнем состоянии люди, имея возможность образовать многочисленное население и более

¹ См. Тюрго, Философские размышления о происхождении языков и о значении слов. Избранные философские произведения, Соцэкгиз, 1937.

² Тюрго, Рассуждение о всеобщей истории. Избранные философские произведения, стр. 78.

нуждаясь для ведения хозяйства в положительных знаниях, должны были неминуемо делать гораздо большие успехи».

В отличие от многих современников Тюрго в своих представлениях о происхождении государства был далек от идиллии «общественного договора». Он считал, что «первоначальные формы правления были продуктами войн». «Не нужно думать, — добавляет он, — что люди когда-либо добровольно поставили бы над собой *господина*, но они часто соглашались подчиняться *начальнику*»¹.

Своими оптимистическими воззрениями на историю, как на борьбу разума и свободы с мраком невежества и угнетением, Тюрго раскрывает перед современниками «широкий горизонт» будущего, как он выражается в «Рассуждении о всеобщей истории».

Тюрго является значительной фигурой как представитель физиократической школы экономистов.

Физиократическая школа отвергла учение меркантилистов о возникновении прибавочной стоимости, или, как ее тогда называли, «чистого продукта» (*produit net*), в сфере обращения товаров и перенесла ее возникновение в сферу производства. Но производством, дающим этот «чистый продукт», большинство физиократов считало только сельское хозяйство. Исходя из этого, физиократы требовали поощрительных мер для земледелия, отмены всех стеснений в торговле продуктами сельского хозяйства и уничтожения государственных монополий.

В своей книге «Размышления об образовании и распределении богатств»² Тюрго указывает, что источником богатств является не только земля, сельское хозяйство, но и промышленность. Маркс отмечает провидательность Тюрго в вопросе о происхождении «чистого продукта». В учении Тюрго впервые выступает также понятие класса, основанное на отношении к производству.

На своем государственном посту Тюрго долго и безуспешно боролся за свои принципы, пытаясь преодолеть феодально-дворянскую политику правительства. Вся его теоретическая и практическая деятельность была, по словам Маркса, «выражением нового капиталистического общества, пробивающего себе дорогу в рамках феодализма».

Значительно радикальнее Тюрго был его ученик Кондорсэ.

Жан Антуан Кондорсэ (1743—1794), как и Тюрго, был видным политическим деятелем и в последние годы жизни играл значительную роль в революционных событиях. Кондорсэ происходил из старинной дворянской семьи. Вопреки желанию родственников он отказался от военной карьеры, предпочитая ей занятие науками. В 1765—1767 гг. Кондорсэ написал две математические работы, объединенные под названием «*Essais d'analyse*» («Опыты

¹ Тюрго, Рассуждение о всеобщей истории, стр. 85.

² Тюрго, *Réflexions sur la formation et distribution des richesses*, Paris 1766.

анализа»), доставившие ему место в Академии наук. Стремясь к литературным занятиям, он составил ряд биографий знаменитых французских ученых, в том числе Тюрго и Вольтера («Eloges des academiciens morts avant 1699», 1775), с которыми находился в тесных, дружеских отношениях. С самого детства интересуясь общественными вопросами, он поддался влиянию экономических идей Тюрго и написал несколько работ, в которых развивал важнейшие положения физиократов. Во время революции он основывает первую республиканскую газету «Республиканец, или защитник представительного правительства». С 1790 г. Кондорсэ, широко известный своими многочисленными публицистическими работами, избирается на видные государственные посты — сначала комиссара национального казначейства, затем секретаря Законодательного собрания и, наконец, председателя Собрания. В это время он формально не примыкал ни к одной из партий и только к концу 1793 г. начал выступать в Конвенте заодно с жирондистами. Обвиненный правительством Робеспьера в заговоре «против единства и нераздельности республики» и объявленный вне закона, Кондорсэ бежал из Парижа, но вскоре был схвачен и заключен в тюрьму, где кончил жизнь самоубийством.

Таков был жизненный путь Кондорсэ. Обратимся к его философским и историческим работам.

Прославляя расцвет наук в древней Греции, Кондорсэ признает ценными учения только двух мыслителей — Демокрита и Пифагора: первого — за его трезвую научную теорию строения вещества, второго — за то, что он показал стройность вселенной, положив в ее основу число, символ точных и неизменных законов. Аристотеля Кондорсэ ценит лишь за великую открытую им истину, *«что наши идеи, даже наиболее отвлеченные... обязаны своим происхождением нашим ощущениям»*¹.

В своих философских воззрениях Кондорсэ склоняется¹ к деизму. В этом отношении на нем сказалось влияние Вольтера. Набрасывая картину прогресса человеческого разума, Кондорсэ изображает огромный вред, принесенный человечеству религией и ее служителями. Корень религий он видит, подобно Вольтеру, в легковерии народов и в хитростях шарлатанов-жрецов. Христианство Кондорсэ считает мифологией, придуманной для того, чтобы держать в повиновении римских рабов². Его работы проникнуты ненавистью к христианской религии. Средневековье он называет «несчастной эпохой», временем «теологических бредней, суеверных обманов».

«Европа, сдавленная между тиранией духовенства и военным дес-

¹ Кондорсэ, Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума, Соцэкгиз, 1936, стр. 79—80.

² См. там же, стр. 90—95.

потизмом, — восклицает Кондорсэ, — вся в крови и слезах, ждет момента, когда новое просвещение позволит ей возродиться к свободе, гуманизму и добродетелям»¹. Религия для Кондорсэ — это цепи, накладываемые тиранами и их служителями-жрецами на народы. Прогресс науки и техники, просветляя разум, постепенно ослабляет и снимает эти цепи. Кондорсэ высказывается за полное освобождение морали от религии.

В своих исторических концепциях Кондорсэ также стоит ближе к Вольтеру, чем к Тюрго. Монтескье отыскивал общие схематические законы смены исторических событий. Кондорсэ, как и Вольтер, не делал таких попыток. История человечества для него не закономерный процесс, а скорее беспорядочная смена событий. Периодизация истории носит у него чисто внешний характер, за исключением лишь первых ступеней, где разум и его проявления рассматриваются в зависимости от хозяйственных условий. Все дальнейшие эпохи — это борьба света, проливаемого разумом, с мраком невежества, предрассудков и темных страстей. На вопрос, чем вызван упадок культуры народа в ту или иную эпоху, Кондорсэ отвечает, что он вызван либо усилением тирании церкви, либо заблуждениями правителей и законодателей.

Продолжая начинания Вольтера, он отвергает понимание истории как перечня фактов из жизни королей и полководцев и обращает внимание на культуру и быт народов, но рассматривает их совершенно абстрактно, идеалистически, с точки зрения соответствия отвлеченному идеалу.

«Эскиз» Кондорсэ представляет яркий образец идеалистического и метафизического понимания истории. Но труд этот принадлежит перу крупнейшего представителя буржуазно-революционной политической мысли. Он глубоко проникнут оптимизмом, убеждением в том, что «способность человека к совершенствованию действительно безгранична»², что только пределы жизни нашей планеты служат ей границей.

Шаткая в теоретическом отношении концепция Кондорсэ значительна своими практическими выводами. На основе изучения исторических событий он хочет научить направлять эти события к определенной цели. По мнению Кондорсэ, история должна быть «фундаментом» предвидения, направления и ускорения прогресса³; историк должен изучать препятствия, встречавшиеся на пути прогресса человеческого разума, и, руководствуясь опытом минувших времен, указать на средства их преодоления в будущем⁴.

Кондорсэ формулирует теорию прогресса совершеннее, чем Тюрго. Тюрго — сторонник абсолютизма, Кондорсэ — убежден-

¹ Кондорсэ, Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума, стр. 100—101.

² Там же, стр. 5.

³ См. там же, стр. 14.

⁴ См. там же, стр. 16.

ный республиканец; он ставит торжество наук в связь с политическим возрождением страны, с расширением гражданских прав и ростом политического равенства. Где господствует суеверие, где народы ввергнуты в тьму невежества, там царят произвол, тирания, рабство. Где проливается свет наук, там народы, увидев причину своих зол, свергают иго тирании и устанавливают равенство. При этом свобода и равенство понимаются Кондорсе неотделимо от «священного» права частной собственности. «Право свободы мысли и свободы делать то, что не противоречит правам других, так же реально, так же священо, как право собственности»¹.

Кондорсе ищет философских оснований для устранения «заблуждений», на которых, по его мнению, покоится здание общества и государства. Таким философским основанием служат для него «разум» и «природа», на которых покоятся «естественный закон» и «естественное право». Только на этих принципах может быть воздвигнуто «здание общества равных и счастливых людей» и обоснована «неотчуждаемость прав» народов. Когда же Кондорсе нисходит со светлых высей разума на землю, когда он сменяет язык философа на язык практического политика, — перед нами жирондист, приверженец партии промышленной буржуазии, защищающей «естественное право» на собственность и «естественный закон» социального неравенства между людьми.

«Все великие общества, — писал он еще до революции, — основаны на праве собственности; они могут процветать только тогда, когда индивидуумы, составляющие их, заинтересованы в увеличении произведений земли и искусств... Следовательно, нужно, чтобы люди могли приобретать в собственность более, чем необходимо, и эта собственность пользовалась уважением... Следовательно, *имущественное неравенство... полезно для общества*»². Кондорсе убежден в том, что причины неравенства «естественны и необходимы» и что устранить их невозможно, «не нанося правам людей еще более непосредственных и губительных ударов»³. Он рисует идиллическую картину общественного счастья, основанного на сведении неравенства к минимуму путем отмены всяких стеснений торговли и промышленности и выделения излишков капитала на благотворительные дела. Он даже воображает, будто «социальное искусство» может уничтожить противоположность интересов собственников и классов, живущих только продажей своего труда⁴.

Оптимизм Кондорсе основан на сознании силы революционной буржуазии. Его идеи формального равенства перед законом и буржуазного права отлились в формулы Кодекса Наполеона. Что же касается его идиллии уничтожения противоположности экспло-

¹ Кондорсе, *Oeuvres complètes*, Paris 1804, t. VI, p. 321.

² Там же, стр. 340—341. Курсив наш. — *Ред.*

³ Кондорсе, Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума, стр. 229.

⁴ См. там же, стр. 246.

ататоров и эксплуатируемых — она обнаружила всю свою несостоятельность уже в ходе самой буржуазной революции. Но рисуя идеальную картину дальнейшего прогресса человечества, Кондорсэ в своих общественных идеалах далеко выходил за пределы того, что могло осуществить буржуазное общество. Слова Кондорсэ: «настанет...момент, когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории или на театральные сцены»¹, относились не к тому классу, идеологом которого был Кондорсэ, а к другому классу, значение которого он не мог оценить.

Наиболее последовательное развитие философско-исторических принципов Монтескье дал *Антуан Барнав* (1761—1793), так же как и Кондорсэ активно участвовавший в кипучей революционной борьбе. Барнав родился в Гренобле, в чиновничьей семье. Он достиг больших успехов в качестве адвоката, серьезно изучал историю, увлекаясь Монтескье, к которому до конца жизни сохранил благоговейное уважение. Будучи депутатом Генеральных штатов, он обратил на себя всеобщее внимание речью в пользу совместного совещания всех сословий и с этого времени со всем молодым пылом посвящает себя политической деятельности. «Мысль видеть освобожденным отечество и сословие, к которому я принадлежал... подняла все силы моей души», — писал он впоследствии. Ко времени падения монархии Барнав начал отставать от нарастания революционных настроений. Он возбудил против себя подозрение в связи с Марией-Антуанеттой и вызвал нападки якобинцев за критику конституции 1791 г. После роспуска Национального собрания Барнав удалился в Гренобль, откуда продолжал поддерживать короля своими советами. Отстраненный от политической борьбы, он написал две работы: «Введение во французскую революцию» и «Политическое размышление о революции». Будущее представлялось ему в это время в самом мрачном свете. Он видел, как поднимались народные низы, как падали головы тех, кто продолжал сопротивляться все шире разливавшемуся революционному потоку. «Тот решит, быть может, эту труднейшую проблему о конце революции, — пишет он, размышляя о будущем, — кто найдет средства поставить у дел собственников и людей с самым твердым характером»². После взятия Тюильри 10 августа 1792 г. обнаруживаются письма Барнава к королеве и королю. Легислатива декретирует арест и отдачу Барнава под суд. После нескольких месяцев скитаний по тюрьмам Барнав, обвиненный в роялизме и отказавшийся просить о помиловании, умирает под ножом гильотины.

¹ *Кондорсэ*, Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума, стр. 227—228.

² *Барнав*, *Réflexions sur la Révolution*, t. II, p. 8.

В своих трудах, написанных в уединении, Барнав сопоставляет картину общественного обновления, которая рисовалась буржуазным просветителям, с реальной действительностью и осуждает прогрессивное идейное движение своего века. Он нападает на главарей этого движения и в первую очередь на Вольтера. «Став между самим собой и философскими книгами, которые я исправлял, — признается он, — я был склонен считать свой век проникнутым здоровой метафизикой, но опыт разубедил меня в этом»¹. Отрекаясь от передовых философских теорий, Барнав требует вдумчивого отношения к реальным общественным условиям. Моральные принципы, созданные разумом, по Барнаву, — одно, а их приложение к жизни живых людей — другое.

Барнав выступает против этических учений просветителей, противопоставляя им релятивизм. Человек изменчив, моральные принципы относительны, следовательно, относительно и понятие справедливости, а вместе с ней закона. Нельзя возводить в абсолютные истины теоретические выводы.

В философии Барнав — последователь сенсуализма. Здесь он обнаруживает ясный, глубокий ум и большую наблюдательность.

Наибольший интерес представляют исторические взгляды Барнава. Поклонник Монтескье, Барнав увлекался не столько его отвлеченными теоретическими выводами, сколько его наблюдениями над причинными связями между историческими фактами. Он усваивает положения Монтескье, но перерабатывает и развивает их далее. Монтескье доказал зависимость общественного и политического строя от географических условий — от географического положения страны, почвы и климата. При этом он ошибочно связывал общество с географическими условиями через посредство психики человека. Климат влияет на психику людей, а психика определяет их быт, нравы, общественный строй, законы, — рассуждал Монтескье. Уже Тюрго заметил эту слабую сторону учения Монтескье и истолковывал влияние географических условий на общество по-своему, показывая, как географические условия действуют на «разнообразное производство» и способы отношений между народами. Барнав развивает эту догадку. Он ставит вопрос о том, как влияет географическая среда на хозяйство народов, и приводит ряд верных и убедительных примеров, сопровождая их здравыми выводами. Он разделяет, например, все государства на внутренне-территориальные и на внешне-морские, имеющие совершенно различный хозяйственный уклад и политический строй. Таким образом, естественная среда является у Барнава фактором исторического развития не посредством влияния на сознание, а путем воздействия на развитие производства.

Барнав близок к Кондорсэ во взглядах на историю, как на прогрессивное развитие человеческого общества, но расходится с

¹ Барнав, *Etude sur l'homme, Oeuvres*, Paris 1833, t. III, p. 41.

ним в понимании движущих сил этого развития. У Кондорсе это чисто умственный прогресс, оторванный от реальных условий человеческого существования, от материального бытия, от экономики общества. Барнав ставит исторический прогресс в зависимость от развития экономики, заимствуя этот взгляд у физиократов, но идя значительно дальше их. Смену одних политических форм другими он обосновывает в духе физиократов «природой вещей», разумая под ней общественные отношения, географические условия, «богатство» народа, быт и нравы. Все эти обстоятельства, по Барнаву, «сообразно времени и месту, то сосредоточивают власть в руках одного, то передают ее нескольким, то вручают ее всем, самым разнообразным способом подразделяя ее. Те, кто обладает властью в силу природы вещей, создают и законы для удержания ее в своих руках; таким-то образом возникают и постепенно упрочиваются государства; прогресс общественных отношений создает новые источники власти, искажает старые и меняет соотношение сил...»¹ Не человеческая воля, по мнению Барнава, создает законы, а обстоятельства, вытекающие из «природы вещей». Здесь взгляды Барнава находятся в коренном противоречии со взглядами Кондорсе.

Основывая историческую эволюцию на видоизменениях собственности, Барнав делает шаг вперед по сравнению с социологами своей эпохи от исторического идеализма по пути к историческому материализму. Барнав не покинул, однако, почвы исторического идеализма: в самой трактовке собственности заметно выступает ограниченность его понимания исторического процесса. Собственность Барнав понимает как вещественное выражение юридических норм, упуская из виду реальный процесс образования собственности на основе развития производительных сил и производственных отношений.

Положительной стороной учения Барнава является его попытка понять, исходя из экономической основы, структуру буржуазного общества, уяснить различие между общественными группами на основании их отношения к собственности. Отмечая в современных ему общественных отношениях антагонизм интересов, он разделяет «третье сословие» на три основные группы: высший класс (*la classe supérieure*) — класс богатых собственников, состоящий из бывшей знати и разбогатевших буржуа, средний класс (*la classe moyenne*) — класс средних собственников, и класс рабочих (*la classe des ouvriers*), состоящий из безземельных крестьян. Понятие класса не поставлено еще Барнавом в зависимость от способа производства.

Философско-исторические воззрения Барнава позволяют выделить ему особое место в истории французского Просвещения. Воспитанный просветительной философией XVIII в., он, даже

¹ Барнав, *Oeuvres*, t. I, p. 3.

выступая против нее, испытывал ее влияние. Отходя от абстрактного рационализма, Барнав стремится стать на живую почву опыта в вопросах морали, политики и социологии. Верным глазом он подмечает реальные причинные связи между историческими событиями. Подчеркивая роль смены хозяйственных форм в общественном развитии, Барнав опережал своих современников, расчищая путь для нового, материалистического понимания истории.

Глава IV

ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ КРЫЛО ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. РУССО

Во французском Просвещении XVIII в. Руссо занимает выдающееся место. Руссо — идеолог революционных мелкобуржуазных масс «третьего сословия». Ярко выраженный демократизм — характерная черта его мировоззрения.

Жан-Жак Руссо родился 28 июня 1712 г. в Жевеве. Его отец был часовщиком. Жизнь Руссо была полна тяжелых лишений. Он рано изведal тяжесть подневольного труда, работая учеником у гравера. Не выдержав издевательств, Руссо в 1728 г. бежал из Жевевы. Некоторое время он скитался в поисках куска хлеба, работал лакеем, потом преподавателем музыки. Он тщательно изучал различные науки и философские системы — Декарта, Лейбница, Мальбранша, Локка, «Английские письма» Вольтера. Но Руссо не отгораживал себя книгами от жизни. Во время своих скитаний он внимательно присматривался к бедствиям народных масс. Он возненавидел угнетателей народа. В 1740 г. Руссо переехал в Лион, где ему было предоставлено место домашнего учителя в семье Мабли — старшего брата известного утописта. Но Руссо рвался к широкой общественной деятельности. Осень следующего года застаet его уже в центре просветительного движения — в Париже. Перебиваясь перепиской нот, эпизодическими литературными и музыкальными опытами, он в то же время завязывает связи с представителями передовой буржуазной интеллигенции — Дидро, Гольбахом и др. Особенно дружеские отношения установились у Руссо с Дидро, по приглашению которого он начал сотрудничать в «Энциклопедии».

В 1750 г. вышла в свет первая значительная работа Руссо, написанная на тему, предложенную Дижонской академией: «Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению или ухудшению нравов». Это сочинение было премировано академией. Руссо стал известен. Десятилетие с 1754 по 1764 г. — наиболее продуктивный период его творчества. В эти годы он создал свои основные произведения: «О причинах неравенства» (1754), «Юлия, или новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре, или принципы политического права» (1762), «Эмиль, или о воспитании» (1762). Радикальные политические воззрения Руссо навлекли на

него преследования властей. Он вынужден был бежать из Франции в Швейцарию. По приговору парижского парламента книга «Эмиль» была сожжена как злонамеренная.

Однако и в Швейцарии великому демократу не удалось найти постоянного убежища. В пределах Женевы ему запрещено было находиться. Труды его были сожжены там рукою палача. Руссо подвергался гонениям и в Берне и в Невшателе. Повсюду реакционеры преследовали его, почуяв в нем опасного врага. Да Руссо и не искал



Руссо

их покровительства. На приглашения некоторых вельмож он отвечал решительным отказом. Этот «моральный такт» Руссо, предохранявший его «от всякого компромисса со властью имущими», особо отмечал Маркс¹.

В 1776 г. Руссо приехал в Англию. Здесь он начал писать свое последнее крупное произведение — автобиографическую «Исповедь». Но систематически работать он уже не мог, психически тяжело заболев. Через некоторое время, порвав с Юмом, пригласившим его в Англию, Руссо возвратился во Францию. Там он провел последние годы жизни, закончил «Исповедь» и написал некоторые другие, менее значительные произведения. Умер Руссо 2 июля

¹ См. Маркс, Письмо Швейцеру от 24 января 1865 г. (Маркс и Энгельс, Письма, 1931, стр. 36).

1778 г. — в том же году, что и Вольтер. Французская буржуазная революция в лице якобинцев провозгласила Руссо своим идейным предшественником. 27 августа 1791 г., по решению Законодательного собрания, гроб с прахом Руссо был перенесен в Пантеон и установлен рядом с гробом Вольтера. Но великие мыслители и после своей смерти продолжали внушать реакции ненависть. В 1814 г., в годы Реставрации, их останки были выброшены реакционерами в яму.

Центральный вопрос учения Руссо — вопрос о социальном неравенстве и путях его преодоления. В виде требований, носящих общечеловеческий характер, Руссо впервые отчетливо сформулировал буржуазно-демократические требования равенства. В первом же своем социально-философском сочинении — «О влиянии наук на нравы», являющемся блестящим эскизом всех его будущих трудов, Руссо смело восстал против современной ему цивилизации как *цивилизации неравенства*. Отвечая на вопрос, поставленный Дижонской академией: способствовал ли успех науки улучшению нравов, он пришел к выводу, что развитие наук и искусств способствовало не улучшению, а ухудшению нравов. Этот вывод вовсе не означал, что Руссо вообще отрицал исторический прогресс или что нападение на науки и искусства являлось для него самоцелью. Хотя мы не находим у Руссо (и это является одной из слабых сторон его учения) объективной исторической оценки завоеваний человеческой культуры, что было связано с мелкобуржуазной идеализацией им патриархальных общественных отношений, но его негодование было направлено прежде всего против культуры, оторванной от народа и освящающей общественное неравенство, против отжившей средневековой культуры, против цивилизации внешней, показной¹. Руссо гневно бичевал лицемерную этику господствовавших классов, выродившуюся в пустой этикет, клеймил схоластическое книжничество и салонное искусство, чуждое интересам народа. Он горячо нападал на воспитание, придающее человеку внешний лоск, но вредящее здравости его суждений и чуждое идеям гуманизма, гражданственности².

Главный источник социального зла Руссо усматривал в общественном неравенстве³. Из богатства возникает праздность и роскошь. Роскошь же в свою очередь ведет к развращению нравов. Освящающей неравенство цивилизации Руссо противопоставлял простоту и «невинность» первобытных людей.

Таким образом, центр тяжести первой значительной работы Руссо лежит в страстной критике современного ему общественного строя, основанного на неравенстве. Но откуда произошло это неравен-

¹ Руссо с большим уважением отзывался о таких мыслителях, как Бэкон, Декарт, Ньютон, видя в них учителей человечества (Руссо, О влиянии наук на нравы, 1908, стр. 54).

² См. Руссо, О влиянии наук на нравы, стр. 47.

³ См. там же, стр. 49.

ство? Этому вопросу посвящена работа Руссо «О причинах неравенства». Учение Руссо о происхождении неравенства — одна из сильнейших сторон его мировоззрения. Здесь со всей силой проявилось присущее Руссо тонкое историческое чутье и революционная страстность.

Отмечая господство метафизического способа мышления во французской философии XVIII в., Энгельс указывал, что вне пределов специально философской области французы сумели оставить замечательные образцы диалектики. К таким образцам диалектики Энгельс относил, наряду с «Племянником Рамо» Дидро, и сочинение Руссо «О происхождении неравенства между людьми»¹.

Уже самый факт, что Руссо сосредоточил внимание на вопросе о происхождении неравенства, выражал революционность его позиций, свидетельствовал о том, что он подходил к социальному неравенству не как к вечному и неизблемому закону природы, а как к явлению исторически преходящему.

Проблема равенства не случайно стала в центре внимания мыслителя. Экономическое развитие, хотя и сковываемое феодальными производственными отношениями и абсолютистским государством, все неотступнее толкало Францию на капиталистический путь. Нужно было смести с лица земли феодальные привилегии, питавшие паразитизм правящих сословий. Требование равенства выражало не только интересы буржуазии, но и чаяния плебейских масс «третьего сословия». Вопрос о равенстве был выдвинут в порядок дня всем ходом экономического развития, стал актуальнейшей проблемой эпохи.

Руссо различает два вида неравенства: физическое, проистекающее из разницы в возрасте, здоровье и т. п., и политическое, состоящее в различных привилегиях, которыми одни люди пользуются в ущерб другим². Последнее, т. е. неравенство в собственном смысле слова, существовало не всегда. Руссо — убежденный сторонник теории «естественного права». Первоначальный период жизни человечества, так называемое естественное состояние, характеризуется, по его мнению, тем, что все люди были равны, никто не находился в состоянии зависимости от другого. Да и «какие узы могут связывать людей, которые ничем не владеют?»³

Первобытные люди не имели частной собственности. Они жили, по мнению Руссо (опровергнутому дальнейшим развитием науки), совершенно обособленно. Характерной чертой первобытного равенства Руссо считал нравственную неискорченность людей. Там, где не было собственности, не могло существовать и обиды⁴. Прогресса вначале почти не было. Отсутствие связи между людьми вело к тому, что изобретение погибало вместе с изобретателем.

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20.

² См. Руссо, О причинах неравенства, 1907, стр. 25.

³ Там же, стр. 65.

⁴ См. там же, стр. 77.

Каждое новое поколение вынуждено было поэтому вновь начинать путь, уже пройденный его предшественниками¹. Но люди были при этом равны и свободны.

Говоря об экономических робинзонадах XVIII века, Маркс отмечал, что их нельзя сводить лишь к реакции «против чрезмерной утонченности» и требованию возврата «к ложно понятой природе». В этих робинзонадах, в провозглашении существования «свободных» и «независимых» индивидуумов как идеала, якобы существовавшего в прошлом, выразилось свособразное предвосхищение буржуазного общества с его принципом конкуренции. Это относится и к социологической концепции Руссо, которая также не может быть сведена лишь к идеализации «естественного» состояния. «...«Общественный договор» Руссо, — пишет Маркс, — который устанавливает путем договора взаимоотношение и связь между независимыми от природы субъектами, ни в малой степени не покоится на таком натурализме. Это — иллюзия, и лишь эстетическая иллюзия больших и малых робинзонад. Это, напротив, предвосхищение «буржуазного общества», которое подготовлялось с XVI века, а в XVIII — сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости. В этом обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от естественных связей и т. д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата»².

Как же произошел переход от этого первоначального равенства обособленных индивидуумов к неравенству, или, иными словами, от естественного состояния к гражданскому? Первобытный человек, утверждает Руссо, обладал тем преимуществом перед остальными животными, что был способен к совершенствованию³. Эта способность к дальнейшему развитию и привела в конце концов к неравенству. Таким образом, считая возникновение неравенства шагом вперед, Руссо одновременно видел в этом шаге и регресс⁴. Изобретение орудий и переход к оседлому образу жизни обусловили постепенное сближение людей, сделали их нужными друг другу. Обработка металлов и земледелие вызвали великий переворот⁵: они превратили первобытные леса в обработанную землю, но они же привели к возникновению частной собственности и связанным с ней рабству и нищете. Собственность явилась основой гражданского общества, а вместе с тем коренной причиной неравенства. «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «это мое», и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких пре-

¹ См. Руссо, О причинах неравенства, стр. 64.

² Маркс, К критике политической экономии, 1938, стр. 135.

³ См. Руссо, О причинах неравенства, стр. 40.

⁴ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 139.

⁵ См. Руссо, О причинах неравенства, стр. 78.

ступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!»¹ Ближайшими последствиями появления частной собственности Руссо считает противоположность интересов людей, конкуренцию, стремление к обогащению за счет других. Возникшее гражданское общество стало театром самой ожесточенной войны². Появилось деление на богатых и бедных, возникло право собственности. Такова была, по Руссо, первая ступень неравенства.

Руссо подходит здесь к пониманию двух важнейших вопросов: во-первых, того, что появлению частной собственности, а следовательно, и общественного неравенства предшествовало достижение человечеством определенного уровня экономического развития; во-вторых, того, что этот исторический процесс носил внутренне противоречивый характер. Подход Руссо к выяснению экономических предпосылок неравенства свидетельствует о наличии в его социальной философии элементов материализма, хотя в целом он и оставался идеалистом.

Руссо пытался подойти исторически и к государству, видя в нем не вечный институт, а учреждение, возникшее на определенной ступени развития человечества. Подобно тому как развитие техники является, по Руссо, предпосылкой появления частной собственности, так и последняя предшествует образованию государства. Что же первоначально представляло собой государство? В ответе на этот вопрос с особенной отчетливостью обнаруживается идеализм Руссо. В основе государства лежит, по его мнению, сознательный план, соглашение. Желая воспользоваться для достижения собственных целей силами бедняков, богатые, полагает Руссо, предложили бедным заключить гражданский союз, образовать государственную власть, которая должна будет служить залогом мира и справедливости. Союз был заключен³. Законы окончательно закрепили частную собственность, превратили узурпацию в нерушимое право и обрекли большинство людей на труд, рабство и нищету. Таким образом, государство, возникшее в результате появления общественного неравенства, в свою очередь способствовало дальнейшему углублению этого неравенства. Противоположность между богатыми и бедными дополнилась новой противоположностью — между сильными и слабыми, господствующими и подвластными. Такова была, по Руссо, вторая ступень неравенства.

Третьей ступенью общественного неравенства был переход от правомерной власти к власти деспотической, основанной на произволе. Противоположность между народом и его правителями в

¹ См. *Руссо*, О причинах неравенства, стр. 68.

² См. *там же*, стр. 83—84.

³ См. *там же*, стр. 85—86.

ходе дальнейшего развития все больше возрастала. Магистраты, являвшиеся сначала выборными, со временем стали наследственными¹.

Правители, которые первоначально были слугами государства, стали смотреть на себя, как на его собственников. Протесты угнетенных объявлялись ими мятежным ропотом². Появился деспотизм, поправший ногами и народ и законы³. Деспотизм узаконил деление на господ и рабов. Такова была, по Руссо, третья и последняя ступень неравенства. Но эта высшая ступень неравенства, замыкавшая круг, как бы возвращалась к исходному пункту процесса: здесь люди снова становились равными в том смысле, что перед деспотом каждый из них был ничем.

Когда Руссо характеризует эту крайнюю ступень порабощения народа, голос его становится особенно гневным, в нем открыто звучит глубокая революционная страсть. Деспотизм, заявляет Руссо, может властвовать лишь до тех пор, пока на его стороне сила. Поэтому восстание, свергающее его, является вполне правомерным: сила была опорой деспотизма, сила его и ниспровергает⁴. «...Таким образом, — пишет Энгельс, характеризуя взгляды Руссо, — неравенство вновь превращается в равенство, но не в старое естественное равенство первобытных людей, лишенных языка, а в высшее равенство — общественного договора. Угнетатели подвергаются угнетению. Это — отрицание отрицания»⁵. Первоначальное естественное равенство отрицалось на определенной исторической ступени общественным неравенством, а это последнее сменяется со временем в свою очередь отрицанием отрицания, т. е. установлением равенства, но уже на более высокой основе — общественного равенства. Такова точка зрения Руссо на исторический процесс⁶.

Само по себе выведение государства из договора было выражением идеализма Руссо. Он не понимал, что государство возникло не из сознательных намерений и планов людей, а на основе материального развития общества, классовой борьбы, непримиримости классовых противоречий. Но несмотря на идеализм, понимание государства Руссо было исторически глубоко прогрессивным. Вслед за Гоббсом, Гроцием и Спинозой Руссо выводил законы государства не из божественных предписаний и «высших», потусторонних целей, а из земных, светских оснований — человеческого разума и опыта⁷.

Руссо придал договорной теории революционный характер.

Главное произведение Руссо — «Об общественном договоре» — начинается словами: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах»⁸. Основная задача общественного договора,

¹ См. Руссо, О причинах неравенства, стр. 98—99.

² См. там же, стр. 103.

³ См. там же, стр. 104.

⁴ См. там же, стр. 105.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 139.

⁶ См. там же, стр. 374.

⁷ См. там же, т. I, стр. 192—193.

⁸ Руссо, Об общественном договоре, стр. 3.

пишет Руссо, состоит в отыскании такой формы ассоциации, которая бы защищала и охраняла общей силой личность и собственность каждого члена и в которой каждый, соединяясь с другими, оставался бы в то же время свободным. Права всех людей, вступающих в подобную ассоциацию, должны быть отчуждены в пользу общественного целого¹. Зато каждый человек приобретает здесь «гражданскую свободу и право собственности»².

В провозглашении частной собственности необходимой основой общества — одно из главных противоречий социальной философии Руссо, четко выражающее мелкобуржуазную ограниченность его мировоззрения. Мы видели, что Руссо считал частную собственность главным источником общественного неравенства. Он не жалел сил для беспощадного обличения современного ему строя, при котором на одном полюсе сосредоточены богатство и праздность, а на другом — труд и нищета. «...Горсть могущественных и богатых находится на верху величия и счастья, — писал он, — тогда как народные массы пресмыкаются в невежестве и нищете»³. Разве все выгоды в современном обществе, спрашивал Руссо в своей статье о политической экономии, не находятся в руках богатых и сильных? Разве знатный не остается почти всегда безнаказанным, несмотря на свои преступления? Но как отлична от этого судьба бедняка! Все двери перед ним закрыты⁴. В романе «Новая Элоиза» Руссо призывал карать тех, кто кладет в основу общественного строя происхождение и богатство⁵.

Восставая против дворянства, клеймя порочность «высшего общества», Руссо с возмущением указывал на вопиющую неравномерность распределения богатств⁶. «Какой честный человек решится пользоваться излишком, когда существуют люди, нуждающиеся в необходимом?»⁷ — писал он. Но решительно борясь против феодальной собственности и крупной частной собственности, против роскоши, Руссо в то же время стоял в принципе за частную собственность.

В мелкой частной собственности, основанной на личном труде, Руссо видел опору общественного порядка. Поэтому он требовал не уничтожения, а уравнивания частной собственности, сближения крайних ступеней имущественной лестницы, приближения их к среднему состоянию. Это должно было, на его взгляд, привести к устранению деления общества на богатых и бедных. В надежде

¹ См. Руссо, Об общественном договоре, стр. 12—13.

² Там же, стр. 17.

³ Руссо, О причинах неравенства, стр. 102.

⁴ Маркс приводит едкую сатирическую характеристику «договора» между богатыми и бедными, данную Руссо в этой же статье: «Я предоставляю вам», — говорит капиталист, — «честь служить мне под условием, что вы отдадите мне то немного, что вы еще имеете, за труд командовать вами, который я беру на себя» (см. Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 816).

⁵ См. Руссо, Соч., т. I, 1892, стр. 188.

⁶ См. там же, стр. 232.

⁷ Там же, стр. 230.

на преодоление общественного неравенства путем увековечения мелкой частной собственности сказался мелкобуржуазный утопизм Руссо. Он не видел, что развитие частной собственности неизбежно вело к углублению неравенства, к росту богатства на одном полюсе общества и бедности — на другом. Тем не менее идея уравнительности имела у Руссо революционный характер, поскольку она была направлена против феодально-абсолютистского строя.

Учение Руссо об общественном договоре служит обоснованием его учения о демократии. Верховная власть в договорном государстве должна принадлежать народу. Требование народного суверенитета — основа политической доктрины Руссо. Этот суверенитет народа неотчуждаем и неделим¹. Поскольку он неотчуждаем, Руссо отвергал представительное правление. Поскольку народный суверенитет неделим, Руссо возражал против разделения властей на законодательную и исполнительную. Функции исполнительной власти, полагал он, являются лишь проявлением суверена, выполнением предписанных им законов. В отправлении этих функций и состоит роль правительства, являющегося, таким образом, посредствующим звеном между народом-сувереном и отдельными гражданами-подданными². Руссо, как отмечает Энгельс, косвенно преодолевает в своем «Общественном договоре» конституционалиста Монтескье³.

Руссо различал три основные формы правительства: демократическую, аристократическую и монархическую. В демократии правительственные функции возлагаются на весь народ или на его часть. В аристократии рамки правительства суживаются, ограничивая его небольшим числом лиц. Наконец, в монархии все правительство может быть сосредоточено в руках одного человека⁴. Предпосылками демократического правления должны быть, по мнению Руссо, очень малые размеры государства, господство в нем равенства (имущественного и политического), небольшое распространение или полное отсутствие роскоши. Если бы был народ, который состоял из богов, пишет Руссо, он «управлялся бы демократически»⁵. Наиболее рациональной формой правления Руссо считал поэтому *избирательную* аристократию⁶. Руссо твердо стоял на том, что верховная власть должна принадлежать только народу. Поэтому, когда он говорит о преимуществах аристократического правления, это надо понимать в условном смысле: Руссо имеет в виду не господство аристократии, а лишь выполнение небольшой

¹ См. Руссо, Соч., т. I, 1892, стр. 21—22.

² См. Руссо, Об общественном договоре, стр. 49.

³ См. Энгельс, Письмо Мерингу от 14 июля 1893 г. (Маркс и Энгельс, Письма, стр. 404).

⁴ См. Руссо, Об общественном договоре, стр. 56.

⁵ Там же, стр. 58.

⁶ См. там же, стр. 59. В наследственной аристократии Руссо видит наихудшее из правительств.

частью избранных людей исполнительных функций, порученных народом-сувереном.

Итак, беспощадная критика феодально-абсолютистского строя с позиций революционной мелкобуржуазной демократии, исторический подход к общественному неравенству, как к преходящему явлению, требование установления общественного равенства, защита договорной теории общества и решительное провозглашение народного суверенитета — таковы основные черты общественно-политических взглядов Руссо.

Государство, о котором мечтал Руссо, представлялось ему подлинным царством разума. Но Руссо был ограничен рамками своей эпохи. В действительности «...это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии... Государство разума, «общественный договор» Руссо, оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой»¹.

Если по радикализму своих общественно-политических взглядов Руссо стоит значительно выше большинства других представителей Просвещения, то в области собственно философской он уступает многим из них, в особенности наиболее передовым философам Просвещения — французским материалистам.

Причина этого противоречия между передовой для его времени политической теорией и сравнительной отсталостью философских воззрений Руссо лежит в конечном счете в двойственности, противоречивости социальных отношений, выразителем которых был Руссо. Идеолог революционной мелкобуржуазной демократии, он отразил в своем творчестве и смелость, радикализм ее политических устремлений и вместе с тем ее теоретическую, идейную отсталость; ее ненависть к феодальным порядкам и вместе с тем привязанность к пережиткам патриархальной старины. В отличие от Руссо, французские материалисты были по преимуществу идеологами крупной буржуазии, являвшейся в то время носителем нового, революционного способа производства и кровно заинтересованной в развитии техники и естествознания.

Руссо, как и Вольтер, был деистом. Однако его деизм заметно отличается от деизма Вольтера: он не так рассудочен, утилитарен, в нем сильнее выражена эмоциональная сторона. В отличие от Вольтера, считавшего деизм религией разума, Руссо видел в нем религию чувства.

Развернутым выражением деистических убеждений Руссо и вообще его философских взглядов является «Исповедание веры савойского викария»². Руссо выступал против официальной религии, с одной стороны, и против материализма и атеизма — с другой. Полемизируя с материалистами и атеистами, Руссо выдвигал при этом три главных принципа. Во-первых, он допускал существование

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 508.

² «Исповедание веры савойского викария» Руссо представляет собой часть его книги «Эмиль, или о воспитании».

некоей воли, приводящей в движение вселенную и одушевляющей природу¹. Во-вторых, на основании закономерности в природе он заключал о наличии «верховного разума». В-третьих, он утверждал, что человек одушевлен нематериальной субстанцией и свободен во всех своих поступках². Все эти утверждения сводились к признанию бытия бога и нематериальной души.

Бог и материя представляют собой, согласно Руссо, два извечно существующих начала. Одно из них активно и обладает способностью комбинирования и изменения существующего; другое пассивно и является объектом изменений. Но бог не создал материи и не может ее уничтожить. Двойственный характер носит, по Руссо, также природа человека: она содержит в себе материальное и духовное начала — тело и душу.

Руссо называет материей все то, что замечается нами при помощи наших чувств, весь видимый мир³. «Все, что я сознаю вне себя и что действует на мои чувства, я называю материей»⁴, — пишет он. Но в противоположность французским материалистам XVIII в. Руссо считал материю пассивной, мертвой; он отрицал, что материи внутренне присуще движение, что движение является ее существенным, необходимым свойством. Напротив, естественным состоянием материи Руссо считал покой⁵. Движение является, по его мнению, следствием внешней, находящейся вне материи, движущей причины — воли, т. е. божественного вмешательства. Материя не производит движения, а лишь получает и передает его.

Хотя Руссо и высказывает мысль об относительности покоя, но он не делает из этой мысли дальнейших выводов. Насколько социально-политические воззрения Руссо отличаются содержащимися в них элементами диалектики, настолько для его понимания природы характерна метафизичность.

Теория познания Руссо сенсуалистична. Первыми орудиями познания Руссо считал чувства. Все наши знания он выводил из ощущений. Ощущения, полагал он, отличаются пассивным характером, суждения — активным; первые — истинны, вторые ведут к ошибкам. Поэтому приоритет в познании Руссо отдавал не разуму, а чувству. В этом отчетливо сказалось его резко отрицательное отношение к рационализму. Руссо не мог подняться до понимания взаимосвязи ощущений и мышления, он недооценивал значения последнего. Его гносеологические взгляды неисторичны, абстрактно-созерцательны. Руссо далек от уяснения роли практики в процессе познания.

Особенно отчетливо проявился идеализм Руссо в признании им нематериальности и бессмертия души, свободы воли и врожденности нравственных идей.

¹ См. Руссо, *Эмиль, или о воспитании*, 1913, стр. 265.

² См. *там же*, стр. 274.

³ См. *там же*, стр. 264—265.

⁴ *Там же*, стр. 262.

⁵ См. *там же*, стр. 264.

Выступая против материализма и атеизма, Руссо в то же время боролся против официальной религии. Он нападал на чудеса, знамения и тому подобные сверхъестественные «доказательства» авторитета церкви, отвергал божественность «откровения», выступал против церковного культа, горячо настаивал на веротерпимости. Сорбонна объявила «Эмиля» книгой, наполненной смертельным ядом.

Общественно-политические и философские взгляды Руссо определили характер его педагогической теории. Руссо является одним из крупнейших реформаторов педагогики нового времени. В основе его педагогической концепции лежит требование *естественного* воспитания, воспитания свободной и цельной человеческой личности, не скованной феодальными предрассудками. Это требование воспитания, согласного с природой, Руссо направлял против феодальной школы, культивировавшей мертвую схоластику, догматизм, слепое преклонение перед церковными авторитетами. Педагогическая теория Руссо имеет индивидуалистический характер: не случайно первой книгой Эмиля, закладывающей теоретический фундамент его миропонимания, является «Робинзон Крузо». Но в то же время в этой теории нашел свое глубокое выражение воинствующий гуманизм Руссо. Отбрасывая сословные привилегии, провозглашая равенство всех людей, Руссо выдвигал в качестве важнейшей задачи воспитание человека и гражданина, подготовку его к жизни, развитие в нем честности, самостоятельности, активности, инициативы. Он требовал глубокого уважения к личности воспитываемого.

Руссо много сделал для демократизации педагогической теории. Он высоко ставил воспитательную роль труда, отстаивал необходимость сочетания умственного и нравственного развития человека с ростом его трудовой культуры, с развитием у него трудовых (в понимании Руссо — земледельческих и ремесленных) навыков. Педагогические идеи Руссо оказали большое влияние на Песталоцци и других передовых деятелей педагогической науки.

В области художественного творчества Руссо был одним из ярчайших представителей *сентиментализма*. В соответствии со своей сенсуалистической теорией познания Руссо-художник делает своими эстетическими критериями верховенство чувств и близость к природе. Сентиментализм Руссо был направлен против эстетики классицизма с ее застывшими, закоряченными нормами. Достоинейшими объектами художественного изображения Руссо считал чувства, переживания обыкновенных, простых людей, противопоставляя их искренность, непосредственность и естественность развращенности нравов паразитических сословий. Эта оппозиционная по отношению к господствовавшим феодальным порядкам тенденция сентиментализма Руссо нашла яркое воплощение в его романе «Новая Элоиза».

Учение Руссо было мощной идейной силой, способствовавшей подготовке французской буржуазной революции. Оно явилось одной из идеологических предпосылок якобинской диктатуры.

Еще накануне революции, в 1788 г., Марат выступал в качестве страстного пропагандиста «Общественного договора». Убежденным последователем идей Руссо был вождь якобинцев Робеспьер. Робеспьер видел в «бессмертном Жан-Жаке» истинного философа и друга человечества и чрезвычайно высоко ценил его борьбу против феодально-абсолютистской тирании. Считая себя учеником Руссо, Робеспьер писал: «...Ты научил меня познать себя... Старое здание рушилось; на развалинах поднялся портик нового здания, для построения которого я, благодаря тебе, принес и свой камень».

Политические идеи Руссо нашли наиболее полное преломление в радикальнейшей из буржуазных конституций — конституции 1793 г. В соответствии с доктриной Руссо якобинцы декларировали принцип народного суверенитета и право народа на революцию.

Политическая теория Руссо была *идеализацией* буржуазно-демократического государства. «Если общественный строй и новое государство, созданные французской революцией, и могли казаться разумными по сравнению со старыми учреждениями, — они были, во всяком случае, очень далеки от абсолютной разумности. Царство разума потерпело крушение. Общественный договор Руссо нашел себе применение в господстве террора, от которого изверившаяся в своей политической способности буржуазия искала спасения сперва в испорченности директории, а потом под крылом наполеоновского деспотизма»¹.

2. МАБЛИ И МОРЕЛЛИ

Подобно Руссо, Мабли и Морелли представляют демократическое крыло французского Просвещения. Но вместе с тем они знаменуют дальнейший шаг в развитии социальной теории. Мабли и Морелли — выразители интересов наиболее эксплуатируемой и несправедливой части «третьего сословия», являвшейся предшественником современного пролетариата. Их социальные учения направлены не только против феодализма, но и против основ буржуазного общества. В каждом значительном движении буржуазии вспыхивали самостоятельные выступления того класса, который был антиподом буржуазии и предшественником современного пролетариата. «Эти революционные попытки еще не сложившегося класса, — пишет Энгельс, — сопровождались соответствующими теоретическими выступлениями; таковы утопические изображения идеального общественного строя в XVI и XVII столетиях, а в XVIII уже прямо коммунистические теории (Морелли и Мабли)»².

Габриэль Боно Мабли (1709 — 1785) — выдающийся политический мыслитель, государствовед и историк. Из его многочисленных сочинений назовем «Начала нравственности», «Об изучении истории», «Сомнения, предложенные философам-экономистам от-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 259.

² Там же, т. XV, стр. 509.

носителем природного и существенного порядка политических обществ». Мабли отличался глубокой верностью своим принципам. Не желая выступать с восхвалением кардинала Ришелье, он отказался от избрания в Академию наук. Отрицательно ответил он и на приглашение читать лекции наследному принцу.

Характерной особенностью социальной теории Мабли является неразрывная связь этики и политики. Политика, как и нравственность, должна, по мнению Мабли, основываться на разумном понимании человеческого счастья, на подчинении индивидуального блага общему. Задача же истории состоит в том, чтобы быть школой нравственности и политики.

Исходным пунктом и необходимой основой общественной жизни Мабли, как и Руссо, считал равенство людей. «Кто может отрицать, — писал он, — что мы вышли из рук природы абсолютно равными? Разве она не наделила всех людей одними и теми же органами, одними и теми же потребностями, одним и тем же разумом? Разве блага, которые она произвела на земле, не принадлежат всем сообща? Разве она наделила кого-нибудь особым участком земли? Разве она расставила межевые столбы по полям? Из ответа на эти вопросы следует, что не она произвела богатых и бедных». «Природа не создала властителей, подданных, рабов, князей, дворян, черни, богатых и бедных». Эти суждения Мабли метко били апологетов социального неравенства, пытавшихся обосновать его ссылками на неизбежность естественных законов. Частной собственности, утверждал Мабли, предшествовало господство общественной собственности. Переход к частной собственности повлек за собой возникновение неравенства и антиобщественных страстей: жадности, лени, тщеславия. Самая вредная из этих страстей — жадность.

Социально-политические взгляды Мабли нашли яркое выражение в его полемике 1768 г. с физиократом Мерсье де ла Ривьером. Мабли резко выступил против капиталистического характера системы физиократов. В противоположность физиократам, признававшим частную собственность естественной основой общества, Мабли видел в частной собственности главный источник всех зол. В то время как политические симпатии физиократов склонялись к монархии, Мабли стоял за разделение властей и за сосредоточение верховной власти в руках представителей народа. Не короли и не аристократы, а народ был, по твердому убеждению Мабли, исконным и истинным властелином. «Капиталистический характер физиократической системы, — писал Маркс во II томе «Капитала», — еще во время ее расцвета вызвал оппозицию, с одной стороны, Ленгэ¹ и Мабли, а с другой стороны, защитников свободного мелкого землевладения»².

Мабли не только констатировал господство неравенства в совре-

¹ *Симон Никола Анри Ленгэ* (1736—1794) — французский публицист и историк. Его работа «Теория гражданских законов» была отмечена Марксом.

² *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XVIII, стр. 384.

менном ему обществе и подверг его критике, но и подходил к пониманию того, что это общество разделено на непримиримо враждебные классы. «Кто не видит, — писал он, — что наши общества разделены на различные классы людей, у которых... все интересы я не говорю различны, но противоположны?»

Главное условие искоренения общественного неравенства Мабли видел в уничтожении частной собственности. Общественный строй, при котором господствует общность имуществ и равенство людей, он считал идеальным строем, соответствующим порядку природы. Коммунистическое общество является царством истинной справедливости. «Равенство должно произвести всевозможные блага, — писал Мабли, — ибо оно соединяет людей, возвышает их душу и prepares их к чувству взаимного расположения». Будучи противником волчьих законов частной собственности, культивирующих войну всех против всех, Мабли не изгонял из своего идеального общества соперничества людей, но подчинял его благородным целям. «Если мы будем иметь, — писал он, — граждан равных, уважающих только добродетели и таланты, соперничество будет держаться в справедливых пределах». «Соревнование откроет там все добродетели».

Любовь к родине Мабли связывал со свободой граждан. В условиях социального равенства, справедливо заключал он, патриотизм станет всеобщей добродетелью.

Видя в коммунизме общественный идеал, Мабли не считал, однако, этот идеал достижимым в современных ему условиях. Коммунизм представлялся ему прекрасным прошлым, счастливой юностью человечества. Восстановить же это естественное коммунистическое состояние, по мнению Мабли, невозможно в обществе, разделенном на враждебные классы и развращенном частной собственностью. Это признание неосуществимости идеального общественного строя придает учению Мабли пессимистический оттенок.

В отличие от Мабли *Морелли* считал коммунистический идеал осуществимым. Сведения о жизни Морелли, даже даты его жизни не сохранились. Свое понимание коммунистического общества он изложил в книге «Кодекс природы, или истинный дух ее законов» (1755). Еще раньше Морелли написал поэму «Базилиада», где также рисовал картины коммунистического общества. Морелли, как и Мабли, признавал исходную ступень развития человечества золотым веком «естественного порядка». Но с течением времени, полагал он, в результате роста семей и связанных с этим переселений патриархальные связи между людьми все больше разрывались, первоначальная общность имуществ разрушалась. Возникавшая частная собственность была санкционирована законодателями. Появление частной собственности Морелли объяснял идеалистически — невежеством людей. Если бы законодатели были достаточно просвещены, полагал он, подобного отступления от кодекса природы можно было бы избежать.

Морелли горячо восставал против феодального строя, против социального неравенства, в условиях которого «миллионы людей едва имеют чем существовать»¹, против освящающих это неравенство политики и морали. Самые же сильные его удары были направлены против основы общественного неравенства — частной собственности. С неистощимой энергией и настойчивостью Морелли призывал уничтожить чудовище — частную собственность. Ее он называл тираном, а порожденный ею частный интерес — всеобщей чумой. «Устраните собственность, не перестаю я повторять, — писал Морелли, — и вы уничтожите навсегда тысячу случайностей, доводящих человека до отчаянных крайностей. Абсолютно невозможно допустить... чтобы, освободившись от этого тирана, человек прибегал к преступлениям, чтобы он был вором, убийцею, завоевателем»².

Заключительная, четвертая часть «Кодекса природы» посвящена характеристике коммунистического общества. Морелли дает эту характеристику в виде образца законодательства, соответствующего природе. Основой коммунистического общества Морелли считал общественную собственность. Распределение, по Морелли, должно проводиться в общественных магазинах и на общественных площадях. «Согласно священным законам, — пишет Морелли, — ничто не будет ни продаваться, ни обмениваться между согражданами. Таким образом, тот, например, кому нужны будут какая-нибудь зелень, овощи или фрукты, пойдет за тем, что ему требуется на один лишь день, на общественную площадь, куда эти вещи будут приносимы лицами, их возделывающими. Если кому-нибудь нужен хлеб, то он пойдет запастись им на определенное время к тому, кто его печет, а тот, в свою очередь, найдет в общественном магазине количество муки, необходимое для хлеба, который он должен изготовить на один или несколько дней»³. Общество разделяется на семьи, роды, города и провинции, а по производственному принципу — на профессиональные корпорации во главе со старшинами. Труд является правом и обязанностью каждого гражданина. С десятилетнего возраста каждый начинает обучаться той профессии, к которой имеет склонность или кажется способным. От 20 до 25 лет все должны заниматься земледелием, а в 26 лет гражданин получает квалификацию мастера. В 40 лет каждый может заниматься тем трудом, который сам изберет. Все члены коммунистического общества имеют право не только на труд, но и на отдых. Законодательный проект Морелли предусматривает необходимость для каждого человека, достигшего определенного возраста (15—18 лет), вступать в брак. Воспитание детей, начиная с пяти лет,

¹ Морелли, Кодекс природы, или истинный дух ее законов, Гослитиздат, 1938, стр. 105.

² Там же, стр. 132—133.

³ Там же, стр. 180—181.

носит общественный характер. В коммунистическом обществе открываются огромные возможности перед наукой. «Предоставлена будет полная свобода проницательности человеческого ума относительно тех умозрительных и опытных наук, которые ставят себе задачей либо исследование тайн природы, либо усовершенствование полезных для общества искусств»¹. Таково в основных чертах представление Морелли о коммунистическом обществе.

Коммунистические теории Мабли и Морелли имеют исторически ограниченный, утопический характер. В условиях феодально-абсолютистской Франции XVIII в. Мабли и Морелли не могли еще видеть той реальной силы, которой предстояло в будущем стать могильщиком капитализма и строителем коммунистического общества. Они не понимали исторически прогрессивного значения развития крупного промышленного производства и необходимости революционного перехода от частной собственности к общественной. Подобно другим просветителям XVIII в., Мабли и Морелли возлагали основные надежды на воспитательную роль идей.

Учения Мабли и Морелли имели аскетический оттенок и проповедывали мелкобуржуазную уравнивательность. Залогом человеческого счастья Мабли объявлял «скромную долю». Благо, писал он, состоит в посредственности. А Морелли даже настаивал на том, чтобы здания в коммунистическом обществе строились одинаковые и люди до определенного возраста ходили в одинаковом платье². Все это свидетельствует об исторической ограниченности коммунистических утопий Мабли и Морелли.

Научное понимание социального равенства было впервые обосновано великими учителями марксизма-ленинизма. Марксистское понимание равенства не имеет ничего общего с требованием уравниловки, нивелирования человеческих потребностей. «Под равенством, — пишет товарищ Сталин, — марксизм понимает не уравниловку в области личных потребностей и быта, а уничтожение классов, т. е. а) равное освобождение всех трудящихся от эксплуатации после того, как капиталисты свергнуты и экспроприированы, б) равную отмену для всех частной собственности на средства производства после того, как они переданы в собственность всего общества, в) равную обязанность всех трудиться по своим способностям и равное право всех трудящихся получать за это по их труду (*социалистическое общество*), г) равную обязанность всех трудиться по своим способностям и равное право всех трудящихся получать за это по их потребностям (*коммунистическое общество*). При этом марксизм исходит из того, что вкусы и потребности людей не бывают и не могут быть одинако-

¹ Морелли, Кодекс природы, или истинный дух ее законов, стр. 211—212.

² См. там же, стр. 184 и 191.

выми и равными по качеству или по количеству ни в период социализма, ни в период коммунизма»¹.

Теоретико-познавательные вопросы не стояли в центре внимания Мабли и Морелли. В теории познания оба они примыкали к сенсуализму Локка, выступая с этих позиций против признания врожденных идей. Никаких врожденных идей у человека нет, утверждал Морелли². Мабли заявлял не менее категорически, что никто не признает врожденных понятий Декарта и Мальбранша³. Идеалистической метафизике, направленной, по мнению Мабли, на то, чтобы сделать людей бесполезными для общества, он противопоставлял «человеческую философию», способствующую воспитанию граждан⁴. Свойственное Мабли, несмотря на его исторический идеализм и утопизм, реалистическое чутье приводило его к пониманию неполноценности теории, оторванной от практической жизни. «Теория, — утверждал он, — ничто, если за ней не последует практика».

Глава V

ФРАНЦУЗСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVIII В.

1. ДВА НАПРАВЛЕНИЯ ФРАНЦУЗСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Самыми решительными и последовательными представителями широкого просветительного движения во Франции XVIII в. были философы, составлявшие его материалистическое ядро. Начиная с Возрождения, вместе с ростом и укреплением революционной буржуазии, материализм в философии все сильнее и смелее выступал в борьбе с религиозным суеверием и идеалистической метафизикой. Однако лишь плеяда французских материалистов XVIII в. — Ламетри, Гольбах, Гельвеций, Дидро — впервые в новое время широко и открыто развернула боевое знамя воинствующего материализма.

Во Франции XVIII в. «...философская революция служила введением к политическому перевороту»⁵, — писал Энгельс. Философы-материалисты XVIII в. — наиболее последовательные и передовые идеологи революционной буржуазии. В работе над созданием знаменитой «Энциклопедии», в многогранном литературном творчестве, в страстных и оживленных беседах остроумного общества в салонах Гольбаха, Гельвеция и их друзей создавалось и оформлялось буржуазно-революционное материалистическое мировоззрение XVIII в.

Социально-историческое развитие Франции в XVIII в. характеризуется обострением классовых противоречий между буржуазией и дворянством, исключавшим компромиссный путь, по кото-

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 470.

² См. Морелли, Кодекс природы, или истинный дух ее законов, стр. 19.

³ См. Мабли, Начальные основания нравоучения, стр. 171.

⁴ См. там же, стр. 98.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 635.

рому пошло историческое развитие буржуазной революции в Англии. Французская буржуазия выступала в борьбе против феодализма от имени всего «третьего сословия», от имени народа. Это позволило ей выступать против феодализма с достаточной решительностью и смелостью.

Идеологической подготовке буржуазной революции во Франции служило просветительное движение в целом. Католическая религия являлась во Франции важнейшей идеологической опорой абсолютизма. В борьбе против реакционной роли церкви и религии просветительская идеология революционной буржуазии была доведена ее наиболее последовательными представителями до атеизма. Но французские материалисты не ограничивали своей критики только областью религии; они критиковали и косные, реакционные политические учреждения своего времени, осуществлявшие интересы господствующих классов феодального общества. Французские материалисты были подлинными революционерами, выковывавшими идеологическое оружие французской революции. Они дали ей «символ веры» и «теоретическое знамя».

В тесной и неразрывной связи с религией и богословием находилась идеалистическая метафизика. Философский материализм XVIII в. развился в непосредственной борьбе с этой метафизикой.

Ламетри в специальном критическом «Изложении философских систем», Гольбах в «Системе природы» и в ряде других произведений посвятили немало страниц критике средневековой схоластики, рационалистической метафизики и различных теологических учений, облеченных в философскую форму. Этой критикой насыщено все творчество философов-материалистов. Материалисты выступали как против спекулятивных идеалистических систем рационалистов XVII в. — против метафизики Декарта, Лейбница, Мальбранша, — так и против субъективного идеализма Беркли.

Гольбах в «Системе природы», выясняя исторические корни и истоки современного ему идеализма, подверг основательной и глубокой критике учение Платона и неоплатоников. Дидро разоблачал субъективно-идеалистическую философию Беркли и его последователей. Он высмеивал тот нелепый предрассудок, «согласно которому нет ничего за пределами наших чувств, и все прекращается там, где мы больше ничего не видим»¹. О философском идеализме Беркли он говорил, сравнивая человека с живым, чувствующим инструментом, что «это был прищадок бреда, когда чувствующий инструмент вообразил, что он единственный инструмент в мире и что вся мировая гармония происходит в нем»².

В ответ на смелую критику идеализма, спекулятивной метафизики и богословия ученые мракобесы, попы и наемные писаки осыпали философов-материалистов клеветой, проклятиями и «опро-

¹ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 346.

² Там же, стр. 379.

вержениями». Существовал целый ряд журналов, специализировавшихся на борьбе против просветительских и материалистических идей. С особенным ожесточением и упорством вел эту борьбу журнал, издававшийся Фрероном («Lettres sur quelques esprits du temps», с 1754 г. — «Année littéraire»). Кроме периодических изданий против философов-материалистов выпускалось множество памфлетов, пасквилей и критических «трудов». Идеиное бессилие мракобесов дополнялось прямым преследованием материалистов, травлей и террором со стороны правительства и церкви. «Французы, — писал Энгельс, — ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию»¹. Сочинения Ламетри, Дидро, Гельвеция и Гольбаха запрещались, изымались и подвергались публичному сожжению. По рассказу Дидро, преследование атеистической и материалистической литературы доходило до того, что одного юношу за покупку двух экземпляров «Разоблаченного христианства» Гольбаха подвергли публичному бичеванию и клеймению вместе с продавцом книги и его женой. Юношу после этого приговорили к девяти годам каторги, продавца — к пяти годам, а его жену — к пожизненному заточению в монастырь. Несмотря на все преследования, материалистическое мировоззрение укреплялось и распространялось, осуществляя ведущую роль в широком просветительском движении своей эпохи.

Историческое развитие Франции способствовало победоносному распространению материализма. «...Падение метафизики XVII столетия постольку может быть объяснено материалистической теорией XVIII столетия, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практике 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. Метафизика *практически* потеряла всякий кредит»².

Борьба против религии и идеалистической метафизики ближайшим образом выражала также потребности развития естественно-научных знаний, необходимых для промышленного прогресса, служившего основой растущего могущества буржуазии. В XVIII в. естествознание достигло в своем развитии такого уровня, когда дальнейшие его успехи стали несовместимы с идеалистической метафизикой. «Метафизика XVII столетия еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точ-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 635.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 155.

ных науках, которые казались связанными с нею. Но уже в начале XVIII столетия эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе свою собственную область. Все богатство метафизики ограничилось теперь только миром идей и божественными предметами, и это как раз в то время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес. Метафизика стала плоской. В том самом году, когда скончались последние великие французские метафизики XVII века, Мальбранш и Арно, родились *Гельвеций* и *Кондильяк*¹.

Естествознание в XVIII в. стало уже на собственные ноги. Наибольших успехов в своем развитии достигли математика, механика и астрономия. Механика твердых тел, получившая свое наиболее завершенное классическое выражение в учении Ньютона, служила основой всех естественно-научных представлений эпохи. Но уже в XVIII в., унаследовавшем от предшествующего столетия основные достижения механического естествознания, область естественно-научного исследования начала расширяться. Стала делать первые самостоятельные шаги химия. В физике появилась новая область — учение об электричестве. Значительно расширилось изучение органического мира. Рядом успехов достигли физиология, биология и медицина. Однако новые области естествознания не могли еще подорвать механического представления о мире, и сами они были во власти механистических теорий.

В химии безраздельно господствовала теория теплорода и флогистона. Электричество и магнетизм признавались особыми «летучими жидкостями». В физиологии и медицине господствовали либо механистические, либо виталистические представления. Но успехи естествознания тем не менее не остались бесследными. Накопление материала и расширение области естественно-научного исследования вызвали в XVIII в. тенденцию к систематизации и обобщениям. Это сказалось прежде всего в попытках Линнея, Жюсье, Роллана установить классификацию органических существ. Учения эти шли еще по метафизическому пути, основываясь на представлении о неизменности видов. Но и они сыграли свою роль в деле изучения взаимной связи явлений природы. Более плодотворной была работа Бюффона, создавшего с коллективом своих сотрудников многотомную «Естественную историю», в которой проводится идея всеобщего единства и связи явлений природы и отвергается представление о постоянстве видов.

Материалистическая философия XVIII в. возникла и развивалась в тесной связи с успехами естествознания, выделившегося из спекулятивной метафизики в самостоятельную область. Французский материализм сознательно противопоставил умозрительным, отвлеченным метафизическим системам живое и конкретное изучение реальной природы. Но в нем неизбежно должны были отра-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 155—156.

зиться особенности той стадии естествознания, философским обобщением которого он являлся. Французский материализм XVIII в., как и современное ему естествознание, был по преимуществу механическим и носил метафизический характер. Лишь зачатки идеи развития находились свое место в мировоззрении французских материалистов.

Метафизичность французского материализма имела глубокие социальные корни. Революционная буржуазия провозглашала принципы нового буржуазного порядка, за который она боролась, вечными и незыблемыми, основанными на неизменной сущности природы и человека.

Французский материализм, с одной стороны, продолжал традиции физики Декарта, никогда не исчезавшей во Франции и тесно связанной с развитием естествознания. С другой стороны, он был прямым продолжением и развитием учений английских материалистов XVII в. — Бэкона, Гоббса, Локка и Толянда. Таковы два основных теоретических источника французского материализма, обусловивших два его направления: «Одно берет свое начало от Декарта, другое — от Локка. Последний вид материализма составляет, по преимуществу, французский образовательный элемент и ведет прямо к социализму. Первый, механический материализм, сливается с французским естествознанием. В ходе развития оба направления перекрещиваются»¹.

Важнейшую роль в пропаганде сенсуализма Локка во Франции сыграли работы Кондильяка, оказавшего непосредственное влияние на французских материалистов. Кондильяк — страстный противник идеалистической метафизики XVII в. «Непосредственный ученик и французский истолкователь Локка, Кондильяк, немедленно направил локковский сенсуализм против метафизики XVII столетия. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику, как простой и неудачный плод воображения и теологических предрассудков»².

Этьен Боно де Кондильяк, брат утопического коммуниста Мабли, родился в 1715 г. в Гренобле. В середине 40-х годов XVIII в. Кондильяк переехал в Париж, где познакомился с Руссо, Дидро и физиократами. В 1746 г. в Амстердаме вышло первое философское сочинение Кондильяка «Очерк о развитии человеческих знаний». Вскоре увидели свет и другие его важнейшие работы: «Трактат о системах» (1749), «Трактат об ощущениях» (1754), а также «Трактат о животных» (1755). С 1758 г. Кондильяк занимал должность воспитателя пармского принца. В 1768 г. он возвратился во Францию, где был избран членом Академии наук. Кондильяк умер 3 августа 1780 г.

Развитие человека Кондильяк объясняет внешними обстоятельствами и воспитанием. В «Очерке о развитии человеческих знаний» он признает, вслед за Локком, два источника по-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154.

² Там же, стр. 158—159.

знания — ощущение и рефлексия. Однако позже, в своем главном труде «Трактате об ощущениях», Кондильяк делает решительный шаг вперед по сравнению с Локком, отвергая наличие какого бы то ни было иного источника познания наряду с ощущениями. Память, размышление, суждение — все это разновидности ощущения. Основное требование философии Кондильяка — выведение всей интеллектуальной и нравственной деятельности человека из ощущений — оказало большое влияние на французских материалистов.

Для иллюстрации своей теории Кондильяк пользуется образом статуи, которую он постепенно наделяет различными чувствами. Самым элементарным чувством Кондильяк считает обоняние. Оно менее всего содействует росту человеческого познания¹. Тем не менее уже с помощью обоняния возможны внимание, наслаждение, страдание, память. Приобретение чувств слуха, вкуса и зрения знаменует дальнейший прогресс в духовном развитии. Однако ощущения, получаемые посредством всех этих органов чувств, воспринимаются статуей лишь как ее собственные модификации, как изменения ее внутреннего состояния; она последовательно отождествляет себя с запахом, звуком, вкусом, цветом². Представление о внешнем мире ей еще неизвестно. Это представление впервые возникает благодаря осязанию. Кондильяк считает, что осязание — единственное чувство, лежащее в основе суждений о предметах внешнего мира. Поэтому он называет осязание учителем всех остальных чувств³.

Кондильяк не только выводит все человеческие знания из ощущений, но и признает, что ощущения вызываются в нас предметами внешнего мира. Этим теория познания Кондильяка сближается с теорией познания французских материалистов XVIII в. Вместе с тем Кондильяк пытается связать познавательную деятельность человека с развитием его потребностей. Потребности определяют развитие познания. Наиболее настойчивые и частые из них, как, например, потребность в пище, являются стимулами первых исследований⁴. «Подобно тому, — пишет Кондильяк, — как не было бы знаний без опыта, так не было бы опыта без потребностей, которых в свою очередь не было бы без смены удовольствия и страдания»⁵.

Отстаивая сенсуалистическую точку зрения, Кондильяк не проводит, однако, последовательно линию материализма. Он полагает, что познание внутренней природы вещей нам недоступно. Чувства воспринимают лишь качества предметов, но не постигают их сущности⁶. Наши идеи, полагает Кондильяк, «не дают нам познания того, что суть вещи сами по себе; они только описывают их при по-

¹ См. Кондильяк, Трактат об ощущениях, Соцэкгиз, 1935, стр. 70.

² См. там же, стр. 56.

³ См. там же, стр. 226.

⁴ См. там же, стр. 232.

⁵ Там же, стр. 239.

⁶ См. Кондильяк, Трактат о системах, стр. 116.

мощи их отношений к нам, и одно это доказывает, насколько тщетны старания философов, воображающих, будто они способны проникнуть в природу вещей»¹. Исходя из этого, Кондильяк отрицает в своей «Логике» познаваемость сущности вещества, движения, пространства, времени.

Теория познания Кондильяка имеет резко выраженный *созерцательный* характер. Не случайно в качестве субъекта познания в его основном философском произведении фигурирует не общественный человек, а статуя. Кондильяк далек от понимания роли практики как основы и критерия познания. Ему чужд *исторический* подход к познанию, чуждо понимание исторического перехода в процессе познания от явления к сущности. Естественно, что Кондильяку осталось недоступным и правильное решение вопроса о соотношении ощущения и мышления.

Кондильяк объявлял раздражения лишь поводом (*cause occasionnelle*) ощущений. Он признавал существование нематериальной души, *поводом* для деятельности которой служит раздражение органов чувств. Ощущения он рассматривал как модификации души.

Эти положения Кондильяка явно идут по линии субъективного идеализма и отражают влияние на гносеологию Кондильяка философии Беркли.

Историческая заслуга Кондильяка — его борьба против метафизической спекуляции. Кондильяк отстаивал сенсуалистическую концепцию в упорной борьбе с метафизическими системами XVII в. Опровержению метафизики Декарта, Спинозы, Лейбница и Мальбранша специально посвящен труд Кондильяка «Трактат о системах».

Все философские системы Кондильяк делит на три типа, в зависимости от того, что положено в их основу: первый тип — это абстрактные системы, т. е. системы, опирающиеся на абстрактные принципы, второй тип — гипотезы, т. е. системы, опирающиеся лишь на предположения, и третий тип — истинные системы, основывающиеся на опыте и опирающиеся на факты.

Картезианскую теорию врожденных идей Кондильяк объявляет пустой и фантастической и противопоставляет ей сенсуалистическую точку зрения.

Не менее решительно выступает он против монадологии Лейбница. Ему претит спекулятивный характер рассуждений Лейбница, неспособность Лейбница вскрыть реальное существо тех абстрактных понятий, которыми он оперирует. «Этот философ, — пишет Кондильяк о Лейбнице, — не дает никакого понятия о силе своих монад; он не дает его также об их перцепциях; по этому вопросу он пользуется только метафорами, а под конец теряется где-то в бесконечном. Таким образом, он не дает знания об элементах вещей, он, собственно говоря, ничего не объясняет»².

¹ Кондильяк, Трактат об ощущениях, стр. 62—63.

² Кондильяк, Трактат о системах, стр. 85.

Но справедливо восставая против идеалистического характера философии Лейбница, Кондильяк отбрасывает вместе с тем и то, что было у Лейбница исторически прогрессивным, — его своеобразную диалектику, пробивавшуюся вопреки идеализму и поповщине. В этом сказались метафизичность и антиисторизм Кондильяка.

С наибольшей отчетливостью эта метафизическая ограниченность проявилась в критике Кондильяком философии Спинозы. Основной удар Кондильяка направлен против спинозовского учения о единой материальной субстанции. По Кондильяку, объектом нашего знания является не субстанция, а различные качества, соединения которых образуют множество предметов. Что же касается основы, или субстанции, всех этих предметов, то открыть ее мы — согласно Кондильяку — не в состоянии. Иначе говоря, слова: сущность, основа, субстанция и т. п. служат людям для обозначения того, что им неизвестно¹. Таково основное возражение, выдвигаемое Кондильяком против учения Спинозы о субстанции.

Правильно отмечая абстрактность спинозовского понимания субстанции, Кондильяк не видел, что эта субстанция была не чем иным, как метафизически переряженной *природой*. Прогрессивное значение учения Спинозы о единой материальной субстанции не было понято Кондильяком. Теми же недостатками страдает и критика Кондильяком спинозовской постановки вопроса о субстанции как самопричине. Тезису о субстанции как *causa sui*, выражавшему взаимодействие в природе и представлявшему элемент диалектики в философии Спинозы, Кондильяк противопоставил механистическое понимание причинности².

Таким образом, критика Кондильяком метафизики XVII в., сыграв в целом исторически прогрессивную роль, заключала в себе ряд ограниченностей. В этом нашел свое выражение тот факт, что Кондильяк не сделал из своих сенсуалистических посылок материалистических выводов.

Сенсуализм Кондильяка оказал большое влияние на развитие философской мысли во Франции. В течение значительного времени его «Логика» преподавалась во французских учебных заведениях. О том, что Кондильяк оказал немалое влияние и на современное ему естествознание, свидетельствует пример Лавуазье. Основоположник научной химии был учеником Кондильяка в области философии и одобрительно отзывался о принципах, лежащих в основе «Логики» и других сочинений Кондильяка.

В борьбе против идеалистической метафизики XVII в. французские материалисты примыкали к сенсуализму Кондильяка, но они углубили и развили его критику, освободив ее от свойственной Кондильяку тенденции в сторону агностицизма и феноменализма.

Хотя по всем основным вопросам французские материалисты

¹ См. Кондильяк, Трактат о системах, стр. 99.

² См. там же, стр. 96.

занимают общие позиции, образуя единую школу, но между представителями обоих направлений внутри этой школы имеются существенные различия взглядов.

Ламетри и Дидро представляют по преимуществу естественно-научное направление. Социально-исторические идеи не получили у них широкой разработки, зато в учении о природе их воззрения отличаются богатством и глубиной. Внимательно следя за успехами естествознания, они не довольствуются философским обобщением принципов классической механики, но пытаются осознать и поставить перед наукой ряд новых проблем, выдвигаемых в частности биологией и физиологией.

Естественно-научная философия Дидро и Ламетри не стремится построить законченную «систему природы» на основе абсолютизированных законов механики. И хотя в основоположениях своего учения они также вынуждены исходить из этих законов и остаются метафизиками, но в отдельных выводах они поднимаются до эволюционных идей, а иногда и до диалектических догадок. Их учение послужило в силу этого философской подготовкой естествознания XIX в., которое подорвало важнейшие устои метафизического взгляда на природу.

Для другого направления французского материализма, связанного, главным образом, с воззрениями Гольбаха и Гельвеция, характерно развитие социально-исторических идей французской революционной буржуазии. Идеи «естественного человека» и «нормального» общества, основанного на «началах природы», выдвигавшиеся французскими материалистами, по своим философским истокам связаны с английским материализмом и сенсуализмом. При всей метафизичности учения о «естественном» порядке общества оно оказалось плодотворным и влекло за собой революционные выводы. Весь старый феодальный мир был подвергнут отрицанию с точки зрения «разума» и естественного права человека. Материалистический элемент в учении о человеческой природе, опиравшийся на сенсуализм Локка, предполагал признание определяющего влияния воспитания и среды на человеческое сознание и поведение. Поскольку человек черпает весь свой опыт и все свои представления из окружающей среды, переустройство общества является необходимым условием воспитания в людях истинно человеческих свойств и приведения в соответствие частных и общих интересов.

Если влияние естественно-научного направления французского материализма XVIII в. было плодотворным для последующего развития естествознания, то направление, разрабатывавшее преимущественно этические и социально-исторические идеи, отправляясь от сенсуалистической теории познания Локка, тоже не осталось бесследным. Дальнейшее развитие идей, разработанных представителями этого направления, послужило теоретической основой учений утопических социалистов начала XIX века.

«Как картезианский материализм приводит к естествознанию

в тесном смысле слова, так другое направление французского материализма приводит непосредственно к социализму и коммунизму.

Не требуется большого остроумия, чтобы усмотреть связь между учением материализма о прирожденной склонности к добру, о равенстве умственных способностей людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении индустрии, о нравственном праве на наслаждение и т. д. — и коммунизмом и социализмом»¹.

Воинствующий французский материализм XVIII в., его живой и остроумный характер и величайшее просветительное влияние на всю умственную жизнь своего времени впервые получили свое яркое выражение в учении Ламетри.

Жюльен Оффрэ де Ламетри родился 25 декабря 1709 г. на севере Франции, в небольшом городке Сен-Мало, в купеческой семье. Первоначальное его образование было религиозным и проходило под сильным влиянием янсенистов. В ранней юности он считал себя сторонником этой религиозной секты и даже написал сочинение в ее защиту, но уже в 16 лет в умственном развитии Ламетри наступает перелом. Он изучает физику и под влиянием популярного в его родном городе врача Юно начинает заниматься медициной. В 1728 г. Ламетри получает докторскую степень. Врачебная практика в маленьком городке и узкое медицинское образование не удовлетворяли его. Он отправляется в Лейден (Голландия), где становится учеником и последователем знаменитого врача Бургава. В Лейдене Ламетри значительно расширил свой естественнонаучный и философский кругозор. Здесь же у него начало складываться материалистическое мировоззрение, укрепившееся и развившееся в последующие годы. С 1737 г. начинается энергичная литературная деятельность Ламетри как в области специально медицинской, так и в области материалистической философии. Он становится активным борцом за передовую науку и материалистическое мировоззрение. В 1743—1745 гг., во время «войны за австрийское наследство», Ламетри в качестве полкового врача в свите герцога де Граммона участвовал в ряде крупных сражений. Ряд смелых и остроумных памфлетов и сатир философа — «Об уме и умниках», «Политика врача Макиавелли» и другие, — направленных против консервативных философов, ученых и врачей, обострили ту ненависть, которую питало духовенство и все реакционные силы Франции к боевому материалистическому мировоззрению Ламетри. Против него начались гонения. Ламетри вынужден был оставить место полкового врача. Недолго он удержался и в должности инспектора военных лазаретов. 9 июля 1746 г. сочинения Ламетри были приговорены к сожжению, а ему самому угрожал арест. Он бежал за пределы Франции, в Гент, а затем в Лейден. В лейденском изгнании Ламетри выпускает в 1747 г.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 160.

свое знаменитое произведение «Человек-машина» под псевдонимом англичанина Шарпа. Но псевдоним не мог скрыть авторства Ламетри. Ожесточившиеся мракобесы и реакционные власти с новой силой выступили против неугомонного материалиста-безбожника. Ламетри пришлось спасать не только свою свободу, но и жизнь. Спасаясь от разъяренной реакции, Ламетри воспользовался приглашением прусского короля Фридриха II. В Пруссии Ламетри продолжал свою медицинскую практику и литературно-философскую деятельность. Здесь он умер 11 ноября 1751 г.,



Ламетри

отказавшись исповедываться перед смертью. Вся жизнь Ламетри протекла в борьбе. Несмотря на жестокие преследования, он бесстрашно и остро бичевал рутинеров, попов и казенных философов-идеалистов. Его имя поэтому особенно ненавистно реакционерам.

Философия Ламетри принадлежала к раннему периоду буржуазно-революционного просвещения XVIII в. Она не заострена еще непосредственно против монархии и феодальной системы. Ее революционизирующая роль проявилась, главным образом, в учении о природе, человеке, его психической жизни и морали. В этих областях Ламетри не останавливался перед смелыми и последовательными материалистическими и атеистическими выводами.

Ближе всего к Ламетри стоит редактор «Энциклопедии», яркий и разносторонний философ-материалист *Дени Дидро*. Даже среди своих соратников Дидро выделяется блестящим, многогранным дарова-

нием. Живой и пытливый ум его давал плодотворные результаты в самых разнообразных областях науки, литературы и искусства, привлекавших его внимание. Искрящееся остроумие, выдающееся литературное дарование и глубина мысли сочетались у Дидро с неутомимой деятельностью и страстностью борца. Они дополнялись также ценнейшими личными качествами: общительностью, бескорыстием, отзывчивостью, неизменной бодростью духа.

Дидро родился в городке Лангре, на северо-востоке Франции, 5 октября 1713 г. Его отец был ремесленником-пожевщиком. Как и Ламетри, Дидро с детства испытал на себе влияние церковников. Восемью лет его отдали учиться в местную иезуитскую коллегию. Образование Дидро продолжалось в Париже, в коллегии д'Аркур. В отличие от Ламетри, Дидро не скоро сумел полностью освободиться от религиозного влияния, и значительное время его продолжали занимать богословские проблемы. Но от теизма через деизм он пришел в конце концов к воинствующему атеизму и стал непримиримым врагом всякой религии. По окончании учения Дидро ряд лет оставался без определенных занятий. Ему приходилось жить случайными заработками и подчас испытывать острую нужду.

Литературная деятельность Дидро начинается сравнительно поздно, примерно с тридцатилетнего возраста. Начав с переводов, он перешел затем к самостоятельным работам. Первые его произведения — «Философские мысли», «Прогулки скептика» и др. — содержали еще деистическое мировоззрение, отражая в частности влияние английского моралиста Шефтсбери, к сочинениям которого Дидро в этот период проявлял большой интерес. Отрицая вмешательство божества в жизнь природы, Дидро в этот период еще доказывал «моральную необходимость» бога, исходя из того, что нравственность людей основана на божественном авторитете. Несмотря на то, что первые работы Дидро не доходили до атеизма, они были встречены репрессиями. По постановлению парижского парламента «Философские мысли» были осуждены на сожжение. Той же участи подверглась «Естественная история души» Ламетри. В 1749 г. в анонимном издании появилось первое материалистическое произведение Дидро — «Письма о слепых в назидание зрячим». Дидро был арестован и заключен в Венсенский замок. Сравнительно скоро ему удалось вырваться из заключения. Он начинает грандиозную работу по созданию и редактированию знаменитой «Энциклопедии наук, искусств и ремесл», которая стала важнейшим делом его жизни. Дидро и его соратник по редактированию «Энциклопедии» Даламбер поставили перед собой гигантскую задачу — представить «общую картину усилий человеческого ума у всех народов и во все века», чтобы выяснить те требования, которые выдвигались перед человечеством общественным прогрессом. Идейным вдохновителем «Энциклопедии» был провозглашен Ф. Бэкон — родоначальник материализма и всей опытной науки нового времени, выдвинувший идею энциклопедического объединения всех областей

знания. В «Энциклопедии» наряду со статьями по философии и различным областям науки и искусства большое внимание уделено технике, ремеслам и мануфактурному производству. Это ближайшим образом отвечало задачам промышленного прогресса, стоявшим перед революционной буржуазией.

Руководя всем делом, Дидро специально вел отделы философии, искусства и ремесл. Им самим было написано множество статей по самым разнообразным вопросам. Даламбер вел отделы матема-



Дидро

тики и физики. «Энциклопедия» объединяла вокруг себя все наиболее выдающиеся и прогрессивные силы своей эпохи. В числе ее участников были Вольтер, Монтескье, Кондильяк, Гельвеций, Гольбах, Мабли, Морелли, Тюрго, Неккер. Отдавая этому грандиозному предприятию все свои силы, Дидро сумел довести его до конца вопреки ожесточенной травле и преследованиям, которым «Энциклопедия» подвергалась со стороны церковников и правительства. Издание «Энциклопедии» неоднократно запрещалось, и отдельные тома ее подвергались конфискации. В 1765 г., не выдержав трудностей издания, отошел от дела соредактор «Энциклопедии» Даламбер. Тем не менее Дидро продолжал издание и завершил его. В 1773 г. вышел последний том, после которого были еще выпущены «Дополнения» и «Атлас». Вся работа была закончена в 1780 г.

Значение «Энциклопедии» состоит преимущественно в той организующей и объединяющей роли, которую она сыграла в борьбе с феодальной идеологией. «Энциклопедия» была средоточием идеологической борьбы против тирании и фанатизма. На ее содержании лежит, однако, отпечаток тех условий, в которых она создавалась. Дидро как редактору и автору, так же как и его соратникам-материалистам нельзя было высказываться в этом издании с полной откровенностью. Многие среди участников «Энциклопедии» не были атеистами и материалистами. Однако и при формальном подчинении монархической власти и церкви «Энциклопедия» плодотворно выполняла свою задачу. «Время отличит то, что мы думали, от того, что мы говорили», — писал Даламбер. Это прекрасно отличали и современники «Энциклопедии».

Создавая «Энциклопедию», неутомимый Дидро находил время и для собственных философских и художественных произведений. За годы работы над «Энциклопедией» им было написано большинство его философских работ: «Мысли об объяснении природы» (1754), философские диалоги: «Сон Даламбера», «Разговор Даламбера с Дидро», «Продолжение разговора» (1769), «Добавление к путешествию Бугенвиля» (1772), знаменитое сочинение «Племянник Рамо» и ряд других.

На закате жизни, после окончания работы над «Энциклопедией», Дидро в 1773 г., по приглашению Екатерины II, совершил поездку в Россию и прожил в Петербурге около года. Екатерина, подобно Фридриху II, разыгрывала роль «просвещенного монарха» и покровителя гонимых философов. Она оказывала Дидро некоторую материальную помощь и купила его личную библиотеку. Общение с Екатериной не подорвало свободолюбия и демократических стремлений Дидро. Все советы Дидро Екатерине, в которых выразилось его отношение к социально-политическому строю в России, были по существу направлены против самодержавия и крепостничества, хотя и высказывались в осторожной форме. Возвратившись на родину, Дидро последние годы жизни продолжал работать, главным образом, над римской историей и философией. Его интерес привлекала в частности философия стоика Сенеки. Умер Дидро 31 июля 1784 г. На предложение священника об отречении от своих атеистических работ, сделанное ему незадолго до смерти, Дидро ответил негодующим отказом. «Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь служению «истине и праву» (в хорошем смысле этих слов), то именно Дидро»¹, — писал Энгельс.

Прежде чем перейти к биографиям представителей второго направления французского материализма — Гольбаха и Гельвеция, — следует остановиться на характеристике философской и научной деятельности соратника Дидро по «Энциклопедии» — Даламбера. Даламбер, крупнейший французский математик XVIII в., является

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 654.

в известном смысле связующим звеном между старшим, вольтеровским, поколением просветителей и французскими материалистами. Соратник Дидро по «Энциклопедии», он был в то же время «уполномоченным (Вольтера. — *Ред.*) перед Дидро и его энциклопедистами»¹.

Жан Даламбер родился в 1717 г. в Париже. Подкинутый своей матерью-аристократкой де Тенсен, он был воспитан женой стекольщика. Первоначальное образование Даламбер получил в янсенистской школе. Его яркий математический талант скоро обратил на себя внимание. В 1742 г. он адъюнкт, а в 1765 г. действительный член Академии наук. С 1751 по 1757 г. Даламбер совместно с Дидро редактировал «Энциклопедию». Даламберу принадлежит ряд исследований по вопросам математики, механики, физики и астрономии: «Трактат о динамике» (1743), «О равновесии и движении жидкостей» (1744), «О причинах ветров» (1776) и др. Из философских произведений Даламбера особенно важен «Очерк происхождения и развития наук» (1750), представляющий собой введение к «Энциклопедии». Кроме того, необходимо указать на его «Элементы философии» (1759). Даламбер умер в 1783 г.

Во вступительном рассуждении к «Энциклопедии» Даламбер сделал попытку проследить в общих чертах условия возникновения и последовательность развития наук. Идеалистически понимая историю, Даламбер рассматривал и развитие наук как прогресс идей, вне зависимости от хода развития материальной основы общества. Несмотря на это, очерк Даламбера имел для своего времени большое положительное значение. У Даламбера, как и у Кондильяка, видно стремление уловить связь между возникновением наук и ростом человеческих потребностей. Самые древние земледельческие и медицинские знания обязаны своим возникновением росту потребностей человека и его заботе о самосохранении². Из земледелия и медицины берет в свою очередь начало учение о природе (физика)³. Даламбер считал необходимым подчеркнуть в своем очерке не только прогрессивную роль наук, но и значение ремесел, не только завоевания ученых и философов, но и достижения людей практики, изобретателей. «Общество, — писал он, — по справедливости почитая великих гениев, просвещающих его, отнюдь не должно унижать руки, служащие ему. Открытие компаса не менее важно для человеческого рода, чем объяснение свойств этой стрелки для физики»⁴.

Из всех философов прошлого Даламбер особенно высоко ценил Бэкона, Декарта, Ньютона, Локка, а также Лейбница. Бэкона он называл самым великим, универсальным и красноречивым из философов⁵. Даламберу импонировали энциклопедический кругозор

¹ П. Дюкро, Энциклопедисты, 1906, стр. 62.

² См. Даламбер, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, P. 1910, p. 44.

³ См. там же, стр. 46.

⁴ Там же, стр. 48.

⁵ См. там же, стр. 89.

Бэкона, его глубокое внимание к естествознанию, стройная классификация наук. В Декарте Даламбер видел прежде всего смелого борца против схоластики и выдающегося математика. Ньютон, по мнению Даламбера, придал философии ее окончательный вид; он пришел к выводу о необходимости изгнать из физики, или по крайней мере оттеснить в сторону, неясные догадки и гипотезы ¹. Наконец, Локк свел метафизику к экспериментальной физике души ².

К числу крупнейших мыслителей Даламбер относил также Галилея, Гарвея, Гюйгенса, Паскаля, а из своих современников — Вольтера, Монтескье и Кондильяка.

В своей классификации наук Даламбер следовал в основном Бэкону. Все знания он делил на три больших раздела, или ветви, соответствующие трем способностям человека: памяти, рассудку и воображению. К первой способности он относил историю, ко второй — философию, к третьей — изящные искусства ³. Различие между классификацией Бэкона и классификацией Даламбера состоит в том, что, в противоположность Бэкону, у Даламбера «рассудок» предшествует «воображению». Даламбер внес в классификацию Бэкона немало дополнений, конкретизировал ее в соответствии с развитием наук, происшедшим после смерти Бэкона (например, включил в отдел, посвященный математике, дифференциальное и интегральное исчисление). Классификации наук, предложенной Даламбером, свойственен тот же основной методологический порок, что и классификации Бэкона: она опирается не на объективное основание — формы движения материи, а на способности человека.

В теории познания Даламбер придерживался сенсуалистических воззрений. Началом всех человеческих знаний он считал ощущения. «Все наши непосредственные знания, — писал он, — сводятся к тем, которые мы воспринимаем чувствами; откуда следует, что всеми нашими идеями мы обязаны нашим ощущениям» ⁴. Но отходя от сенсуалистической основы, Даламбер не сделал из нее последовательных материалистических выводов. Сущность вещей он считал непознаваемой. В великой мировой загадке, утверждал он, мы лишь угадываем некоторые слогги, точный смысл которых нам неизвестен.

Скептицизм Даламбера приводил не только к сомнению в познании объективной реальности, но был также направлен против господствующих религиозных представлений. «Скептицизм, — писал Даламбер Фридриху II 2 августа 1770 г., — именно уместен в вопросе о божестве». Прямо не отвергая существования бога (или, как он говорил, «сознательного ума», господствующего во вселенной), Даламбер тем не менее высказывал по поводу него целый ряд далеко идущих сомнений. «Спрашивается, каков этот ум? — писал

¹ См. Даламбер, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, P. 1910, p. 98.

² См. там же, стр. 102.

³ См. там же, стр. 58.

⁴ Там же, стр. 6.

он. — Создал ли он действительно материю или только устроил материю, уже существовавшую? Возможно ли создание и, если нет, вечна ли материя? И если материя вечна, то принадлежит ли этот ум самой материи или существует отдельно от нее? Если он принадлежит материи, то есть ли материя бог и бог материя? Если он отделен от материи, то каким образом существо, которое не есть материя, может действовать на материю?» Ответить на эти вопросы Даламбер считал невозможным. Он склонялся к тому, что



Гольбах

способность желания и мышления не свойственна самой материи. Человек, полагал он, состоит из двух начал: материального и духовного, между которыми существует взаимодействие ¹.

Даламбер, сыгравший в качестве одного из редакторов «Энциклопедии» и выдающегося ученого значительную роль в деле пропаганды передовых идей своего времени, не смог подняться до философских воззрений своих соратников — Дидро и его единомышленников. Смелые и решительные ответы на волновавшие умы вопросы философии были даны не им, а его друзьями-материалистами.

Если Дидро был организующим и вдохновляющим центром французского материализма XVIII в., то крупнейшим систематизатором всего мировоззрения этой школы является Гольбах. В салоне Голь-

¹ См. Даламбер, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, P. 1910, p. 13.

баха в живых, остроумных беседах и горячих дебатах кристаллизовались и оформлялись важнейшие принципы материалистического мировоззрения. Там создавалась знаменитая «Система природы», наиболее законченное и последовательное выражение французского материализма, программа и манифест всей школы. Вместе с тем в «Системе природы» воплотилась логическая смелость, четкость мысли и последовательность Гольбаха. В борьбе с поповщиной Гольбах сыграл особо выдающуюся роль. Его многочисленные яркие и остроумные атеистические памфлеты обладали огромной критической и революционной силой.

О жизни Гольбаха сохранилось не много сведений. Известно, что жизнь его не была богата внешними событиями. Все свои силы Гольбах посвятил литературной и общественно-пропагандистской деятельности.

Пауль Генрих Дитрих Гольбах родился в декабре 1723 г. в городе Гейдельгейме, в Пфальце. Он был сыном немецкого барона, крупного торговца. Шестьдесят тысяч ливров годовой ренты давали ему средства для независимого существования, литературных предприятий, помощи своим друзьям и соратникам и содержания салона материалистического крыла просветительного движения.

Свою молодость Гольбах провел в Германии, получив университетское образование в Лейпциге. Около 1750 г. он переселяется во Францию и остается там до конца жизни, почти безвыездно живя в Париже и в своем пригородном имении. Огромная память, ненасытная любознательность, систематическая последовательность мышления и исключительная работоспособность отличали этого страстного ненавистника тирании и религиозного обмана.

Кроме «Системы природы», Гольбахом написано более двух десятков произведений. Все они вышли анонимно, причем авторство часто оставалось неизвестным даже друзьям философа. Сочинения Гольбаха подвергались особенно жестоким преследованиям со стороны церкви и правительства. Распространение или чтение его произведений грозило суровой расправой.

Гольбах пережил всех своих ближайших соратников и умер накануне революции, 21 января 1789 г.

Если Ламетри был зачинателем материалистической философии XVIII в., Дидро наиболее многосторонне развил материалистическое учение о природе, Гольбах систематизировал его и разработал социально-исторические и политические концепции французского материализма, то наиболее смелое и глубокое развитие этих концепций составляет историческую заслугу Гельвеция.

Преимущественная сфера интересов Гельвеция — это «учение о нравах», область социальных отношений и общественного сознания. Гельвеций сделал наиболее последовательные социально-исторические выводы из общих философских принципов французского материализма, обосновывавших буржуазно-революционное преобразование феодального общества.

Клод Адриан Гельвеций родился в январе 1715 г. Его отец был врачом. Подобно Дидро, Гельвеций обучался в иезуитской коллегии. Еще находясь в стенах этого учебного заведения, он познакомился с сочинением Локка «Опыт о человеческом разуме», послужившим стимулом для формирования материалистического мировоззрения Гельвеция.

Получив общее образование, Гельвеций занялся изучением права. Родители его, пользуясь придворными связями, добыли для



Гельвеций

него весьма прибыльную должность сборщика налогов, так называемого «генерального откупщика».

Будучи генеральным откупщиком и светским человеком, Гельвеций вместе с тем оставался глубоким и вдумчивым наблюдателем нравов и не оставлял литературно-философских занятий. Как сборщик налогов он пытался бороться с злоупотреблениями, неоднократно выступая защитником плательщиков перед компанией откупщиков и правительством. Но он быстро начал сознавать бесполезность своих ходатайств, так как злоупотребления были системой и социальный строй Франции сам был колоссальным злоупотреблением. Передают, что после безуспешных ходатайств за крестьян провинции Бордо по поводу непосильных налогов на вино он обратился к ним однажды со следующими словами: «Пока вы будете только жаловаться, вы ничего не добьетесь».

Внушите к себе страх, соберитесь в большом числе, например, десять тысяч человек, нападите на наших служащих. Я, конечно, стану во главе их, но вы нас побьете и добьетесь справедливости».

В 1751 г. Гельвеций отказался от должности откупщика. Положительным результатом «финапсистской» деятельности Гельвеция было знакомство с народом, его нуждами и социальными отношениями феодальной Франции. Это дало ему материал для последующих размышлений.

Вольтера и Монтескье можно считать учителями Гельвеция. Но еще в ранние годы он чувствовал неудовлетворенность как общечеловеческими, так и историческими идеями этих корифеев французского Просвещения. Отправляясь от Локка, он самостоятельно двигался по пути формирования материалистического мировоззрения и осознания движущих пружин общественных отношений. Этот путь нашел свое отражение в философско-поэтических произведениях молодого Гельвеция, с которых он начал свою литературную деятельность. Наиболее интересным среди них является его поэма «О счастье».

Отказавшись от широкой светской жизни, Гельвеций жил летом в своем имении, а зимой в Париже, общаясь с кругами передовой интеллигенции как Франции, так и других стран. У него, в частности, бывали крупнейшие английские экономисты и историки. Он завязал тесные отношения с философами-материалистами Гольбахом и Дидро и подготовлял свою первую большую работу, «Об уме». Салон Гельвеция, как и салон Гольбаха, служил одним из центров материалистической мысли XVIII в. В 1758 г. книга Гельвеция «Об уме» вышла в свет. Она была издана легально, но, лишь только «общество» ознакомилось с книгой, поднялась буря возмущения против автора. Король, парламент, Сорбонна, архиепископ парижский и сам папа клеймят, осуждают и запрещают книгу Гельвеция как содержащую «мерзкое учение, стремящееся нарушить основы христианской веры», как книгу, которая хочет «нарушить мир в государствах, восстановить подданных против власти и против самой персоны их монархов» и т. п. Весь этот шум в конечном счете лишь содействовал успеху книги. Гельвеций формально отрекся от своего произведения, но в следующей работе, «О человеке» (1773), он на первой же странице указывал, что остался верен каждому слову, написанному им в первом произведении. 4 февраля 1760 г. книга была публично сожжена у подножия главной лестницы парламента. Работы Гельвеция в некоторых отношениях опережали взгляды его соратников-материалистов и полностью не были оценены даже его друзьями.

После выхода первой работы Гельвеций предпринимает ряд путешествий. Он побывал в Англии и Германии, собирал материал для нового сочинения. Закончив книгу «О человеке», Гельвеций после некоторых колебаний решил издать ее. Ему не удалось,

однако, дожить до ее выхода. Он умер 26 декабря 1771 г., отказавшись перед смертью, как и другие его соратники-материалисты, от религиозных обрядов, до конца оставаясь убежденным атеистом.

2. УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ

Французские материалисты XVIII в. открыто и решительно провозглашают свои материалистические убеждения. Природа, телесная субстанция, материя признаются ими основой, началом и источником всего существующего. Ламетри, Дидро, Гольбах и Гельвеций ясно и отчетливо решают основной вопрос философии в пользу материализма, хотя и подходят к его решению по-разному.

Ламетри и Дидро, продолжая материалистическую традицию физики Декарта, исходят из понятия единой материальной субстанции. Гольбах и Гельвеций, продолжая традиции английского сенсуализма, к определению основ философского материализма подходят более эмпирически. Природа, вселенная — это колоссальная совокупность, соединение всего существующего, полагают они. Гольбах дает «собирательное», как он его называет, определение материальной основы мира. Однако понимание природы у этих мыслителей по существу не отличается от идеи материальной субстанции. «Природа, — по определению Гольбаха, — есть причина всего; она существует сама собою; она будет существовать и будет действовать вечно; она — своя собственная причина; ее движение есть необходимое следствие ее необходимого существования»¹.

У Гольбаха мы находим попытки дать философское определение материи. Правда, ни Гольбах, ни другие материалисты XVIII в. не доходили еще до сознательного разграничения между философским понятием материи и физическими представлениями о ее структуре и свойствах. Но тем не менее признание исходных материалистических начал философии позволило Гольбаху трактовать материю в философском смысле. «По отношению к нам, — писал Гольбах, — материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»².

Определение Гольбаха неполно. Объективное существование материальной действительности вне человеческого сознания хотя и предполагается, но не подчеркнуто в этом определении. Гольбах поясняет, однако, в другом месте, что материально и объективно существует не только то, что непосредственно доступно чувствам, но также и то, что доступно восприятию лишь в возможности, т. е. может быть воспринято лишь в определенных условиях.

Некоторым своеобразием отличается постановка вопроса о материи у Гельвеция. Гельвеций отказывается допускать в существующем какую бы то ни было субстанцию — духовную или материальную. Воспитанный на английском сенсуализме и учении Кондиль-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 318.

² Там же, стр. 25.

яка, он считает понятие субстанции лишь шаткой и малосодержательной гипотезой. В духе номиналистических принципов он утверждает, что «сами люди, если можно так выразиться, создали материю, что материя не есть какое-то существо, что в природе есть лишь индивиды, которые названы телами, и что под словом *материя* следует понимать лишь совокупность свойств, присущих всем телам»¹. Эмпирическая односторонность Гельвеция — недооценка им объективного значения общих понятий — не может ставить под сомнение исходных материалистических принципов его философии. Гельвеций без всяких сомнений, ясно и решительно признает, что в действительности существуют реальные тела, и эти тела существуют до всяких человеческих понятий и представлений о них.

Среди всех материалистов XVIII в. Гельвеций, пожалуй, наиболее ясным и обобщенным образом поставил вопрос о двух основных направлениях в философии. Он говорит о двух враждебных школах в «метафизике», существовавших еще с древности. «Эти два рода метафизики, — говорит Гельвеций, — я сравниваю с двумя различными философскими системами — Демокрита и Платона. Первый постепенно поднимается от земли к небу, второй постепенно снижается с неба на землю»².

Таким образом, все французские материалисты, несмотря на различие оттенков, выражают единый материалистический взгляд на природу, материалистически решают основной вопрос философии.

Это решение исключало какую-либо духовную, сверхприродную, нематериальную сущность, отвергало идеалистические и религиозные измышления.

Понимая материальный мир как единственно существующий, материалисты XVIII в. признают время и пространство неотделимыми от его существования. Дидро рассматривает время как последовательность действий и пространство как сосуществование определенных действий. Связывая, таким образом, время и пространство с существованием и движением телесного мира, Дидро говорит: «Я не могу отделить, даже в абстракции, пространство и время от существования. Значит, оба эти свойства существенно характерны для него»³. Гельвеций, рассуждая более эмпирично, вообще отрицает отвлеченное понятие пространства и сводит его к протяжению единичных тел.

Крупнейшим завоеванием материализма французских философов XVIII в. является учение о внутренней активности материи.

В XVII в. господствовало представление о материи, как об инертной, неподвижной и косяной массе. Толанд в своих «Письмах к Серене» впервые доказал, что движение является атрибутом материи, г. е. таким ее качеством, без которого материя не может ни су-

¹ Гельвеций, Об уме, Соцэкгиз, 1938, стр. 23.

² Гельвеций, О человеке, Соцэкгиз, 1937, стр. 125.

³ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 342.

ществовать, ни мыслиться. Все французские материалисты XVIII в. были продолжателями Толанда в этом отношении. Но Толанд, оставаясь на позициях деизма, не смог сделать последовательных выводов из своего понимания материи как активного, творческого начала. У французских философов такое понимание стало центральным пунктом воинствующего материализма и атеизма. Если материя активна, если она движет всем, что совершается в мире, если она творит и образует все формы и явления действительности, то нет места для бога, нет необходимости изобретать бессмысленные и противоречивые гипотезы о движущем первоначале, пребывающем вне природы, вне времени и пространства.

Французские материалисты утверждают, что материя активна и движение является ее внутренним и необходимым качеством. *«Тело, по мнению некоторых философов, не одарено само по себе ни действием, ни силой. Это, — говорит Дидро, — 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»*¹.

Ламетри также считает, что материя имеет «постоянно способность к движению, даже когда не движется»². Гольбах и Гельвеций дополняют Ламетри и Дидро обобщенным философским определением движения, рассматривая его как способ существования материи. *«Движение — это способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи»*.

Развитие естествознания в XVIII в. позволило французским материалистам понять движение как всеобщий принцип, проникающий собой всю природу. *«Все во вселенной находится в движении»*, — говорит Гольбах. Движение абсолютно, между тем как абсолютного покоя не существует. Покой возможен лишь по отношению к какому-либо данному определенному движению.

Представление о всеобщем характере движения, составляющем способ бытия природы, ставит французских философов во главе научной мысли того времени. Своим учением эти философы подытоживают развитие механического естествознания.

Восприняв у Ньютона понятие силы и построенное на ней здание классической механики, французские материалисты самым решительным образом выступают против учения о божественном первотолчке, создавшем движение и силу. *«...Материя действует по своим собственным силам и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы быть приведенной в движение»*³, — говорит Гольбах.

Однако, поняв всеобщность движения, французские материалисты оставались в рамках механистической концепции движения.

¹ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 358.

² Ламетри, Избр. соч., стр. 51.

³ Гольбах, Система природы, стр. 19.

«Движение, как с этим согласится всякий, — говорит Гольбах, — есть последовательное изменение отношений какого-нибудь тела к различным точкам пространства или к другим телам»¹. Движение, таким образом, понимается лишь как перемещение. В этом отношении французские материалисты, по существу, не пошли дальше Декарта и Спинозы. Дидро пытается, правда, сделать поправку к пониманию движения Гольбахом и как бы отойти от строго механистического представления. Он говорит: «Перемещение тела с одного места на другое не есть движение, а только действие его. Движение есть как в движущемся теле, так и в неподвижном»². Источник движения — это усилие или сила, активность, свойственная от природы самой материи. Но ссылка на силу, присущую материи, как на источник движения, не решает вопроса. Французские материалисты в отличие от Ньютона и Лейбница признают, что сила необходимым образом вытекает из сущности материи. По их мнению, движение и его источник «сила» так же вечны и не сотворены, как и сама материя. Но на вопрос, каким образом возникают существующие формы движения из сущности материи и в чем природа силы, никто из французских материалистов ответа не дает. «Было бы напрасной тратой времени доискиваться сущности механизма движения»³. — говорит Ламетри.

Дидро различает три вида силы. «Всякую молекулу нужно рассматривать как одушевленную тремя родами действий: действием тяжести, или тяготения, действием ее интимной силы, свойственной ее природе, как молекулы воды, огня, воздуха, серы, и действием всех других молекул на нее»⁴. Гольбах подразделяет все движения на два вида: на «приобретенные» — внешние и видимые — и на «самопроизвольные» — внутренние и скрытые. Но Гольбах сразу же поясняет, что, по существу, «самопроизвольных» движений не бывает. Всякое движение является движением сообщенным, и так называемые самопроизвольные движения отличаются от остальных лишь тем, что эти движения сложны, скрыты и незаметны для человека.

Таким образом, французские материалисты XVIII в., решительно отстаивая материалистическое понимание движения, признавая движение внутренне присущим материи способом ее бытия, не созданным и не уничтожаемым, вместе с тем стоят на почве механистического понимания движения.

В вопросе о строении материи Гольбах склоняется к атомистической концепции. Говоря о первичных неразрушимых элементах материи, он прямо ссылается на атомы Эпикура⁵. В числе первоначальных свойств этих атомов он называет протяженность, вес, непроницаемость, фигуру и движение. Все качества и свойства

¹ Гольбах, Система природы, стр. 57.

² Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 368.

³ Ламетри, Избр. соч., стр. 223.

⁴ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 360.

⁵ См. Гольбах, Система природы, стр. 395.

тела создаются в результате движения, столкновения и сочетания первоначальных частиц.

Ламетри, развивая физику Декарта, говорит о формах и свойствах, непосредственно присущих единой материальной субстанции. Возражая против сведения Декартом всех качеств материи к протяженности, он полагает, что материальная субстанция обладает двумя видами форм или свойств — одни пассивные, другие активные. Активность, или движение, столь же присуща материи, как и протяжение, которое лежит в основе первого вида свойств и определяет величину, фигуру, состояние покоя и положение.

Дидро выдвигает идею «гетерогенной» молекулы. В этой концепции, пытающейся преодолеть механическую ограниченность, мы находим некоторые материалистически нереработанные идеи Лейбница. Молекула, которую предполагает Дидро в качестве основы материи, включает в себе движение, жизнь и потенциальную чувствительность. Молекулы качественно многообразны. Каждая молекула отличается от другой. Характер свойств, которыми наделены молекулы, Дидро не считает возможным определять умозрительно. Определение их является задачей естествознания. Он считает, однако, возможным выделить «пять или шесть существенных свойств», присущих «материи как таковой». Эти свойства: «мертвая или живая сила, длина, ширина, глубина, непроницаемость и чувствительность»¹.

Дидро полагает, что все многообразие качеств и форм природы не может возникнуть из бескачественных элементов. Поэтому, по его мнению, «в элементах должны быть существенные различия». Но он отнюдь не считает, что в первичных элементах уже даны все качества и свойства мира. Дидро допускает, что в природе образуются качественно новые состояния материи, хотя и не может дать ответа на вопрос, каковы законы возникновения и развития новых качеств. Заложенная в элементах гетерогенность — лишь первоначальная предпосылка образования бесконечного многообразия качеств, возникающих в результате свойственного элементам движения. «Мне кажется столь же невозможным, чтобы все творения природы были произведены из совершенно гомогенной материи, сколь невозможно было бы представить их все одного и того же цвета. Все же, мне думается, что разнообразие феноменов не может быть результатом какой-нибудь гетерогенности. Поэтому я называю *элементами* различные гетерогенные вещества, необходимые для создания всех феноменов природы, и *природой* — общий актуальный результат или общие последовательные результаты комбинации элементов»².

Гельвеций также полагает, что качества и свойства могут возникнуть вместе с усложнением материи, образуя «новые творения»,

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 358.

² Там же, т. I, стр. 350.

которые исчезают вместе с ее разрушением. Прозрачность свойственна стеклу только в определенном состоянии: толченное стекло уже не обладает этим свойством. Магнитный железняк обладает магнетизмом, пока не расплавлен и не разложен, и т. д.

Подобно Дидро и другим материалистам, Гольбах не разделяет теории субъективности качеств. «Материя без свойств есть чистое ничто»¹, — заявляет он. Но как можно объяснить, спрашивает Гольбах, образование различных форм и явлений, если все первичные элементы однородны и их движение случайно и хаотично? «Поразило ли бы нас, если бы из урны, в которой находится сто тысяч костей, вышло подряд сто тысяч *шестерок*? Конечно; но если бы все кости были *поддельными*, то мы перестали бы удивляться этому. Так вот, молекулы материи можно сравнить с *поддельными* костями, т. е. с костями, производящими всегда определенные действия; но так как эти молекулы разнообразны и по своему существу и по своим сочетаниям, то они *поддельны*, так сказать, на тысячу различных ладов»². Гольбах, подобно Дидро, склоняется к признанию качественного разнообразия молекул. Но своей гипотезой «поддельных» молекул он лишь усугубляет метафизическое объяснение сложных явлений природы и становится, по сути дела, на позицию предопределенности всех состояний мира в состояниях первоначальных элементов.

Проблема качества стояла перед французскими материалистами и при решении важнейшего философского вопроса о сущности и происхождении сознания. Все они общую основу сознания находили в «чувствительности». Чувствительность — одно из самых сложных качеств материи. Правильно утверждая, что основа и источник сознания есть сама природа, материальный, телесный мир, французские материалисты должны были выяснить, откуда и каким образом возникло сознание в природе. Французские материалисты в этом вопросе колебались между двумя концепциями — допущением, хотя бы в зачаточной, потенциальной форме, чувствительности в качестве общего свойства материи и признанием ее продуктом особой организации, которой отличаются животные и человек.

Первая концепция была исторически связана с системой Спинозы. Во французском материализме XVIII в. она наиболее отчетливо представлена у Робинэ³. К ней склоняется отчасти и Дидро. Правда, он признает, что «предположение о всеобщей чувствительности молекул материи — это только гипотеза, все достоинство которой заключается в том, что она освобождает от ряда трудностей. Но, чтобы философская система нас удовлетворяла, этого недостаточно»⁴. Дидро чувствует, что, допуская всеобщую чувствительность материи, он идет по линии наименьшего сопротивления, уклоняясь

¹ Гольбах, Система природы, стр. 22.

² Там же, стр. 304.

³ См. стр. 442 настоящего тома.

⁴ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 148.

от объяснения возникновения сознания. Но эту теорию он признает все-таки наиболее приемлемой.

Для того чтобы объяснить переход от неорганической природы к органической и далее к разумным существам, Дидро допускает существование «инертной», или потенциальной, чувствительности, приписываемой им неорганическим телам и проявляющейся затем в активной форме в одушевленной природе. Дидро считает, что «от молекулы до человека тянется цепь существ, переходящих от состояния живого оцепенения до состояния максимального расцвета разума»¹.

Такая позиция вплотную подводит Дидро к гилозоизму, к признанию всеобщей одушевленности материи. В диалоге «Разговор Даламбера с Дидро» на вопрос: «Ведь если та чувствительность, которой вы наделяете материю, является общим и существенным свойством ее, то нужно предположить, что и камень чувствует?», Дидро отвечает: «Почему нет?»²

Несколько иначе, чем Дидро, подходит к этой проблеме Ламетри. «Надо, однако, с такой же откровенностью признать,—заявляет 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»³.

После некоторых сомнений Ламетри склоняется ко второму предположению. Он считает, что в основе материи содержится лишь потенциальная возможность сознания, которая проявляется или превращается в действительность лишь при определенной организации материи. Не только минералы не обладают душой, но ею не обладают также и растения. Зачатки души Ламетри находит лишь в организмах, переходных от растений к животным.

Гельвеций и Гольбах тоже признают проблематичность того или иного решения, но тем не менее оба они решительным образом склоняются к признанию чувствительности свойством особо организованной материи. В этом отношении Гельвеций и Гольбах придерживаются более правильного взгляда, чем Дидро. Гольбах со всей определенностью заявляет: «...Разум есть способность, свойственная организованным существам, т. е. существам, устроенным и составленным определенным образом»⁴, и решительно высказывается против гилозоизма.

Гельвеций разделяет взгляды Гольбаха. Он полагает, что вопрос об одушевленности материи решается лишь предположительно. Нужно, говорит он по этому поводу, «иметь мужество не знать того,

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 431.

² Там же, т. I, стр. 367.

³ Ламетри, Избр. соч., стр. 55.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 45.

чего знать еще невозможно». Гельвеций сравнивает сознание с другими качествами телесного мира и находит, что все свойства и качества тел зависят от их организации. Допуская, что качественно новые явления природы возникают лишь в определенных условиях и уничтожаются с изменением этих условий, он делает вывод, что и способность ощущать — одно из качеств материи, возникающее при определенных условиях и являющееся продуктом определенной телесной организации. «Все явления, изучаемые в медицине и в естественной истории, доказывают с очевидностью, что эта способность является у животных результатом строения их тела, что она возникает вместе с образованием их органов, сохраняется пока они существуют, и, наконец, утрачивается вследствие разложения этих органов»¹.

Несмотря на колебания и различие точек зрения в вопросе о происхождении ощущения в природе, все эти мыслители твердо разделяют материалистическую позицию, признавая ощущение одним из свойств движущейся материи.

Учение о чувствительности и сознании как свойствах движущейся материи находится у французских материалистов в прямой и непосредственной связи с их пониманием органической жизни. Специфической особенностью жизни является чувствительность и раздражительность, учит Дидро, уделявший большое внимание биологическим проблемам. Оба эти качества теснейшим образом связаны с движением. Там, где в животном организме происходит какое-либо движение, совершаются процессы раздражения и ощущения. Дидро приходит к выводу, что чувствительность — особая форма движения живого вещества. Значение чувствительности для органической жизни состоит в том, что она предупреждает организм «об отношениях, существующих между ним и всем окружающим его»².

Разрабатывая проблему жизни, Дидро выдвигает идею живой органической молекулы. Из соединения множества подобных молекул путем прививки друг к другу образуются, по его мнению, сложные организмы. Этой идеей он отдаленно предвосхищает появившуюся лишь в XIX в. клеточную теорию строения живых существ.

Человека — его органическую и психическую жизнь — все французские материалисты признают произведением природы, целиком обусловленным ее законами. «Человек — дело рук природы, — говорит Гольбах, — он существует в природе, он подчинен ее законам, он не может освободиться от нее; он не может — даже в мысли — выйти из природы»³. Человек, включая всю его психическую и умственную жизнь, — материальное, физическое существо. Душа, как указывает Гольбах, — не что иное, как то же самое тело человека, но рассматриваемое в отношении некоторых его функций или способностей. Душа растет, развивается, стареет

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 58.

² Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 356.

³ Гольбах, Система природы, стр. 7.

и умирает вместе с телом. Дидро считает, что душа — продукт единства организма, его целостности. «Животное есть некое целое, оно едино, и, может быть, это единство — в соединении с памятью — составляет душу, я, сознание»¹. Специфическое местопребывание души, по общему признанию, — в мозгу.

Развивая учение о материальной обусловленности всей органической и психической жизни человека, Ламетри выдвигает теорию о человеке как особом рода сложной одушевленной машине. Эта теория весьма характерна для французского материализма.

В своей постановке вопроса Ламетри исходит из теории Декарта. Декарт противопоставлял животное человеку, утверждая, что животное — неодушевленная машина. Вместе с тем Декарт признавал, что и человек, если его рассматривать исключительно с точки зрения его телесной организации, представляет собой сложную машину, которая могла бы существовать и действовать независимо от духовной жизни как сложный автомат. Но, согласно своей дуалистической философии, Декарт добавлял, что человек отличается от животного именно тем, что, кроме телесных механических процессов, ему присуща нематериальная, духовная субстанция души.

Ламетри ставит себе задачу материалистически преодолеть дуализм Декарта, используя и развивая его материалистическую физику. Он возражает против признания Декартом животного неодушевленной машиной. «Опыт доказывает нам, — говорит Ламетри, — существование одинаковой способности чувствовать как у животных, так и у людей»².

Однако, по мнению Ламетри, само чувствование есть моторное начало живого вещества, и поэтому возможно представить себе сложный механизм, который не исключал бы сознательных явлений, а включал бы их в себя, предполагал бы их как свою внутреннюю способность. Отсюда вытекает отказ от принципиального противопоставления человека животному. «Человек не больше, как животное или совокупность двигательных сил, взаимно действующих друг на друга».

«Человек — машина», — полагает Ламетри. Это огромный, сложный, самостоятельно заводящийся часовой механизм. Человеческий разум — тоже механическое явление, он одновременно и результат и условие совершающихся в человеческом механизме движений. Ламетри называет поэтому человека «весьма просвещенной машиной»³.

Ламетри пытается установить механизм ощущения, сравнивая роль души в человеческой машине с ролью колокольчика у часов, регистрирующего результат происходящих в механизме движений.

В общем виде взгляд Ламетри разделяют также Гельвеций и Дидро. Подобно Ламетри, они выступают против картезианского

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 481.

² Ламетри, Избр. соч., стр. 54.

³ Там же, стр. 213.

учения о животных как неодушевленных машинах и признают, что животные и человек — специфические машины из плоти, которые отличаются от механизмов из железа и дерева тем, что если в последних все происходящее в них движения не сопровождаются ни сознанием, ни волей, то «в машине из плоти эти движения, будучи столь же необходимыми, сопровождаются сознанием и волей»¹.

Однако, исходя из представления об общей чувствительности материи, Дидро дополняет идею Ламетри своеобразной теорией, согласно которой все органы животного организма, как и все его мельчайшие частицы, обладают самостоятельной жизнью, являются как бы отдельными животными: «каждый орган есть особое животное; у каждого животного свой особый характер»², у каждого органа свой цикл жизни, свои стремления, свое развитие.

Дидро развивает далее гипотезу о борьбе между центральными и периферийными органами в человеке. Здесь он механистически допускает прямую аналогию с политической жизнью общества. Состояние согласованности обеих сторон он сравнивает с республиканским образом правления. Перевес внешних, периферийных органов создает, по его мнению, в организме состояние анархии. Противоположное состояние, — когда центральная система, т. е. мозг, подавляет самостоятельное функционирование внешних органов, — соответствует деспотизму.

На примере учения Ламетри о человеке-машине можно убедиться, что закономерность даже таких сложных явлений, как человеческое сознание, мыслилась французскими материалистами как чисто механический процесс. Основа этого взгляда заключалась в самом понимании движения как перемещения. Французский материализм XVIII в. придерживался механистического понимания закономерности.

Хотя у некоторых французских материалистов можно найти отдельные диалектические догадки, но в целом «...французский материализм XVIII столетия... был действительно исключительно механическим, и по той простой причине, что физика, химия и биология были тогда еще в зачаточном состоянии, далеко не являясь основой общего мировоззрения»³.

Наиболее обобщенно и систематично механистическое мировоззрение французского материализма выражено в «Системе природы» Гольбаха, основном произведении всего этого философского течения.

Гольбах прямо заявляет, что «мы можем объяснить физические и духовные явления привычки с помощью чистого механизма»⁴. В мире ничего не совершается без причины. Всякая причина производит некоторое следствие; не может быть следствия без причины.

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 422.

² Там же, стр. 428.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 350.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 84.

Следствие, раз возникнув, само становится причиной, порождая новые явления. Природа — необъятная цепь причин и следствий, беспрерывно вытекающих друг из друга. Общее движение в природе порождает движение отдельных тел и частей тел, а последнее в свою очередь поддерживает движение целого. Так складывается закономерность мира. Все в природе существует и движется по определенным законам. Нетрудно увидеть, что всеобщие законы мира, признаваемые Гольбахом и всеми французскими материалистами, — это не что иное, как метафизически абсолютизированные законы механики твердых тел. «Согласно этим законам, — говорит Гольбах, — тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сходные субстанции притягиваются, все существа стремятся к самосохранению, человек любит самого себя и стремится к тому, что выгодно ему, лишь только он познал это, и питает отвращение к тому, что может быть ему вредным»¹. Законы тяготения, послужившие основой классической механики Ньютона, философски истолкованные и обобщенные, признаются Гольбахом и его единомышленниками в качестве всеобщих законов и распространяются на всю действительность вплоть до социально-политической жизни людей. Совершенно естественно, что такой взгляд был несовместим с идеей развития. «То, что было, есть и будет»², — таков принцип всего существующего, говорит Гельвеций.

Движение и изменение в мире, согласно взглядам французских материалистов, — это не постоянное порождение нового, т. е. не развитие в собственном смысле, а некоторый вечный круговорот — последовательное возрастание и убывание, возникновение и уничтожение, созидание и разрушение. «Таков постоянный ход природы; таков вечный круг, который вынуждено описывать все существующее. Так, движение дает начало, сохраняет некоторое время и разрушает последовательно одну с помощью другой части вселенной, между тем как сумма существования остается всегда одной и той же»³.

Все совершающееся в мире подчинено принципу непрерывности. В природе нет скачков. Этот взгляд, направленный, с одной стороны, против теологических представлений о свободном творении бога и чудесах, в защиту всеобщей и непреложной материальной обусловленности, с другой стороны, вступал в противоречие с принципом развития, с идеей скачкообразного порождения новых качеств материи.

Непрерывная, постоянная и нерушимая цепь причин и следствий подчиняет все происходящее в природе всеобщей необходимости. Необходимость, понимаемая абсолютно и механистически, перерастает в идею предопределенности всего совершающегося, в фатализм. «...Все, что мы наблюдаем, необходимо или не может быть иначе,

¹ Гольбах, Система природы, стр. 35.

² Гельвеций, Об уме, стр. 184.

³ Гольбах, Система природы, стр. 28—29.

чем оно есть»¹, — указывает Гольбах. Как вывод отсюда следует отрицание случайности в природе и свободы в поведении человека.

Все французские материалисты XVIII в., в соответствии с механистическим мировоззрением, понимают случайность как субъективную категорию, как результат незнания причин совершающихся явлений. «Мы называем *случайными* явления, причины которых мы не знаем, и которых из-за своего невежества и неопытности мы не можем предвидеть»², — говорил Гольбах.

Так же трактуют явления случайности и другие французские материалисты, в том числе и Гельвеций, который вместе с тем придавал большое значение роли случайности в природе и особенно в общественной жизни. По мнению Гельвеция, в человеческом обществе господствует случайность. Однако признание господства случайности у Гельвеция не противоречило механистическому отрицанию ее объективного существования. Наоборот, оно вытекало из него. Гельвеций лишь сформулировал тот вывод, который неизбежно следовал из механистического понимания необходимости. Раз все явления одинаково необходимы, то все они одинаково случайны. Отрицание случайности низводит необходимость на уровень случайности. Неумение решить проблему необходимости и случайности приводило французских материалистов, с одной стороны, к отрицанию объективной случайности, а с другой — к сведению необходимости к случайности, в особенности применительно к явлениям общественной жизни. «Сколько было предпринято или приостановлено крестовых походов, произведено или предупреждено переворотов, начато или прекращено войн благодаря интригам какого-нибудь священника, какой-нибудь женщины или какого-нибудь министра! Только из-за отсутствия мемуаров или секретных анекдотов не всюду находят перчатку герцогини Мальборо»³, — писал Гельвеций.

Понимая необходимость фаталистически и отрицая объективную случайность, французские материалисты XVIII в. отрицают и возможность человеческой свободы. Последовательно-материалистически отстаивая принцип детерминизма, они доказывают обусловленность воли человека. Ни одно решение воли, ни один поступок не может произойти без какого-нибудь мотива, без какого-либо побуждения, обусловленного в свою очередь состоянием организма человека и обстоятельствами, в которых он находится. Воля человека является столь же необходимым результатом побуждений и идей человека, как боль — результатом удара. Понимая, однако, причинную связь явлений механистически, французские материалисты из признания причинной обусловленности воли делают фаталистический вывод о невозможности человеческой свободы. «...Необхо-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 35.

² Там же, стр. 303.

³ Гельвеций, О человеке, стр. 21.

димось, управляющая движениями физического мира, — пишет Гольбах, — управляет также движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности»¹.

«Наша жизнь, — говорит он в другом месте, — это линия, которую мы должны, по повелению природы, описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент»².

В тех случаях, когда французские материалисты вводят понятие «свободы», они понимают ее настолько ограниченно, что не выходят за пределы фатализма. Гольбах полагает, что свободными называются такие поступки человека, мотивы которых находятся внутри его самого и осуществление которых не встречает внешних препятствий. Так же и Гельвеций считал, что свобода человека состоит в свободном пользовании своими способностями. Признавая, подобно своим единомышленникам, предопределенность поступков человека, Гельвеций полагал, что в выборе *средств* для осуществления своих стремлений может проявляться свобода. Хотя в этих мыслях уже содержался некоторый намек на выход из фатализма, но все же необходимость признавалась ни в коей мере не поддающейся воздействию.

Метафизическая точка зрения не позволила материалистам XVIII в. понять человеческую свободу как познанную необходимость, практически применяемую человеком для преобразования природы и общества и, стало быть, для воздействия на ход самой необходимости.

В метафизическом решении вопросов о причинности, о закономерности, о необходимости, о круговороте природы яснее всего обнаруживаются характерные для всей школы французского материализма метафизические принципы.

Идея развития в целом была чужда пониманию природы французскими мыслителями XVIII в. Но проблемы развития начинали уже выдвигаться естествознанием XVIII в., и французские материалисты отразили это в своих трудах.

Гольбах, стоявший на точке зрения признания неизменных законов движения, определяющих вечный круговорот природы, замечает, однако, что в природе не всегда царит один и тот же неизменный порядок. Сплошь и рядом как в природе, так и в обществе происходят явления, которые люди называют «беспорядком». Гольбах признает, что если общее движение в мире вытекает необходимым образом из всеобъемлющей и неизменной сущности природы, то на основе последней «наличные» сущности отдельных вещей должны постоянно изменяться, а с ними изменяются их связи и отношения, а также и законы их движения, и «то, что мы называем *порядком*, должно иногда нарушаться и принимать

¹ Гольбах, Система природы, стр. 131.

² Там же, стр. 111.

форму нового способа бытия, являющуюся для нас беспорядком»¹.

Развивая эту идею, Гольбах выдвигает в качестве вероятной теорию мировых катастроф, которые время от времени нарушают и изменяют общий порядок природы, хотя сами эти нарушения вытекают из ее всеобщей сущности и подчинены единому кругообороту. Здесь есть зародыш мысли о развитии, хотя он еще не давал ключа к ее обоснованию, ибо Гольбах не умел связать непрерывность с прерывностью и считал «катастрофы» необъяснимым нарушением порядка природы.

Гольбах обнаруживает неспособность осознать идею развития также в вопросе о происхождении человека. Самый вопрос этот Гольбах признает неинтересным и несущественным.

По его мнению, совершенно безразлично знать, всегда ли был человек тем, что он есть теперь, или же перед тем, как принять нынешний облик, он прошел длинный ряд промежуточных стадий. «По всем этим вопросам, — говорит Гольбах, — не имеющим, в сущности, принципиального значения, можно, кажется, остановиться на любом решении»².

Подобно Гольбаху, на метафизической позиции вечного круговорота вселенной стоит и Гельвеций. Но в то время как Гольбах выдвигает идею мировых катастроф и периодических «беспорядков» во вселенной, Гельвеций развивает своеобразную теорию «непрерывной революции» в природе. Первоначальное состояние мира Гельвеций мыслит в виде всеобщего хаоса. В процессе хаотических движений создаются всевозможные сочетания и формы. Эти сочетания и формы не могут быть устойчивыми, они постоянно нарушаются и видоизменяются. Процесс разнообразных вариаций, образующихся в мире, допускает множество возможностей и не создает единообразного хода видоизменений явлений в природе. С этой концепцией у Гельвеция связана своего рода «теория вероятностей». Вероятность он считает методом оценки достоверности в процессе познания многообразных возможностей, возникающих в ходе движения. По его мнению, все, что человеческая фантазия может вообразить, все те сочетания явлений и их движений, которые она в состоянии сделать своим представлением, — все это неизбежно должно рано или поздно осуществиться в действительности. Процесс хаотического движения, порождая разнообразные сочетания, постепенно приходит к упорядочиванию. Различные силы и движения достигают равновесия. Но вселенная, считает Гельвеций, непрерывно будет воспроизводиться в новых формах, «пока полностью не будут исчерпаны все ее сочетания, пока не осуществится все то, что может быть и что можно вообразить».

Ответ на вопрос, как мыслит себе Гельвеций существование мира после того, как будут исчерпаны все возможные сочетания явлений,

¹ Гольбах, Система природы, стр. 40.

² Там же, стр. 52.

мы у него находим лишь применительно к истории человеческого общества. После того как хаотическое состояние в обществе пришло к политическому равновесию, оно постепенно начинает идти к крушению и окончательной гибели. Когда же политический организм будет совершенно разрушен, тогда восстанавливается хаотическое состояние и история начинается сначала. Можно предположить, что в представлении об истории вселенной Гельвеций также придерживался аналогичного представления о циклическом движении.

У Гольбаха и Гельвеция представления об изменчивости и связи явлений природы укладывались в общее представление о механической причинности и циклическом движении. У представителей же другого направления французского материализма, у Ламетри и особенно у Дидро, мы находим зародыш эволюционных идей, попытки обобщить ряд достижений естествознания, главным образом в области изучения органической природы, начинавших уже вступать в противоречие с механистическим подходом к действительности. Поскольку достижения естествознания этой эпохи были еще совершенно недостаточны, чтобы стать основой общего мировоззрения, Ламетри и Дидро в своих общих принципах продолжали оставаться на позициях метафизического материализма и руководствовались идеями механистического миропонимания; но в то же время, чутко следя за успехами естествознания, они сумели высказать ряд догадок, содержащих в себе зачатки представлений о развитии в органической природе.

Что касается взглядов на происхождение и судьбы мирового целого, то у Дидро встречается, как и у Гельвеция, идея первоначального хаоса, из которого постепенно образовался существующий мир. Аналогично «непрерывной революции» Гельвеция Дидро высказывает идею о присущем материи постоянном беспокойстве. Это «всеобщее брожение во вселенной»¹ образует все формы и явления действительности. Дидро предполагает также возможность гибели существующего мира: «Все части великого целого стремятся сблизиться», — пишет Дидро, — и «наступит момент, когда будет лишь сплошная общая масса». Но в рамках этих общих представлений о мире внимание Дидро привлекают по преимуществу идеи единства, связи и взаимоперехода отдельных явлений. По его мнению, изолированных предметов, существ и явлений нет. Нет такого свойства, к которому не было бы причастно всякое существо. В мире все связано со всем. Всякий новый факт влечет за собой бесконечную цепь изменений во всех явлениях: появление нового факта создает целый новый мир. Всякий атом так же движет миром, как и сам движим им. В природе не только не существует изолированных существ, но нет также законченных состояний. Все состояния переходны. Поэтому не являются абсолютными также и законы существования. «Законы движения твер-

¹ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 361.

дых тел неизвестны, ибо нет совершенно твердого тела. Законы движения упругих тел не более точны, ибо нет совершенно упругого тела»¹.

Все состояния и свойства, существующие в природе, — тяжесть, упругость, притяжение, электричество — заключают в своей основе нечто единое. Все эти явления, как полагает Дидро, не что иное, как «проявление одного и того же свойства». Для того чтобы доказать их идентичность, необходимо проследить все звенья цепи, все промежуточные явления, связывающие известные состояния и свойства материи, потому что все подчинено закону *непрерывности*.

Единство природы не исключает самостоятельного существования частей и элементов, образующих целое. Но соединение их составляет единство, целостность, непрерывность. Непрерывная цепь существ и состояний тянется от первоначальной молекулы до самых сложных образований материи. Обобщая идеи классификации, занимавшие умы ученых XVIII в., Дидро заявляет, что «надо начать с классификации существ, от инертной молекулы, — если такая есть, — до живой молекулы, микроскопического животного, животного-растения, животного, человека»².

Но связь и взаимозависимость явлений существуют, по мнению Дидро, не только в смысле единого статического порядка природы. Все находится в состоянии действия и противодействия. Все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой. Бесконечное количество разнообразных элементов, существующих в основе материи, претерпевает и производит, как выражается Дидро, всевозможные «сублимации, диссоциации, комбинации». Еще в одной из первых своих работ, «Письме о слепых в назидание зрячим», Дидро влагает в уста слепого математика Саундерсона идею всеобщей изменчивости мира. «Что такое наш мир, господин Холмс? — говорит Саундерсон. — Это — составное, 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»³.

Всеобщая цепь существ предполагает поэтому не только связь, классификацию, но и переход, эволюцию.

Дидро сознательно вводит в определение природы фактор времени. Природа — это не состояние, а процесс, она находится *за работой*.

Виды существ, неизменность которых стремилась доказать метафизическая классификация, — это не что иное, как известные тенденции к общим пределам. «...Все находится в состоянии непрерывного изменения. Всякое животное — более или менее человек; всякий минерал — более или менее растение; всякое растение — более или менее животное»⁴, — говорит Дидро.

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 351.

² Там же, стр. 340.

³ Там же, т. I, стр. 255.

⁴ Там же, стр. 397.

В мире постоянно образуется новое. Дидро высмеивает идею существующего зародыша, содержащего в миниатюре готовые, развитые формы. «...Ни с чем несообразно представление о том, что в атоме содержится вполне сформированный слон, а в атоме этого слона — другой слон, и так далее до бесконечности»¹.

Время эволюционных теорий в биологии было еще впереди, так что догадки Дидро в этой области носят часто довольно наивный характер. И все же эти наивные гипотезы гениально предугадывают развившиеся позднее эволюционные теории.

Дидро предвосхищает ламаркистскую идею о роли приспособления к среде, привычки и упражнения органов в качестве предпосылок изменения видов. Дидро делает предположение, что если в течение длительного периода отрубать у ряда поколений руки и люди будут привыкать обходиться без них, то в конце концов получится раса безруких людей. Если же, с другой стороны, предположить целый ряд безруких поколений и вместе с тем наличие беспрестанных усилий, подобных тем, которые делают люди, пользующиеся руками, то в конце концов у этих поколений образуются руки, вырастут пальцы и т. д. Наряду с идеями, предвосхищающими теорию Ламарка, мы находим у Дидро мысли, предугадывающие и принципы дарвинизма. Эти мысли Дидро направляет против телеологических представлений, которые Лейбниц, Кларк и Ньютон выдвигали для доказательства «божественного порядка» в природе. Опровергая эти представления, Дидро пытается доказать, что целесообразность и совершенство строения организмов возникли постепенно и закономерно, без всякого вмешательства «божественной воли». Дидро выдвигает мысль, впервые высказанную еще в древности Эмпедоклом, о том, что первоначально строение животных отнюдь не было целесообразным и представляло причудливое и случайное сочетание различных органов. В процессе существования необходимо обнаруживалось, строение каких существ наиболее приспособлено к жизни и продолжению рода. Таким образом, «исчезли все неудачные комбинации и... сохранились лишь те из них, строение которых не заключало в себе серьезного противоречия и которые могли существовать и продолжать свой род»². Здесь наивно и умозрительно предвосхищалась идея естественного отбора, составляющая руководящий принцип дарвинизма.

Таковы в основном эволюционные идеи Дидро. На фоне метафизического естествознания и философии своего века Дидро высказывает ряд чрезвычайно плодотворных мыслей и гениальных догадок. Эволюционные идеи Дидро не порывают, однако, с механистической концепцией развития. Прежде всего, у него ярко

¹ Дидро, Собр. соч., т. I. стр. 371.

² Там же, стр. 254.

выражен односторонний эволюционизм. Дидро не поднялся, да и не мог подняться, не только до понимания внутренних противоречий как источника развития, но и до понимания скачкообразного изменения качественных состояний мира. Подобно другим французским материалистам XVIII в., Дидро считал, что в природе скачков не бывает, что все в ней подчинено «закону непрерывности». В отдельных случаях, на основе конкретных наблюдений, Дидро иногда замечает скачки. Он говорит, например, о скачках, касаясь вопроса о передаче наследственных признаков, но не может осознать их теоретического значения.

Замечая связь, взаимодействие и эволюцию в природе, Дидро исходил все же из допущения неизменного «кирпича» природы, неизменной «молекулы». Вследствие этого развитие в природе понималось им лишь как постоянная смена комбинаций при неизменности составных элементов. Как и все его соратники, Дидро не преодолел метафизической ограниченности, хотя в сравнении с другими французскими материалистами мы находим у него больше всего гениальных прозрений, содержащих элементы преодоления принципов метафизического мышления.

Много мыслей, сходных с идеями Дидро, мы находим у Ламетри, который пришел к ним самостоятельно и по большей части раньше Дидро. Так же, как и Дидро, Ламетри большое внимание уделяет проблемам единства и связи явлений природы, взаимодействию, переходам. У Ламетри можно найти много ярких, пронизанных эволюционизмом, мыслей. «Как преходяща жизнь! — восклицает он. — Телесные формы мимолетны, как водевильные песенки. Человек и роза появляются утром, а вечером их уже нет. Все течет, все исчезает, и ничто не погибает»¹.

Подобно Дидро, Ламетри признает единство трех царств природы — неорганического, растительного и животного. Большой интерес он проявляет также к примерам переходных и промежуточных существ, ища в природе минерало-растения и растение-животных. У Ламетри даже яснее, чем у Дидро, выражено представление о происхождении одушевленной природы из неодушевленной, человека из мира животных. Ламетри утверждает, что «ни сколько не нелепой и не странной кажется мысль о происхождении человека от животных»². Он воспроизводит мысль древнегреческих философов о том, что море — колыбель жизни. Ламетри, как и Дидро, высказывает догадку о «естественном отборе» как движущей силе эволюции.

Однако метафизические предпосылки не позволяли Ламетри подняться до уровня последовательной теории развития. Понимая закономерность природы чисто механически, Ламетри вынужден

¹ Ламетри, Избр. соч., стр. 268.

² Там же, стр. 265.

допустить предопределенность всех явлений мира, и таким путем он в известной степени возвращается обратно к телеологизму. «Нельзя, — пишет он, — представить себе образования живых тел без управляющей ими причины, без начала, регулирующего и ведущего все к определенной цели, — все равно, будет ли это начало заключаться в общих законах, приводящих в движение механизм этих тел, или же будет ограничиваться частными законами, которые с самого начала заключены в зародыше этих самых тел и при помощи которых выполняются все их функции во время их роста и существования»¹.

Первая задача, стоявшая перед французскими материалистами в учении о природе, заключалась в том, чтобы составить такое представление о мире, которое исключало бы всякое вмешательство сверхъестественной, нематериальной силы. Французские материалисты XVIII в. стремились объяснить существование и жизнь природы из нее самой, чтобы разгромить теологические теории, служившие важнейшим идеологическим оружием старого феодального порядка. Эта задача была решена учением о *материи* как единственной реальности, порождающей и формирующей все существующее в мире, учением о *движении* как внутренне присущем материи неотъемлемом качестве и *сознании* как свойстве движущейся материи и, наконец, учением о *причинности* и *закономерности*, царящих в природе и не совместимых ни с каким чудотворным вмешательством в естественную связь явлений.

Но материалистам XVIII в. необходимо было не только уничтожить поповские измышления и идеалистические теории. Второй задачей, стоявшей перед их учением о природе, было обоснование нового «естественного» порядка, которому предстояло заменить старый социально-политический строй. Исходя из общих материалистических предпосылок, они создают учение о человеке. Они доказывают, что человек — дитя природы, что все его идеи, потребности и интересы созданы и обусловлены материальной закономерностью, и потому общественный порядок должен быть приведен в соответствие с «естественным» порядком природы.

Наконец, третья задача, которую должны были решить французские материалисты, заключалась в том, чтобы найти в природе средства для развития и удовлетворения «естественных» потребностей и интересов человека, т. е. обеспечить прогресс искусств и ремесл. Для решения этой задачи необходимо было не только общее представление о порядке природы, но углубленное изучение всех процессов. Необходимо было всемерное поощрение научных исследований, открытий и изобретений. Эту задачу материалисты XVIII в. также разрешали в меру сил и возможностей, обращаясь к самым разнообразным отраслям науки о природе, высказывая

¹ Ламетри, Избр. соч., стр. 58—59.

множество плодотворных догадок и идей, стимулируя и направляя научную мысль своего времени. Они поднимались в отдельных случаях до эволюционных представлений, до которых естествознание этой эпохи еще не дошло.

Нетрудно понять, что все три важнейшие задачи, стоявшие перед французским материализмом, вполне отвечали интересам революционной буржуазии XVIII в. накануне штурма феодально-монархического строя. Этим же интересам отвечали также и метафизические черты учения философов XVIII в. о природе, ближайшим образом связанные с уровнем развития естествознаний этой эпохи. «Естественный порядок», к которому стремилась буржуазия, представлялся ее идеологам вечным и неизменным. Этому как нельзя лучше соответствовали представления механистического естествознания и философские выводы из них о единообразном механическом движении, о возникающем из него неизменно повторяющемся круговороте вселенной, о неизменной сущности вещей и неизменной природе человека, о фатально предопределенной закономерности всего существующего. Механистическая концепция мира не вступила еще в эту эпоху в противоречие с задачами технического прогресса. Этот прогресс базировался почти исключительно на механических изобретениях.

Энциклопедическое учение французских материалистов о природе отвечало самым насущным потребностям прогрессивного развития своего времени и послужило мощным оружием в борьбе с антинаучными религиозными представлениями, стоявшими на пути общественного прогресса.

3. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В теории познания французские материалисты являются сенсуалистами. «...Знания человека никогда не достигают большего, чем дают его чувства. Все, что недоступно чувствам, недостижимо и для ума»¹, — говорит Гельвеций. В разработке своей теории познания они ближайшим образом опираются на философские положения Гоббса, рассматривавшего ощущения как исходный акт процесса познания, и на исследования Локка, отвергавшего какие бы то ни было «врожденные идеи».

Для французских материалистов исходный пункт философии — природа, реальный мир. Через посредство ощущений осуществляется соприкосновение материальной природы с человеческим сознанием, устанавливается их единство — природа становится содержанием мысли.

Чувствовать — значит особым образом испытывать воздействие внешнего мира. Воспринимаемый предмет через органы чувств передает мозгу специфические, отличающие его, движения или сотрясения, производя в нем длительные или кратковременные изме-

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 441.

нения. Ощущения — это, по словам Гольбаха, «модификации нашего мозга, вызываемые предметами, воздействующими на наши органы чувств»¹.

Исходить из ощущений — значит, по мнению французских материалистов, исходить из фактов, из реальных явлений природы. В этом состоит материалистический характер их теории познания. Ленин отмечал, что как Беркли, так и Дидро вышли из Локка — оба были сенсуалистами. Но исходя из общей предпосылки о том, что ощущения — единственный источник познания, можно идти по двум направлениям: либо по линии субъективного идеализма, либо по линии материализма. Первая приводит к заключению, что «тела суть комплексы или комбинации ощущений», вторая же ведет к материалистической теории отражения — к выводу, что «ощущения суть образы тел, внешнего мира». Французские материалисты XVIII в. идут по материалистическому пути и являются сторонниками материалистической теории отражения.

Гольбах прямо определяет идею как «образ предмета, от которого происходит ощущение и восприятие»². Гельвеций называет суждение утверждением отображений, данных в ощущениях.

Дидро сравнивает мозг с чувствительным и живым воском, способным принимать всякого рода формы, запечатлевая на себе воздействие внешних предметов. Опыт, по утверждению Дидро, служит доказательством существования предметов вне нас. «... Только наш опыт над предметами, которые мы застаем на том же самом месте, где оставили, убеждает нас в том, что они продолжают существовать и тогда, когда мы удаляемся от них»³.

Ламетри говорит о «мозговом экране», «на котором, как от волшебного фонаря, отражаются запечатлевшиеся в глазу предметы»⁴. Хотя у Ламетри наряду с ясными утверждениями в пользу теории отражения мы встречаемся также с признанием субъективности некоторых ощущений, заключающих в себе так называемые «вторичные качества», но эта механистическая идея не перерастает у него ни в отрицание объективного существования качеств телесного мира, ни в отрицание возможности их познания. Он лишь обращает внимание на ряд ощущений человека, которые, взятые изолированно, весьма смутно отражают реальные свойства вещей. Но подобно Бэкону, Ламетри считает, что чувства сами себя проверяют, сами исправляют свои ошибки и могут вести к заблуждению лишь при поспешных, скороспелых заключениях⁵. Сколько бы плохого ни говорили о чувствах, замечает Ламетри, «одни только они могут просветить разум в поисках истины»⁶.

¹ Гольбах, Система природы, стр. 69.

² Там же, стр. 68.

³ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 264.

⁴ Ламетри, Избр. соч., стр. 196.

⁵ См. там же, стр. 70.

⁶ Там же, стр. 45.

Французские материалисты хотя и признают ощущения единственным материалом сознания, но не пытаются сводить все содержание человеческого мышления к единичным ощущениям. «Уму свойственно наблюдать, обобщать свои наблюдения и извлекать из них заключения и формулы»¹, — говорит Гельвеций. Чувствительность предполагает также способность замечать сходства и различия, соответствия и несоответствия вещей. К применению способности сравнения Гельвеций сводит все операции человеческого ума. Одной этой способности он считает достаточной для познания природы, все остальные производны от нее. Признавая большое значение таких способностей ума, как память, внимание и пр., Гельвеций считает их производными от ощущений. «Вспоминать, значит ощущать», — говорит он. Память есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение. Внимание — это сосредоточенность чувств человека, образующаяся в результате возникающего в ходе ощущений стремления человека к определенным предметам.

Как возникают из ощущений понятие, суждение и весь процесс мышления? Наиболее ясный и характерный для всего направления ответ на этот вопрос дает Дидро. Никакое ощущение, говорит он, не может быть ни просто, ни мгновенно. Всякое ощущение обладает известной длительностью. После того как предмет вызвал известное раздражение в органах чувств и оно передалось в мозг, ощущения несколько задерживаются в мозгу и не прекращаются немедленно после того, как прекратилось действие предмета. За каждым действием следует другое действие. Ощущение следует за ощущением. Обладая некоторой продолжительностью, последовательные ощущения как бы накладываются друг на друга, сплетаются и соединяются — образуется «пучок» ощущений. Связываясь необходимым образом в мозгу, ощущения и образуют суждения.

«Чувствовать две совместно существующие вещи, — говорит Дидро, — это значит судить. Так образуется суждение; голос формирует его; человек говорит: «белая стена», и таким вот образом суждение произносится»². Подобно тому как из множества переходящих одно в другое колебательных движений струны образуется единая вибрация, порождающая звук, а из сочетания различных звуков создается мелодия, — понятия, суждения и умозаключения образуются множеством переплетающихся, соединяющихся и сочетающихся ощущений.

Из первоначальной физической чувствительности, в процессе ее упражнения под воздействием природы, формируются другие способности ума — память, внимание, воображение. Они облегчают процесс сравнения и выражения сочетания ощущений, и

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 280.

² Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 457.

человек в полной мере приобретает способность размышлять. Человек — это, по словам Дидро, музыкальный инструмент, наделенный чувствительностью и памятью. Такой инструмент может самостоятельно повторять арии, которые исполнила на его клавишах природа.

Признавая ощущения образами внешнего мира, французские материалисты последовательно распространяют теорию отражения на процесс логического мышления. Связь и последовательность понятий, суждений, умозаключений необходимым образом отражают объективную связь причин и действий. В своих размышлениях и рассуждениях люди регистрируют действительную связь вещей и процессов, совершающихся в мире.

Общие понятия, возникающие из связи ощущений, люди выражают словами. Гельвеций называет слова «знаками всех человеческих мыслей». Слова обозначают либо образы вещей (дуб, океан, солнце), либо идеи, т. е. различные отношения предметов между собой. Среди последних некоторые обозначают простые отношения (величина, малость), другие — сложные (порок, добродетель). Либо, наконец, слова выражают различные отношения между человеком и предметами, его действия по отношению к ним (я разбиваю, копаю, поднимаю), или впечатления, получаемые человеком от предметов (я ранен, ослеплен, напуган).

Всякую истину, которую высказывает человек, можно свести к реальным предметам и их отношениям, данным человеку в ощущениях. Однако благодаря имеющейся у человека способности обозначать свои идеи словами возникают абстракции. Поскольку слово замещает в сознании человека ощущения и их отношения, оно может быть в уме человека известным образом отделено от последних. По мнению Дидро, такое отделение имеет даже необходимую предпосылку, заключенную в самой сущности ощущения. Всякое ощущение единично и индивидуально и поэтому непередаваемо во всей своей полноте и своеобразии. Если бы человек нашел слова, во всех отношениях адекватные его ощущениям, то люди перестали бы понимать друг друга. «Наша речь всегда или не исчерпывает ощущения, или переступает пределы его»¹. Отсюда возникает возможность отрыва обозначений от ощущений, которые они должны выражать. Абстракция, появляющаяся первоначально из стремления сделать речь более быстрой и удобной, заключается в том, что чувственные качества тел мысленно отделяются «друг от друга или от самого того тела, которое служит им основой»². Словесные знаки, выражающие лишь отдельные свойства, общие многим явлениям, отвлеченные от реально существующих предметов, послужили основой абстрактных наук.

¹ Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 434.

² Там же, стр. 237.

Наряду с Дидро Гольбах и другие французские материалисты делают вывод, что абстракция лишена всякого смысла, если ее не относить к реальным предметам, от которых отвлечены заключенные в ней качества и действия.

Поскольку явления природы связаны друг с другом, человеческие чувства, отражая объективную связь вещей, образуют цепь представлений, мыслей, умозаключений. Совокупность связанных между собой мыслей образует науку. Прослеживая связь вещей и явлений природы, наука должна, по словам Ламетри, распутать «хаос материи и представлений». Задачей науки является познание истины.

Истина, составляющая цель научного познания, заключается в соответствии между представлениями о вещах и самими вещами. Такого рода соответствие, говорит Гольбах, может быть установлено только посредством опыта. Говоря об истинности человеческого познания, французские материалисты обращаются к практике, но делают это лишь стихийно и ограничено, не понимая теоретико-познавательного значения общественной революционной практики. Теоретико-познавательное значение практики было доступно французским материалистам, главным образом, лишь в смысле эксперимента, которому они придавали большое значение в процессе познания.

Французские материалисты отличаются горячей верой в беспредельное могущество человеческого разума. Гольбах, Гельвеций и их соратники проникнуты убеждением в неограниченных познавательных возможностях человека. «Не существует ничего, чего люди не могли бы понять»¹, — говорит Гельвеций. «То, что для наших дедов было удивительным, чудесным и сверхъестественным явлением, — заявляет Гольбах, — становится для нас простым и естественным фактом, механизм и причины которого мы знаем»². Гольбах выражает уверенность, что новые поколения пойдут еще дальше, чем современники, проникнут в «самое святилище природы» и осознают то, что современникам кажется непостижимой тайной³.

Сближение французских материалистов, на основании некоторых их высказываний, с агностиками совершенно неправомерно и противоречит всей сущности их философского учения. В. И. Ленин решительным образом выступает против подобного рода попыток⁴.

Но что же означает ряд высказываний Ламетри, Дидро, Гольбаха и Гельвеция о том, что «человеку не дано знать всего», что сущность природы, материи, движения, души — непостижима,

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 299.

² Гольбах, Система природы, стр. 146.

³ См. там же.

⁴ См. Ленин, Философские тетради, стр. 414.

что человеческому уму не даны «первые принципы», «тайные силы» вещей? Дело здесь вовсе не в агностицизме, не в признании принципиальной ограниченности человеческого познания. Говоря о том, что «человеку не дано знать всего», французские материалисты имеют в виду беспредельность и необъятность природы и отсутствие абсолютного предела в познании ее человеком. В силу своего метафизического способа мышления они, однако, дают неадекватное выражение этой своей мысли.

Материалисты решительно выступали против отвлеченного понятия сущности вещей, пребывающей вне реально ощущаемых свойств и качеств вещей. Говоря о схоластических понятиях — «скрытых качествах», «тайных силах», — они утверждают, что, поскольку эти «сущности» не выражаются в ощущаемых свойствах предметов, они лишены всякого смысла. Французские материалисты неспособны были диалектически понять отношение сущности и явления, но, не отрицая, подобно плоским эмпирикам, понятия «сущности», они и не отрывали ее, подобно агностикам, от ощущаемых свойств и проявлений предметов. По словам Ламетри, человек в процессе познания «может от результатов перейти к причине, от последней — к свойствам и от них — к сущности»¹. Дидро также указывает, что «наблюдатель природы», выводя общие заключения, «поднимается даже до сущности порядка».

Замечания французских материалистов о «непостижимом» выражают не агностицизм, а неудовлетворенность достигнутым уровнем знания.

В утверждении о невозможности познать сущность некоторых явлений проявляется также неспособность механистического материализма разрешить ряд проблем, связанных с развитием в природе. Французские материалисты считают непостижимыми такие явления, как движение материи, признают неразрешимыми вопросы о происхождении вселенной, жизни на земле, человека, человеческого мышления. Тем не менее они убеждены в том, что причины всех этих «непостижимых» явлений столь же материальны и естественны, как и причины всех остальных явлений. «Будем придерживаться природы, — говорит Гольбах, — которую мы видим, чувствуем, которая действует на нас, общие законы которой мы знаем, хотя не знаем частностей ее и тайных принципов, служащих ей в ее более сложных произведениях. Будем, однако, твердо помнить, что она действует постоянным, единообразным, неизменным и необходимым образом»².

Признание в неразрешимости для них тех или иных проблем французские материалисты предпочитали произвольным умозрительным объяснениям неисследованных явлений. «Мы не утверждаем ничего, чего нельзя было бы доказать, — пишет Гольбах, —

¹ Ламетри, Избр. соч., стр. 112.

² Гольбах, Система природы, стр. 319.

и чего вы не должны были бы признать вместе с нами: принципы, из которых мы исходим, ясны, очевидны, даются фактами; если что-нибудь для нас неясно или непонятно, то мы откровенно сознаемся в неясности его, т. е. в ограниченности нашего знания; но мы не придумываем никаких гипотез для объяснения его... либо ждем, что время, опыт, успехи знания принесут с собой необходимое разъяснение»¹.

Такая позиция страдает некоторым эмпиризмом, но с агностицизмом она не имеет ничего общего.

Несколько отличную позицию в вопросе о познаваемости мира занимает Гельвеций. Метафизическая ограниченность его концепции находит иное выражение: он допускает возможность абсолютного познания, имея в виду достижение такого предела, когда будут познаны все возможные сочетания существующих в мире явлений, после чего задачи познания будут исчерпаны. Допуская такую возможность, он полагает, однако, что в действительности человеческий ум в любой области знания весьма далек от гипотетически предполагаемого предела.

Французские материалисты XVIII в. пытаются в известной степени осознать также активность, присущую человеческому мышлению. Ощущение — это не только пассивное восприятие внешнего раздражения, возбуждающее безразличные для человека образы явлений природы, но и активная реакция на такое раздражение. Всякое ощущение связано либо с удовольствием, либо со страданием и потому всегда предполагает какое-либо побуждение. Это побуждение может быть стремлением к предмету или отвращением к нему. Побуждение, связанное с ощущением, служит зачатком всех страстей и действий человека. Но оно не безразлично и для процесса познания. Если всякое ощущение содержит в себе побуждение, то не может быть суждения, не связанного с интересом. Всякая мысль, по словам Гельвеция, предполагает сравнение предметов или их свойств между собой, а всякое сравнение предполагает работу внимания, внимание же требует внутреннего усилия, а последнее в свою очередь предполагает побуждение. Таким побуждением являются желания, потребности, страсти и интересы. Поэтому суждения как отдельных лиц, так и целых народов всегда обусловлены частными или общими интересами. Гольбах, ссылаясь на Гоббса, утверждает, что «люди сомневались бы в достоверности эвклидовых «Начал», если бы этого требовали их интересы»².

Чем больше у человека потребностей, тем сильнее его страсти и разностороннее интересы, тем более развиты его умственные способности. «...Страсти и интересы людей побуждают их производить изыскания, — говорит Гольбах, — человек, не имеющий

¹ Гольбах, Система природы, стр. 435.

² Там же, стр. 285, примечание.

интереса, не станет заниматься изысканиями; человек, лишенный страстей, не станет искать энергично»¹.

Устанавливая связь между потребностями, страстями и познанием, Гольбах делает отсюда революционный вывод. Он подчеркивает, что такая страсть, как возмущение против угнетения, — это «могучий стимул, поворачивающий мысль в сторону истины». Протест в сердцах людей против их несчастного положения и политического гнета заставляет их внимательно изучать причины своих бедствий.

Играя роль движущей силы в процессе познания, страсти и потребности не автоматически открывают истину человеческому уму. Напротив, иногда они приводят его к заблуждению. По мнению Гельвеция, страсти, наряду с невежеством, являются причиной заблуждений. Люди обычно замечают в вещах то, что желают в них найти. Но если просвещенный человек, руководствуясь своими желаниями в отношении истины, не принимает непосредственно желаемого за истинное, считаясь с объективной связью явлений, то невежественный человек, ослепленный своими страстями, поддается такой иллюзии. Отсюда возникает заблуждение. Однако заблуждение не есть непереносимое свойство человеческого ума, и его можно избежать. Для того чтобы избежать заблуждений, необходимо определенным образом сочетать в процессе познания страсть с беспристрастием, интерес с незаинтересованностью. Необходимо познавать так, чтобы страсть направляла внимание, но вместе с тем не ослепляла человека и не позволяла принимать желаемое за истинное.

Устанавливая связь познания и заблуждения с интересами людей, французские материалисты связывают также истину с пользой. Все истинное в конечном счете полезно для человечества, и все полезное в основе своей истинно. Эту мысль, свойственную всему французскому материализму XVIII в., удачно сформулировал Дидро в «Племяннике Рамо»: «Если ложь временно и может быть полезной, то в конце концов она все же непременно оказывается вредной, и... истина, напротив, оказывается в конце концов полезной, хотя может случиться, что временно она приносит вред»². Именно поэтому французские материалисты, призывавшие «учить только истине!», вместе с тем говорят, что «сама правда подчинена принципу общей пользы». Однако применение этого принципа не приводило их к субъективизму. Устанавливая связь истины с пользой, материалисты XVIII в. отнюдь не разделяют взглядов скептиков и субъективных идеалистов, которые, отрицая существование или познаваемость объективного мира, признают полезность единственным критерием «истины».

Гольбах выступал против теологов, которые пытались защищать

¹ Гольбах, Система природы, стр. 416.

² Дидро, Избр. соч., т. I, стр. 280.

религиозные выдумки на том основании, что они якобы «полезны» людям. Он разоблачал поповский обман, показывая пагубность и вред религии, вместе с тем отмечая, что «полезность какого-нибудь взгляда не есть вовсе гарантия его истинности»¹ и что «реальность вещей не зависит вовсе от нашей заинтересованности в них»².

На первый взгляд может показаться, что в вопросе об отношении истины и пользы Ламетри занимает позицию, отличную от других материалистов. В своем «Предварительном рассуждении» он как будто бы доказывает, что истина, достижение которой является задачей науки и философии, не имеет никакого отношения к вопросам общественного блага и пользы. Вопросами общественной пользы, указывает Ламетри, занимаются политика, мораль, религия, которые совершенно независимы от философии.

Но мысль Ламетри не останавливается на подобных утверждениях. Он делает вывод, что философия и истина, являющаяся ее целью, не только независимы от существующих политических установлений, морали и религии, но и *несовместимы* с ними, потому что политика, мораль и религия были созданы в полном противоречии с природой и истиной и были рассчитаны лишь на то, чтобы, в интересах возвысившихся наиболее сильных и ловких людей, путем обмана держать в узде темные народные массы.

Но кроме религии и «искусственных» политических порядков и морали, не имеющих ничего общего с истиной и разумом, существует естественная мораль, согласная с истиной и философией. Истина, таким образом, отнюдь не лишена пользы, хотя и находится в противоречии с существующими представлениями о полезном. Величайшая полезность истины заключается прежде всего в том, что истина помогает людям найти кратчайшие и наиболее действительные средства, способствующие искоренению предрассудков и заблуждений, которые составляют главную основу существующего общества. С помощью истины люди смогут сбросить узду религии и уничтожить политический гнет. Таков вывод, необходимо следующий из понимания Ламетри вопроса об отношении истины и пользы.

Таким образом, решение этого вопроса у Ламетри по существу совпадает со взглядами других материалистов.

Учение французских материалистов о методе научного познания основывается на их сенсуалистической теории познания. Ведя борьбу с идеалистической метафизикой, они направляют огонь главным образом против рационалистического умозрения и пережитков схоластики. В стремлении отыскать метод познания, который не позволил бы мысли отрываться от природы, они опираются по преимуществу на учения английских материалистов — Бэ-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 326.

² Там же, стр. 342.

кона, Гоббса, Локка. Однако в вопросах методологии особенно наглядно проявляется наличие двух направлений французского материализма.

Гельвеций, обосновывая исходные начала научного мышления, отстаивает строгий эмпиризм. «Философ, — говорит он, — шествует, опираясь на посох опыта. Он подвигается вперед, но всегда от наблюдения к наблюдению; он останавливается там, где у него отсутствует возможность наблюдения»¹. Гельвеций подчеркивает, что исследователь может прийти к великим открытиям только переходя от фактов к фактам, причем, следя за опытом, мыслитель никогда не должен ни преступать, ни предварять его. Хотя все операции ума Гельвеций сводит к ощущениям, человеческий ум, по его мнению, все же может активно содействовать познанию, определяя вероятность неизвестных явлений. Возможность определения этой вероятности основана на существовании всеобщей связи вещей. Так как сознание человека отражает эту связь, то и все его идеи связаны между собой. Исследуя эту связь в различных областях науки, можно переходить от известных явлений к неизвестным. Но это познание будет гипотетическим, так как оно не подтверждено и не всегда может быть подтверждено непосредственным восприятием предметов. «Истинное не всегда очевидно, а вероятное часто истинно»², — говорит Гельвеций. Исходя из этого, он устанавливает два принципа своего учения о методе познания: принцип очевидности и принцип вероятности.

Принцип очевидности заключается в аналитическом сведении сложных идей к простым и последним — к фактам, в существовании которых человек может убедиться с помощью непосредственного свидетельства своих чувств. *Принцип вероятности* не предполагает возможности сведения идей к фактам, непосредственно доступным чувствам; вероятность основана лишь на косвенных свидетельствах чувств и выведена на основании установленной ранее единообразной связи вещей, т. е. с помощью логических заключений.

Вероятные истины отличаются от очевидных истин тем, что обладают различной степенью достоверности. Гельвеций предполагает даже возможность составления специальных таблиц для определения степени достоверности различных суждений. Метод вероятности, по мнению Гельвеция, вытекает из закономерности самой природы. Природа, производя различные сочетания элементов и явлений, содержит в себе множество возможностей.

Несмотря на большую роль, придаваемую Гельвецием принципу вероятности, основным устоем познания является у него принцип очевидности. Этот принцип, несомненно, исходит из материалистического учения о познании, однако нетрудно заметить его

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 53.

² Там же, стр. 133.

метафизический характер. Принцип очевидности выводится Гельвецием из основоположений формальной логики. Свести сложную идею к простой, а последнюю к факту — значит составить цепь отождествлений, «сблизить *да и нет*», привести к такому положению, которое исключало бы всякое противоречие. Свести истину к очевидности значит, по мнению Гельвеция, свести ее к суждениям тождества.

В признании основоположений формальной логики Гельвеций не одинок среди французских материалистов XVIII в. Дидро также считает, что всякое «рассуждение совершается путем последовательных отождествлений»¹.

Метод Дидро, так же как и метод Ламетри, тем не менее отличается от метода Гельвеция. Дидро и Ламетри уделяют большое внимание рациональному моменту познания. Дидро непосредственно полемизировал с Гельвецием по вопросу об отношении эмпирического и рационального моментов в процессе познания.

Если Гельвеций говорил, что «надо подвигаться вперед вслед за опытом и никогда не предупреждать его», то Дидро в «Опровержении книги Гельвеция «О человеке» возражает против этого. «Это верно, — говорит он. — Но разве опыты делают наугад? Разве опыту не предшествует часто какое-нибудь предположение, какая-нибудь аналогия, какая-нибудь теоретическая идея, которую опыт должен подтвердить или опровергнуть?»²

Дидро, как и Гельвеций, — сторонник аналитического сведения сложных идей к простым. Но и здесь обнаруживается различие. Гельвеций простыми считал идеи частные, более всего приближающиеся к индивидуальным фактам, а для Дидро целью анализа является выделение наиболее общих свойств и в конце концов сведение к молекуле, обладающей длиной, шириной, глубиной и чувствительностью. Подобно Гельвецию, Дидро всегда стремится исходить из фактов, основываться на показаниях ощущений; он отвергает умозрительный и даже математический метод. Но вместе с тем он не хочет быть только наблюдателем природы, а стремится быть также ее истолкователем.

«В нашем распоряжении, — говорит Дидро, — имеются три главных способа изучения: наблюдение природы, размышление и опыт. Наблюдение собирает факты, размышление комбинирует их, опыт проверяет результаты комбинаций»³. Если наблюдатель природы не будет с помощью размышлений подниматься до обобщений и, таким образом, постигать сущность и скрытые причины явлений, то он будет следить лишь за их поверхностью.

Чисто эмпирическим, индуктивным путем, полагает Дидро, не всегда возможно установить истину. Иногда истина может быть

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 476.

² Там же, стр. 206.

³ Там же, т. I, стр. 308.

настолько связана с «целостным образом», что о ней нельзя сделать никакого заключения даже после самого тщательного анализа частей. В таких случаях проблема может быть решена не путем анализа, а путем синтеза. Но, признавая наряду с анализом также и синтез, Дидро вместе с тем метафизически рассматривал их как два отдельных приема мышления, не понимая, что они неразрывно связаны в ходе научного мышления.

Большое значение Дидро придает третьему моменту познания — эксперименту. Всякий опыт нужно предварять известной мыслью, иначе он будет слепым и бессмысленным. Опыт осмысленный всегда приведет к какому-нибудь выводу: даже в том случае, если гипотеза при опытной проверке не оправдывается, она углубит или уточнит прежнее представление. Экспериментируя и методически исследуя природу в поисках истины, ученый, даже и не найдя искомой истины, может сделать в ходе исследования замечательные открытия.

Суммируя свои мысли о методе, Дидро указывает, что «истинный прием философствования» заключается в том, чтобы чувства приспособлять к природе, разумом и опытом приходить на помощь чувствам, пользоваться природой для изобретения инструментов и использовать последние, с одной стороны, для углубления исследования природы, и с другой — для усовершенствования ремесл.

Ламетри, подобно Дидро, сумел избежать ограниченности крайнего эмпиризма. Примыкая в своем учении о природе к материалистической физике Декарта, Ламетри использует и принципы его механистического метода. Он признает, что главную основу всех истин и всех знаний составляет соотношение фигур, полагая, таким образом, что геометрический метод, принимающий за основу это соотношение, может служить общим методом познания. Вместе с тем Ламетри не отказывается от своих сенсуалистических принципов и вытекающих из них методологических выводов. Он решительно выступает против априоризма. Все исследования *a priori* философов, «желающих, так сказать, воспарить на крыльях разума, оказались тщетными», — говорит Ламетри.

Сочетая эмпирический и рациональный момент познания, Ламетри, как и Дидро, придает большое значение эксперименту. Он считает, что природа сама не дается человеку в руки, и задумывается над вопросом: «как сделать так, чтобы *захватить природу с полным*?»

Несмотря на ряд глубоких методологических мыслей, высказанных Ламетри и Дидро, никто из французских материалистов не смог выбраться за пределы формально-логических основоположений. Никто из них не смог осознать подлинное единство аналитического и синтетического метода, их связь и взаимоотношение, тем более — роль общественной практики в процессе познания.

Учение французского материализма о познании заключало в себе ряд плодотворных передовых идей. Восприняв завоевания материа-

листической мысли предшествующей эпохи, развив и обогатив их, французские материалисты создали теорию познания, которая послужила опорой дальнейшего научного прогресса и обосновала буржуазно-революционные социально-политические идеи.

Положительные завоевания французского материализма в учении о познании состоят в первую очередь в обосновании и защите материалистической теории отражения, в стремлении весь процесс познания вывести из воздействия внешнего мира на органы чувств. В теории познания французских материалистов была сделана попытка связать познание с жизнью, с опытом, с практическими потребностями и интересами людей. И, наконец, значение теории познания французского материализма состоит в непоколебимой вере в силу разума и просвещения и в их благотворность для человечества.

Историческая ограниченность теории познания французских материалистов выражается по преимуществу в их неспособности осознать значение революционной общественной практики как основы и критерия человеческого познания. Учение французских материалистов о связи познания с общественной пользой и физическими потребностями людей вплотную подводило к вопросу о роли общественной практики как основы и критерия человеческого мышления, но оно не было способно ни решить этот вопрос, ни даже правильно поставить его. Эта неспособность неразрывно связана с метафизическим способом мышления и историческим идеализмом французских материалистов. Материалисты-философы XVIII в. не смогли понять отражение реальности как процесс. Они не сознавали скачкообразного перехода от ощущения к понятию, качественную несводимость логического мышления к чувственному восприятию. Этим же метафизическим подходом и непониманием роли практики в процессе познания объясняется также нечеткость некоторых суждений в учении об истине. Историчность объективной истины — соотношение относительного и абсолютного познания — осталась недоступной для французского материализма.

4. АТЕИЗМ

Французские материалисты XVIII в. не только защищали материалистическое мировоззрение, исключавшее всякое божественное вмешательство в жизнь природы, но все они были активными борцами против поповщины. «Я ненавижу, — писал Дидро, — всех помазанников божьих, как бы они ни назывались... и нам не нужно ни священников, ни богов»¹. Благодаря материалистам само слово «философ» сделалось во Франции однозначным с понятием «безбожник». Философы смело разоблачали католицизм, христианство и религию вообще. Впервые в истории свободомыслие поднялось

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 134.

до такой высоты. Буржуазная философия XVII в., даже в лице таких атеистов, как Гоббс и Спиноза, не решалась выступать против религии так открыто и последовательно, как это сделали французские материалисты.

Некоторые из французских материалистов, легально печатавшие свои произведения, не пренебрегали иногда в целях маскировки отдельными успокоительными заверениями. Но это были явные уловки, единственная задача которых заключалась в том, чтобы обойти церковную и правительственную цензуру. Подлинный смысл их воззрений был ясен всем тем, для кого предназначались эти произведения.

Борьба с религией выдвинулась перед французским революционным просвещением середины XVIII в. в качестве ближайшей и центральной задачи, основного звена всей идеологической и политической деятельности.

«...Интерес людей требует полнейшего разрушения именно религиозных заблуждений, — говорил Гольбах, — и... здравая философия должна посвятить себя, главным образом, их уничтожению»¹.

Социально-политический гнет феодализма находил свое концентрированное выражение в паразитизме духовенства и в идеологическом засилии церкви, сковывавшей всю духовную жизнь человека. Религия стояла на пути развития научного познания, которое необходимо было буржуазии для развития производительных сил. Церковь защищала и укрепляла феодальную эксплуатацию и монархический деспотизм. Церковная проповедь аскетизма дополнялась самым безудержным стяжательством, эксплуатацией народных масс и тайным или явным развратом духовенства. Это делало лицемерие церкви особенно отвратительным.

«Критика религии, — говорит Маркс, — предпосылка всякой другой критики». Подрыв идеологической опоры феодализма являлся необходимым условием разрушения старого порядка.

Историческая обстановка, сложившаяся во Франции XVIII в., определяла специфические условия, которые делали борьбу против религии особенно острой и актуальной.

Духовенство во Франции отличалось крайней алчностью, разпутством, лицемерием. Достаточно напомнить, что в 1723 г., в период регентства Людовика XV, во главе французского духовенства стал развратный проходимец, сутенер и взяточник Дюбуа. За ним тянулась и вся поповская армия, грабя и издеваясь над народом. Для иллюстрации наглого надувательства верующих попами Гельвеций приводит анекдотический факт. Один священник из Бордо, рассказывает он, желая поощрить своих прихожан к даянию, серьезно доказывал с кафедры, что при звуке монет, падающих в чашку со звоном «тен-тен-тен», все души в чистилище начинают смеяться: «ха-ха-ха, хи-хи-хи», выражая таким образом признательность тем, кто за них молится и щедро платит.

¹ Гольбах, Система природы, стр. 412.

Церковь была крупнейшим и сильнейшим паразитом в стране. Духовенству, насчитывавшему в XVIII в. до 200 тысяч человек, принадлежало около четверти всех земель; доходы церкви при Людовике XV равнялись одному миллиарду двумстам миллионов ливров. При нищете государственной казны, опустошенной алчным королевским двором, сама монархия была бессильна против церкви, доходы которой не подлежали никакому обложению.

Религиозные распри между иезуитами и янсенистами, а затем объединенная борьба всех церковников против распространяющегося свободомыслия — все это представило глазам современников во всей неприглядности мракобесие, фанатизм, нетерпимость и мрачное человеконенавистничество религии. Клеймя паразитизм и мракобесие духовенства, Гольбах писал в своей книге «Карманное богословие»: «Функция священнослужителей на этом свете — твердить нам о том свете, преследовать разум, изобретать и преподносить нелепые сказки...»¹ Грязными плутнями, устройством всяких «чудес» и «исцелений» попы эксплуатировали темноту и невежество масс.

Жестоким террором и преследованиями боролась церковь за сохранение своего господства. В Бастилии, в Венсенском замке и других тюрьмах Франции в разное время побывали по обвинению в атеизме Вольтер, Дидро и многие другие. Сочинения Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха запрещались, конфисковались и сжигались.

В борьбе с поповской реакцией и мракобесием оттачивалось оружие идеологов революционной буржуазии — передовых мыслителей эпохи. Борьба материалистов против религии не остановилась на половинчатой, деистической критике, с помощью которой Вольтер, Монтескье, Руссо боролись с поповщиной.

«Естественная религия» не могла удовлетворить философов-материалистов. В их глазах деизм был притупленным оружием, которым нельзя было сразить стоглавую церковную гидру. Только материализм — мировоззрение, решительно исключающее какое бы то ни было нематериальное, сверхъестественное начало, способно было, как утверждали Ламетри, Дидро, Гельвеций и Гольбах, просветить людей, с корнем уничтожить религию и вслед за ней весь старый порядок — власть тиранов и попов. Великие французские материалисты стояли на атеистической позиции, отрицали существование бога, доказывали вздорность и противоречивость всех теологических проповедей. Они смело разоблачали вред религии для народа, огромные бедствия, которые несли с собой фанатизм, кровавый религиозный террор, религиозные войны. Французские материалисты видели в религиозном обмане орудие политического гнета, порабощения и угнетения масс. Все они убеждены были в возможности искоренения религии и создания свободного общества атеистов.

¹ Гольбах, Избранные антирелигиозные произведения, т. I, Гаиз, 1934, стр. 595.

С наибольшей решительностью, последовательностью и силой вел борьбу против религии Гольбах, которого друзья называли «личным врагом бога». Анонимные, издаваемые за границей и нелегально распространяемые во Франции антирелигиозные памфлеты Гольбаха — «Здравый смысл», «Разоблаченное христианство», «Карманное богословие» и многие другие — отличались смелостью, остроумием, огромной разящей силой. В «Системе природы» Гольбах дал наиболее обстоятельное для того времени систематическое обоснование антирелигиозного мировоззрения и критику религии. Блестящая атеистическая публицистика XVIII в. не утратила своего значения даже в нашу эпоху. До наших дней она сохраняет свое значение в борьбе с остатками религиозных предрассудков. Энгельс и Ленин рекомендовали партии пролетариата переводить и распространять в народе боевую атеистическую литературу XVIII в.

«Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами, пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе и которые (нечего греха таить) часто марксизм искажают»¹.

Из взгляда французских материалистов на природу, как и из их теории познания, явным образом вытекает невозможность существования бога.

«Предположение о каком-либо существе, стоящем вне материальной вселенной, невозможно, — говорит Дидро. — Никогда не следует делать подобных предположений, потому что из них никогда нельзя сделать никакого вывода»².

Природа не создана и не могла быть создана богом; ему нет места во вселенной, так как сама природа содержит в себе источник своего движения и жизни. Это, по словам Гольбаха, — «громадная мастерская, снабженная материалом и сама создающая те инструменты, которыми она пользуется».

Все доказательства существования бога, которые выдвигают теологи или философы-идеалисты — Кларк, Мальбранш, Лейбниц и др., — нелепы и не выдерживают критики здравого смысла. Если в них есть рациональный момент, то он не доказывает существования нематериального начала, а лишь различными абстрактными терминами обозначает общую сущность всей природы, т. е. материю, или служит абстрактным выражением движущих сил, которые находятся в самой природе.

Большое внимание французские материалисты уделяют критике

¹ Ленин, Соч., т. XXVII, стр. 184.

² Дидро, Собр. соч., т. I, стр. 362.

доводов в пользу существования разумного творца, которые исходили из ссылки на целесообразность и совершенство строения и жизни вселенной. Материалисты опровергали так называемое «космологическое доказательство» бога, выдвигаемое сторонниками «естественной религии». Все разговоры о целесообразности и совершенстве природы покоятся, по их мнению, на псевжественных и наивных представлениях или шарлатанских баснях попов, которые ставят человека в центре вселенной. Гельвеций высмеивает тот взгляд, «что природа зажгла солнце только для того, чтобы оплодотворить маленькую точку, называемую Землей, и что она усеяла небо звездами для того, чтобы освещать ее ночью»¹.

В мире не существует абсолютного совершенства. Весь порядок природы образуется в силу одной лишь объективной необходимости, которая отнюдь не подчинена удовлетворению ограниченных целей человека и его представлениям о совершенстве. То, что кажется человеку порядком или совершенством, постоянно нарушается в природе, так как в ней происходят всякого рода изменения. Целесообразность в природе, как и ее нарушения, — результат непреложной необходимости; они не имеют отношения к человеческим представлениям вообще и в частности к представлениям о верховном творце.

Именем бога, полагает Гольбах, люди обозначают наиболее скрытую, далекую и неизвестную причину, когда в силу своего невежества или лености мысли они останавливаются в своем познании. Не умея разобраться в естественной связи причин, они, чтобы покончить с затруднениями, прекращают свои поиски и называют богом ту причину, которая находится за гранью известных им явлений.

Бог — это химера. Это — набор туманных, абстрактных слов: безмерность, духовность, всеведение, всемогущество и пр. Из соединения подобных понятий образовалась идея существа, совершенно непостижимого и далекого от всего, что могут знать и чувствовать люди. Затем, для того чтобы приблизить идею этого существа к человеческим представлениям, его наделили человеческими моральными качествами и даже человеческим обликом, но при этом неизбежно впали в самые явные нелепости и вопиющие противоречия. О боге поэтому нельзя сказать ничего, что не было бы тотчас же опровергнуто.

Говорят, что бог — это чистый дух, который не содержит в себе никакой материи и не имеет к ней никакого отношения. Но вместе с тем утверждают, что он творит и постоянно приводит в движение материю. Бог — вечное и неизменное существо и вместе с тем он — причина всех изменений и движений, происходящих в природе. Бог бесконечен, и вместе с тем говорят, что он существует наряду со вселенной. Он заполняет все пространство, но вместе с тем дает место природе. Если же обратиться к приписываемым богу моральным качествам, то противоречия будут еще более очевидны, рази-

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 63.

тельны и нелепы. Говорят, что бог — это благодать. Но вместе с тем попы на каждом шагу грозят гневом и карой божией. Во имя бога совершаются самые гнусные и ужасные жестокости. В чем же состоит пресловутая благодать бога, если целые народы вымирают на земле, если мир полон бедствий, голода, войн, эпидемий? Бог всемогущ? Но ему никогда не удастся осуществить своих планов: он не может воспрепятствовать существованию зла и придать своим творениям желательное совершенство. Что же касается божественной «справедливости», то можно ли назвать справедливым того, кто допускает, чтобы невиннейшие из его подданных вечно терпели несправедливость? Далее, говорят, что бог — воплощение абсолютного порядка, но ведь этот порядок постоянно нарушается: в мире происходят грозные катастрофы, потопа, землетрясения. Говорят, что бог всеведущ, но вместе с тем утверждают, что он считает необходимым постоянно подвергать испытаниям свои творения. «Что это за существо, которое обладает всевозможными божественными качествами, а ведет себя всегда, как обыкновенный человек? — спрашивает Гольбах. — Что это за всемогущее существо, которое не успевает ни в чем и поступает совершенно недостойным его образом? Оно злобно, несправедливо, жестоко, завистливо, раздражительно, мстительно, подобно человеку, терпит, как и последний, неудачу во всех своих начинаниях, обладая, однако, всеми атрибутами, способными гарантировать его от человеческих недостатков. Если мы захотим быть добросовестными, — заключает Гольбах, — то должны будем признать, что это существо простое ничто и что сочиненный для объяснения природы призрак находится в вечном противоречии с этой природой; вместо того чтобы объяснить все, оно повсюду вносит хаос»¹. Такова логическая критика, которой Гольбах и другие материалисты подвергают идею бога.

Критикуя церковные представления о божестве, Гольбах, Гельвеций и их единомышленники относились отрицательно ко всякого рода компромиссным, половинчатым учениям сторонников так называемой «естественной религии», утверждали, что всякая религиозная идея несовместима с природой и разумом. «Вся теология есть одна сплошная фикция. Во лжи, как и в истине, нет степеней», — говорил Гольбах.

Бог действ — неизвестная духовная первопричина мира, раз и навсегда сообщившая жизнь и движение природе и затем предоставившая ее самой себе, — это, по мнению Гольбаха, совершенно пустое и бесполезное понятие. От этого понятия надо избавиться, чтобы опять не вернуться от него к обычному суеверию. «Деизм, — говорит Гольбах, — это мировоззрение, на котором не сможет задержаться долго человеческая мысль; так как он строится на иллюзии, то, рано или поздно, он вырождается в нелепое и пагубное суеверие»².

¹ Гольбах, Система природы, стр. 281.

² Там же, стр. 413.

Разоблачая бессмысленность, нелепость религии, французские материалисты вскрывали тот вред, который она приносит человечеству.

Религия — бич человечества. Это — источник фанатизма, ослепляющего людей, источник раздора, тирании и преступлений. Гольбах и другие материалисты со всей решительностью выступают против религиозного лицемерия людей, которые, сами разочаровавшись в религии, утверждают вместе с тем, что она необходима для народа. «Но разве это рассуждение не равносильно утверждению, будто яд полезен для народа, будто хорошо отравить его, чтобы помешать ему злоупотреблять своими силами?»¹ Мысль о том, что существуют полезные заблуждения, что истина бывает опасна, — это пагубный предрассудок, который может затянуть навеки несчастья человечества.

«Чего требует от народа духовенство?» — спрашивает Гельвеций. «Слепой покорности, безграничной доверчивости и детского панического страха», — отвечает он. Религия калечит человека, стремится погасить в нем всякое желание, всякое стремление к жизни, деятельности и свободе. Человек от природы свободен, религия же доказывает, что он раб, и действительно обрекает его на вечное рабство. *«Духовенству, — пишет Гольбах, — нужны рабы, которые на все смотрят его глазами»*².

Попы и защитники религии утверждают, что она улучшает нравы, сдерживает дурные наклонности у людей. Это — явный обман, возражают французские материалисты. «Люди никогда не были более честолобивыми, жадными, бесчестными, жестокими, буйными, чем тогда, когда они уговорили себя, что религия позволила или приказала им быть такими; религия в этих случаях только придавала непреодолимую силу их природным страстям, разрешая людям своим священным авторитетом предаваться этим страстям безнаказанно, без всякого стеснения»³.

Религия несовместима с подлинной человеческой моралью. «Святость» — нечто противоположное «добродетели». Основа добродетели — общественная польза, а святость заключает в себе отвращение к жизни, аскетизм. Она освящает всякие злодейства и варварские преступления, если они сопровождаются покаянием или совершены во имя бога. Обман и лицемерие церковников беспощадно изобличаются французскими атеистами. Гольбах говорит о римских папах, что они «довели свое поповское бесстыдство до того, что выработали тариф на грехи и на суммы, потребные на их искупление. Тариф этот известен под именем «Апостольской таксы римской канцелярии»⁴. Французские материалисты разоблачают в своих

¹ Гольбах, Система природы, стр. 411.

² Гольбах, Священная зараза, Гаиз, 1936, стр. 61.

³ Гольбах, Система природы, стр. 158.

⁴ Гольбах, Избранные антирелигиозные произведения, т. I, стр. 407.

сочинениях кровавые дела церкви. Гельвеций в книге «О человеке» рассказывает, например, о мучительном истреблении католиками альбигойцев и вальденсов во имя религиозного фанатизма.

Несмотря на то, что критика религии французскими материалистами была боевой, остроумной, насыщенной яркими иллюстрациями, она все же носила отвлеченный, внеисторический характер. Это было связано с их пониманием происхождения и источников религии.

Все французские материалисты XVIII в. видели основной источник религии в заблуждении и невежестве народов; это заблуждение и невежество, утверждали они, сознательно поддерживаются прямым обманом попов и монахов.

Хотя материалистическая основа мировоззрения подчас позволяла французским атеистам ближе подходить к пониманию вопроса об источниках религии, чем это имело место у других просветителей, тем не менее и материалисты XVIII в. не сумели выяснить действительные материальные предпосылки религиозной веры. Дидро, возражая Гельвецию, считавшему, что религиозные идеи людей прямо зависят от воспитателя и законодательства, говорил: «Я совершенно не разделяю этого взгляда. Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем мы, как они исчезают»¹. Ответ Дидро свидетельствует о неспособности метафизического материализма осознать источники религии. Вместе с тем такая постановка вопроса Дидро указывает также и на то, что обычное просветительское объяснение уже не удовлетворяет его, и он считает это объяснение недостаточным.

В отличие от Дидро Гольбах развивает вполне определенные взгляды по вопросу о происхождении религиозных идей. Как и все просветители, он убежден, что вера в бога покоится на невежестве и обмане. «Незнание естественных причин заставило человека создать богов; обман превратил их во что-то грозное»². Но Гольбах признает при этом, что религиозные заблуждения людей имеют некоторые корни в самой их жизни. Наряду с невежеством источником религии является страх и беспомощность людей перед лицом стихийных разрушительных сил природы. «Невежество, тревоги, бедствия были всегда источниками первых представлений людей о божестве». Воображение людей, расстроенное страхом, волнением и страданием, не просвещенное относительно истинных причин явлений природы, создает мрачное представление о фантастических всемогущих силах, стоящих за ними и принимающих образ богов. Бедствия, которые поражают воображение человека, — землетрясения, наводнения, грозы, болезни, смерть, — «все это представляется ему сверхъестественными явлениями, ибо они противоречат его природе», — говорит Гольбах. Человек приписывает эти явления

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 133.

² Гольбах, Система природы, стр. 198.

могущественной силе, которая располагает ими по своему произволу. Воображение человека, находящегося в отчаянии от кажущихся неизбежными бедствий, создает призрак, перед которым человек трепещет. «...Скованный страхом, он пачинает печально размышлять о своих страданиях и в трепете изыскивает средства устранить их, обезоружить гнев преследующего его призрака. Так в мастерской печали несчастный человек творил призрак, из которого он сделал себе бога»¹.

Именно потому, что источник религиозной веры — не совершенство природы, как учат теологи, а страх, в основе религии всегда находится какое-нибудь гневное и неумолимое существо. Представление о таком существе, по мнению Гольбаха и Гельвеция, может быть почерпнуто лишь из жизни самого человека, из человеческих отношений. Образ бога создается по образу и подобию самого человека. «В действительности поклоняться богу, — пишет Гольбах, — значит поклоняться созданию своего собственного мозга, либо, скорее, значит ничему не поклоняться»². Как бы ни мудрили люди, стараясь представить себе божество, как бы они ни увеличивали его могущество и совершенство, — идея бога неизбежно будет заключать в себе лишь понятие гигантского, фантастического человека, произвольно наделенного несовместимыми качествами и потому совершенно непостижимого. Защищая тезис о том, что «человек создает бога по своему образу и подобию», Гольбах и Гельвеций ссылаются на Ксенофана, приводят высказывания Монтэня, Фонтенеля, Ламот Левайе. Они развивают эти высказывания, превращая их в философскую теорию.

Так как природа не всегда одинаково действует на человека, да и сами люди изменяются и находятся в разном положении, изменяются и их фантастические представления о божестве. Бога представляют то грозным, то милостивым, внушающим то страх, то надежды. Это ясно доказывает, что представления эти — продукт воображения, и им не соответствует ничто, существующее реально.

У Гольбаха и Гельвеция мы находим некоторые идеи об исторической эволюции религии. Гольбах прослеживает, как религия развивалась от фетишизма к политеизму и затем к монотеизму. Первоначально люди, не зная истинных причин явлений, непосредственно наделяли желанием и волей (подобным тем, которые они находили у себя) материальные предметы и стихийные явления природы. Затем они предположили за этими явлениями различные существа: могущественных героев, гениев и т. д. Так создалась языческая мифология древних. И, наконец, они пришли к идее единого бога, который создает, приводит в движение и направляет всю природу. Чем дальше, тем более нелепыми становились религиозные

¹ Гольбах, Система природы, стр. 220.

² Гольбах, Избранные антирелигиозные произведения, т. I, стр. 25.

идеи, тем заметнее они удалялись от реальных представлений о природе. Дикари, поклонявшиеся камням, растениям, солнцу, заблуждались, но они по крайней мере имели перед глазами реальные предметы и явления, а не воображаемое, выдуманное существо. В языческом многобожии — мифологии — сохранялось еще поэтическое, конкретно чувственное отношение к миру. Боги представлялись людям в живом человеческом облике, который еще не был извращен и мистифицирован до неузнаваемости, как в христианстве. У мудрецов и поэтов древности в их мифологических фантазиях проявлялось обоготворение великого целого природы, единой совокупности всех вещей. Однако боги все более становились лишь символами, которые теологи затем совершенно отделили от природы и превратили в идею абстрактного, сверхъестественного, метафизического начала. Идея бога, заключает отсюда Гольбах, — это не врожденная, а приобретенная идея; «она появилась лишь позднее, как медленно созревший плод человеческих размышлений»¹.

Попытки осознать эволюцию религиозных идей мы находим также у Гельвеция. Ряд мыслей Гельвеция об отношении фетишизма, политеизма и единобожия сходен с высказываниями Гольбаха; но в отличие от последних мы находим у Гельвеция стремление не только осознать эволюцию религиозных идей как процесс деятельности воображения и мысли, но и выяснить некоторые предпосылки этого процесса в самой общественной жизни. Однако дальше отдельных попыток в этом направлении Гельвеций не пошел, и в конечном счете он остался, как и другие материалисты XVIII в., в объяснении религиозных явлений на идеалистических, просветительских позициях.

По мнению Гельвеция, в религиозных сказках, возникающих из жажды бессмертия, чувства страха и беспомощности перед лицом грозных явлений природы, люди фантастически воплощали те желания, которые возникали у них в реальной жизни. «Каждый народ помещал в стране душ то, что составляло предмет его желаний на земле», — говорит Гельвеций. Религиозные представления зависят от образа жизни самих народов. Каждый народ и даже отдельные люди изображали потусторонний мир в зависимости от характера своих потребностей. Охотничьи народы переносили местопребывание душ после смерти в обширный, изобилующий дичью лес, по которому протекали кишевшие рыбами реки. Скотоводческие народы помещали царство душ в открытой, ровной местности, богатой пастбищами и т. д. Единообразие исторического развития религии у разных народов объясняется, по мнению Гельвеция, сходством их жизненных интересов. «Откуда возникает это единообразие? — спрашивает Гельвеций. — Из того, — следует его ответ, — что люди, воодушевленные почти одинаковым интересом, имея перед собой для сравнения почти одни и те же предметы и одно и то же

¹ Гольбах, Система природы, стр. 237.

орудие, т. е. один и тот же ум для их комбинирования, должны были необходимым образом приходить к одним и тем же результатам...»¹

Выступая против религии вообще, французские атеисты были более всего заинтересованы в разоблачении наиболее актуального врага — христианства. Эту задачу особенно успешно выполнял Гольбах в своих нелегальных памфлетах. Евангельские мифы о Христе, его рождении, чудесах, страдании, смерти и воскресении Гольбах подверг едкой, уничтожающей критике. Гольбах, как и Дидро, указывал на отсутствие достоверных доказательств существования Христа. Если бы действительно существовал такой пророк и чудотворец, каким рисуют Христа, то он должен был бы прославиться на весь мир и остаться в свидетельствах современников. Однако ни у одного из реально существовавших римских писателей и историков нет никаких сведений о Христе. Образ Христа-спасителя, искупающего своей смертью страдания и грехи человечества, Гольбах уподобляет мифам древнего Востока об умирающих и воскресающих богах.

Французские материалисты понимали, что тирания тесно связана с религией. Гельвеций рассказывает, как одного кардинала спросили, почему всегда существовали «попы, религии и колдуны?» «Потому, — ответил кардинал, — что во все времена были пчелы и трутни, трудолюбивые люди и лентяи, обманутые и обманщики»². Первоначально, полагает Гольбах, жрецы подчиняли себе даже правителей, но потом они пришли к согласию в деле «удушения человеческого рода», и религия стала орудием деспотизма. «Тирания и религия, — говорит Гольбах, — это два чудовища, против соединенных усилий которых никогда не может устоять благосостояние государства». Религия — удобный инструмент для того, чтобы держать народы в послушании и страхе, чтобы охранять оковы тирании. С помощью попов государи принуждают поработенные народы к повиновению, подвергают ограблению и угнетению людей на земле, суля им избавление на небе; всякий протест они предупреждают угрозами божьей кары. «Религия, это — искусство одурманивать людей с целью отвлечь их мысли от того зла, которое причиняют им в этом мире власть имущие, — говорит Гольбах. — Людей запугивают невидимыми силами и заставляют их безропотно нести бремя страданий, причиняемых им видимыми силами; им сулят надежды на блаженство на том свете, если они примирятся со своими страданиями в этом мире»³.

Произойдя из невежества, религия стала силой, враждебной разуму. Она преследует и подавляет всякую свободную мысль. «Человек, ослепленный предрассудками религии, не может познать собственную природу, дать развиваться своему уму, учиться на опыте; он боится истины, лишь только она не согласуется больше с его

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 109.

² Там же, стр. 126.

³ Гольбах, Разоблаченное христианство, Гаиз, 1936, стр. 336.

воззрениями»¹. Суеверие и наука находятся в непримиримой вражде. «Долой разум! — вот основа религии», — говорит Гольбах в «Карманном богословии»². Но именно потому, что религия враждебна разуму, она обречена на гибель, так как в человеческом обществе происходит непрерывный и неизбежный прогресс науки и знания.

Видя источники религии в невежестве, рабстве, деспотии и поповском обмане, французские атеисты приходили к выводу, что прогресс просвещения, уничтожение политического гнета и обуздание духовенства являются действительными средствами против религии, способными ее уничтожить. Если незнание природы породило богов, то познание должно уничтожить их. Познание природы вооружает человека против темных сил природы, пугающих его воображение. Науки, искусства, ремесла дают людям новые силы, несут им помощь в борьбе со стихийными явлениями природы. Когда человек становится просвещенным, страхи рассеиваются и корни суеверия уничтожаются.

Борьба французских материалистов против религии неотделима от их борьбы против феодального абсолютизма. Жрецы сознательно эксплуатируют невежество для угнетения народов как в своих интересах, так и в интересах правителей. На выдуманном божественном праве держится власть царей. Религию можно уничтожить, только уничтожив деспотизм и тиранию. «Справедливое, просвещенное, добродетельное, бдительное правительство, искренно стремящееся к общественному благу, не нуждается в лживых баснях, чтобы управлять разумными подданными»³.

Как одна из ближайших и важнейших задач в борьбе против религии перед французскими атеистами стояла задача уничтожения господства духовенства, кровно заинтересованного в религиозном обмане. Дидро считал, что для искоренения религии необходимо сделать служителей ее презренными в глазах общества. Духовенство, лишенное своих огромных богатств и политического могущества, скоро потеряло бы, по мнению Дидро, всякое влияние. Гельвеций шел еще дальше. Он полагал, что мало унижить духовенство, его нужно уничтожить, национализировав все его богатства и лишив всех функций.

Новый общественный порядок, к которому стремились материалисты XVIII в., представлялся им как общество атеистов. Они понимали, что весь народ нельзя сразу сделать атеистичным; иногда они даже сомневались, можно ли у всех людей вытравить до конца религиозные предрассудки; тем не менее они утверждали, что общество атеистов может существовать, притом лучше и легче, чем общество ханжей (Ламетри). Они говорили поэтому, что, борясь с

¹ Гольбах, Избранные антирелигиозные произведения, т. I, стр. 187

² Гольбах, Карманное богословие, Гаиз, 1937, стр. 210.

³ Гольбах, Система природы, стр. 170.

религиозным дурманом, не надо смущаться тем, что предрассудки еще прочно и глубоко сидят в народе; нужно обращаться ко всему человеческому роду, имея в виду грядущие поколения, и тогда атеистическое просвещение не пропадет даром. Принципы атеизма постепенно дойдут до народа, внедрятся в умы, станут привычными.

Атеистическая пропаганда французских материалистов имела могучее культурное влияние. Их антирелигиозные идеи сыграли большую роль в политической и идеологической борьбе в период буржуазной французской революции. Они нашли живой отклик во всем мире как у их современников, так и в последующих поколениях.

Французские материалисты не дошли до понимания того, что корни религии — в экономической эксплуатации народных масс, что религиозные представления отражают классовые, антагонистические социальные отношения людей. Даже связывая религию с политическим угнетением, атеисты XVIII в. рассматривали последнее скорее как следствие религии, чем как ее предпосылку. Они не смогли поэтому указать действительные пути преодоления религии и оставались на просветительской позиции. Распространение знаний, атеистическая пропаганда, просвещение народа казались им достаточными средствами борьбы с религиозным обманом.

Атеизм передовых идеологов революционной французской буржуазии XVIII в. соответствовал периоду обострения борьбы буржуазии против феодально-монархического строя. Французские атеисты, сыграв выдающуюся прогрессивную роль в свою эпоху, вместе с тем показали пример непримиримой борьбы против всякого мракобесия и идеологического гнета и для последующего времени. Но буржуазное общество, сменившее феодализм, не уничтожило эксплуатации, а лишь создало новые формы эксплуатации. Оно не смогло поэтому уничтожить и корней религии.

После того как буржуазия достигла политического господства, атеизм французских материалистов XVIII в. навлек на себя ее ненависть и проклятия. Развитый и углубленный материалистическим пониманием истории, он вошел в идейный арсенал пролетариата.

5. ЭТИКА

«Человеческая природа», воплощающая и концентрирующая в себе закономерность всей природы, служит для материалистов XVIII в. основой и началом «истинного», «справедливого» политического порядка. «Естественный человек», или «человеческая природа», — это тот пункт, где философский материализм XVIII в. в силу своего метафизического характера поворачивает к историческому идеализму. Пока человек рассматривается в физиологическом, отчасти в психологическом отношении, он — существо материальное, но как только неизменная «человеческая природа» превращается в отправной пункт и абсолютный критерий социальной жизни, «человек» становится идеалистической абстракцией, метафизическим абсолютom.

Механистическое мировоззрение, не понимающее качественного своеобразия различных форм движения и в частности особой закономерности общественной жизни, допускало прямое перенесение механистически понимаемых законов природы на человеческие отношения. Силы инерции, тяготения, притяжения и отталкивания, по мнению французских материалистов, господствуют не только в неодушевленной природе, но и в «нравственном мире». «Как и все существа, человек стремится к самосохранению; он сопротивляется своему разрушению, он испытывает силу инерции, он тяготеет к самому себе, он притягивается сходными с ним объектами и отталкивается противоположными ему, он ищет первых и избегает или пытается устранить вторые»¹, — говорит Гольбах.

Человек — дитя природы, учат французские материалисты. Он целиком подчинен ее закономерности. Но, как и все животные, человек представляет собой некоторое отдельное существо. С помощью органов чувств, которыми его наделила природа, он не только испытывает воздействие предметов внешнего мира, но, нуждаясь во многих из них для поддержания своего существования, он также реагирует на всякое воздействие определенным и необходимым образом. Предметы либо нужны ему, либо не нужны и в соответствии с этим нравятся или не нравятся, доставляют удовольствие или страдание.

В дальнейших выводах из этих общих предпосылок можно отметить некоторые разногласия во взглядах отдельных мыслителей.

Гельвеций полагал, что единственными движущими силами человека являются его непосредственные органические потребности — физические удовольствия и страдания. Дидро выступил против подобного взгляда. По его мнению, Гельвеций впадает в упрощение. Если в основе некоторых поступков, говорит Дидро, действительно лежит стремление к физическим удовольствиям, то многие другие поступки никак нельзя вывести из такого стремления. Физическая чувствительность, полагает он, есть не причина человеческой деятельности, а лишь «отдаленное существенное и первичное условие» ее. Человеку от природы свойственны некоторые побуждения и мотивы, в которых нельзя найти стремления к физическим удовольствиям.

Гольбах занимает позицию, близкую Гельвецию, хотя и не придерживается ее столь последовательно, как последний. Он считает, что необходимость самосохранения, пища, одежда, жилище, семья — это «первые потребности», вложенные в человека природой. И именно эти потребности в первую очередь заставляют его желать и действовать, создавая движение и жизнь в обществе. Однако, по мнению Гольбаха, после удовлетворения «первых потребностей» у людей появляются «мнимые», или «условные», потребности, причем «последние становятся столь же необходимыми для нашего

¹ Гольбах, Система природы, стр. 47.

счастья, как и первые»¹. Гольбах в конечном счете стирает грань между «физическими» и «мнимыми» потребностями в их значении для общественной жизни, в то время как Гельвеций придавал определяющее значение «физическим» потребностям.

Возражения, которые Дидро делал Гельвецию, во многом весьма справедливы. Попытка свести все мотивы человеческих действий к физическим удовольствиям и страданиям упрощает движущие силы поведения человека. Но Дидро также не смог выяснить этих движущих сил, и взгляды его на этот вопрос остались неопределенными и расплывчатыми.

Там, где Гельвеций говорит об естественных, физических потребностях человека не применительно к абстрактной личности — в моральном разрезе, — а применительно к жизни всего общества, и особенно когда он их связывает в некоторой степени с производительной деятельностью людей, его позиция дает ему решительные преимущества перед другими материалистами XVIII в. У него мы находим попытку выяснить в рамках метафизического мировоззрения материальные основы общественной жизни.

Важнейшей движущей силой, определяющей человеческую деятельность, Гельвеций считал голод. Голод, по его мнению, является побудительной силой в деле усовершенствования орудий труда и средств добывания предметов потребления и вместе с тем предпосылкой всего общественного прогресса.

Из всех потребностей голод повторяется чаще всего и наиболее повелительно. Потребность в пище плотоядных животных обуславливает их умственное превосходство над травоядными животными. Голод учит дикаря «сгибать свой лук, плести сети и устраивать западни животным. Голод же заставляет у цивилизованных народов всех граждан работать, возделывать землю, учиться ремеслу и выполнять любые обязанности»². «Вследствие потребности в удовлетворении голода, — говорит Гельвеций, — создается умение распахивать и возделывать землю, изготовлять плуги и т. д.»³

Значение физических потребностей для исторического прогресса заключается прежде всего в том, что они служат побуждением к труду. «Всякая потребность, всякое желание заставляет людей трудиться». Труд же Гельвеций считает благодеянием природы. Именно благодаря труду просвещается и прогрессирует общество. Те из африканских народов, которые получают от природы все в готовом виде, гораздо более невежественны и неразвиты, чем люди, живущие в условиях, при которых им труднее удовлетворять свои потребности и они вынуждены систематически трудиться.

Значение человеческой деятельности и труда как необходимых условий личной и общественной жизни в общем виде признают и

¹ Гольбах, Система природы, стр. 192.

² Гельвеций, О человеке, стр. 76.

³ Там же, примечание.

другие французские материалисты. Ряд ярких высказываний об этом мы находим у Дидро и Гольбаха. Но Гельвеций в этом отношении идет дальше других. Он высказывает мысли, в которых наряду с признанием огромной роли труда придает решающее значение для исторического прогресса орудиям производства.

«Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, — пишет Гельвеций, — тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесл, 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.

При этом предположении во всяком случае очевидно, что ни в одном обществе цивилизация (*la police*) не поднялась бы на такую ступень совершенства, какой она достигла теперь. 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»¹.

В своей постановке вопроса о роли труда, несмотря на отдельные проницательные догадки, Гельвеций не смог, однако, разорвать общих всему французскому материализму XVIII в. метафизических рамок мировоззрения. Его суждения о роли орудий производства остались разрозненными высказываниями, из которых он не был в состоянии сделать необходимых выводов. Телесные потребности, по мнению Гельвеция, — это неизменные и вечные факторы, заключенные в человеческой природе, хотя проявление их и зависит от внешних обстоятельств. «Эти, — говорит он, — различные нужды—своего рода гении-телохранители, созданные природой, для того чтобы сохранить его (человека. — *Ред.*) тело и просветить его дух»². Гельвеций не учитывает усложнения, дифференциации и развития материальных потребностей человека в зависимости от развития способа производства.

Если голод, страдания и нужда составляют, согласно Гельвецию, источник деятельности для бедных, т. е. для большинства людей, то для богатых этими источниками является стремление к удовольствиям — погоня за наслаждением.

Не будучи в состоянии осознать действительное развитие и усложнение потребностей в связи с развитием материального производства, Гельвеций все существующие страсти и чувства людей, в которых проявляются их потребности, делит на естественные и искусственные. Первые присущи человеку от природы, а вторые возникают лишь в условиях общественной жизни, предполагая наличие

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 3—4.

² Гельвеций, О человеке, стр. 410.

определенного политического строя и законодательства. Первые — это физические потребности человека, как голод, жажда, холод, жара, а вторые — это такие страсти, как зависть, гордость, скупость, честолюбие и пр. Гельвеций ставит своей задачей вывести искусственные страсти из естественных.

Рассматривая, как возникают все страсти людей из первоначальных потребностей, Гельвеций устанавливает своего рода «генеалогию страстей». Исходной является физическая чувствительность, свойственная человеку как живому существу; эта чувствительность порождает чувство любви к удовольствиям и ненависти к страданию. Из этих чувств образуется себялюбие, рождающее желание счастья. До сих пор мы имеем лишь непосредственные проявления физической чувствительности, но, поскольку человек существует в обществе, желание счастья порождает в нем новое чувство — желание власти. Это желание, по мнению Гельвеция, является общим всем людям и не зависит от формы правления, но оно дает начало всем «искусственным» страстям и чувствам, которые зависят от характера политического строя. При монархическом единовластии или сословно-корпоративном правлении стремление к власти порождает лесть, лицемерие, фанатизм, нетерпимость, страх, зависть. Напротив, при демократическом строе стремление к власти порождает любовь к добродетели и просвещению, стремление к славе, честолюбие, мужество.

Итак, природа определяет поведение человека и подчиняет его своей закономерности через его естественные потребности. Содержанием всех потребностей является стремление к удовольствию и отвращение к страданию. На этой основе вырастают все остальные желания, страсти и чувства людей, которые побуждают их к деятельности. В человеческой деятельности, направляемой потребностями и страстями, находит свое выражение свойственное всей природе движение. На основе этой деятельности складывается вся общественная жизнь и осуществляется человеческий прогресс.

Но чем объяснить многообразие характеров, способностей, страстей, взглядов, поступков людей? В разрешении этого вопроса французские материалисты исходят из двух моментов — из естественной «организации» человека и из воспитания.

Учение о роли «организации» теснейшим образом связано с общим учением французских материалистов о природе, а взгляд на роль воспитания непосредственно вытекает из их сенсуалистической теории познания.

В вопросе о роли «организации» мы уже отметили выше известное несогласие среди французских материалистов. Это несогласие нашло свое преломление и в вопросе о факторах, определяющих психику индивидов. Дидро полагал, что неравенство умов, различие характеров и страстей и даже самое содержание идей зависят в первую очередь от физической организации и определяются непосредственно

естественной обстановкой жизни — климатом, почвой, питанием и т. п. Воспитание же, по его мнению, лишь видоизменяет и развивает природные задатки человека. С другой стороны, Гельвеций утверждал, что все люди равны от природы (если не говорить об уродах). Все существующие различия между ними создаются воспитанием. В понятие воспитания Гельвеций включает воздействие всех внешних условий жизни.

Ламетри и Гольбах придерживаются в спорном вопросе средней линии. Оба они, с некоторыми вариациями, признают значение как телесной организации, так и воспитания.

У Ламетри, при большей общности во взглядах с Дидро, подчеркнут тот вывод, что «организация», наследственность, климат, пища и пр. являются первоначальными, хотя и не неизменными, факторами. Воспитание может не только развивать, но и изменять первоначальную организацию. «Как флюгеры, поворачиваемся мы беспрестанно по ветру воспитания»,¹ — говорит Ламетри. Само различие уровня психической жизни человека по сравнению с животным, по мнению Ламетри, создано именно воспитанием. Но самое понятие воспитания Ламетри, как и Дидро, понимает более узко, чем Гельвеций. Если последний видит в воспитании процесс, охватывающий собой всю жизнь человека, — возбуждение внешними условиями потребностей человека, проявление этих потребностей в сознании и деятельности и их удовлетворение, — то Ламетри под воспитанием имеет в виду лишь восприятие сознанием слов и мыслей. «Воспитание» у Ламетри — это скорее лишь «образование».

Оценивая позиции, занятые Дидро и Гельвецием, надо отметить, что в понимании органической жизни человека и некоторых психических ее проявлений Дидро имеет некоторые преимущества перед Гельвецием. Глубокий и тонкий наблюдатель природы, Дидро замечает множество физиологических явлений, в сложном взаимодействии влияющих на сознание. Придавая большое значение физической организации, Дидро высказывает ряд правильных мыслей о значении темперамента в формировании характера и о роли наследственности в определении умственных способностей. У Гельвеция мы находим одностороннее отрицание этих моментов. Однако позиция Гельвеция, выдвинувшая на первый план роль социально-политических обстоятельств в формировании психической жизни человека, позволила ему гораздо глубже, чем Дидро, развить учение об обществе и общественном сознании.

Гельвеций решительно признает, что «нормально организованные люди» во всех отношениях равны друг другу и обладают одинаковой возможностью достичь наивысших идей. Все одинаково могут успевать в самых различных сферах деятельности, науки и искусства, одинаково могут стать и добродетельными и пороч-

¹ Ламетри, Избр. соч., стр. 312.

ными. Человека целиком и полностью, во всем его своеобразии, создают воспитание и «случай».

Провозглашая исходное равенство людей в умственном отношении, Гельвеций полагает, что умение лучше или хуже делать выводы зависит от внимания, памяти и т. п., которые не прирождены, а производны от воспитания и обстоятельств. Первоначальное же равенство людей в отношении страстей и чувств основано, по его мнению, на том, что все люди одинаково стремятся к удовольствию и избегают страдания.

Понятиям «воспитание» и «случай» Гельвеций придает самое широкое значение. Под воспитанием он понимает не только воспитание детей родителями и учителями: главной силой, воспитывающей людей, Гельвеций признает политический строй и господствующие нравы, а также имущественное положение людей.

«Новыми и главными наставниками юноши являются форма правления, при которой он живет, и нравы, порождаемые у народа этой формой правления.

Учителя и ученики одинаково подчинены этим воспитателям»¹.

Всю совокупность имущественных условий жизни отдельных людей Гельвеций обозначает понятием «случай», входящим составной частью в понятие «воспитание».

Обозначение материальных условий жизни термином «случай» или «сочетание обстоятельств» свидетельствует о непонимании Гельвецием закономерности в развитии материальной основы общества. Но тот факт, что Гельвеций сознает роль имущественного положения людей в формировании общественного сознания, говорит вместе с тем о его проникательности.

Выясняя роль «случая» в воспитании, Гельвеций отмечает, что к числу воспитателей нужно причислить «место, занимаемое молодым человеком в свете, его бедность или богатство, посещаемое им общество, наконец, его друзей, прочитанные им книги и его любовниц. Но от случая зависит, богат он или нет; от случая зависит выбор им общества, друзей, книг и любовниц. Таким образом, случай назначает большинство его воспитателей. Кроме того, случай, ставя его в то или иное положение, зажигает, гасит или видоизменяет его вкусы и его страсти; следовательно, он играет наибольшую роль в самом образовании его характера. Характер у человека есть непосредственный результат его страстей, а его страсти являются часто непосредственным результатом того положения, в котором он находится»².

У Гельвеция мы находим ряд очень метких наблюдений над влиянием экономики на психический склад, быт и нравы народов. Так, например, отцеубийство у некоторых диких народностей вызвано, по его мнению, бродячим охотничьим способом добывания средств

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 16.

² Там же, стр. 16—17.

существования. Трудности, связанные с таким образом жизни, обрекали бы стариков на мучительную голодную смерть. Жестокое наказание за воровство у древних скифов объяснялось, по мнению Гельвеция, невозможностью охранять многочисленные стада, составлявшие главный источник жизни этого пастушеского народа.

Воспитание в самом широком смысле, согласно Гельвецию, всемогуще. Все разнообразие нравов, характеров, взглядов коренится в воспитательном влиянии многообразных обстоятельств жизни людей.

Преимущество позиции, занимаемой Гельвецием в объяснении явлений общественного сознания, в сравнении с Дидро, наглядно иллюстрируется отношением обоих к вопросу об умственной одаренности женщины. В то время как Дидро полагает, что умственная отсталость большинства женщин объясняется особенностями их строения и физиологической жизни, Гельвеций, наоборот, считает, что, поскольку такая отсталость действительно наблюдается, она является результатом неравноправного положения женщины в обществе. По природе женщины обладают одинаковыми с мужчинами возможностями развития, что доказывают примеры отдельных выдающихся женщин, известных в истории.

Воспитание, поскольку оно определяется «случаем», т. е. сочетанием обстоятельств, по мнению Гельвеция, независимо от воли и желания людей. Однако просвещение, способствуя осознанию влияния тех или иных обстоятельств, может сделать воспитание планомерным. Проведение плана воспитания, умножая число великих людей у данного народа, сведет к минимуму значение случайности.

Таково в общих чертах учение французских материалистов о человеке, его сознании и движущих силах его деятельности. На этом учении основываются моральные и социально-политические воззрения французских материалистов.

В обосновании исходных начал человеческой нравственности также можно отметить известные различия взглядов в соответствии с особенностями двух школ французского материализма. С одной стороны, Дидро пытается объяснить эти начала естественной организацией человека, вывести их непосредственно из человеческой природы; с другой стороны, Гольбах и особенно Гельвеций в своей этической теории всячески подчеркивают влияние условий общественной жизни.

Дидро считает, что в человеческой природе заложено абсолютное начало идеи справедливости, которая лишь видоизменяется у людей в зависимости от воспитания и обстоятельств. Находясь некоторое время под влиянием английского моралиста Шефтсбери, Дидро, подобно Руссо, считал, что человек от природы добр и лишь цивилизация — дурной политический строй со всеми его пороками и противоречиями — извратила человеческую природу.

Гольбах и Гельвеций на передний план выдвигают социальное

происхождение морали. Они полагают, что люди от рождения не обладают никакими моральными склонностями: они ни добры, ни злы. Все нравственные идеи, как и само чувство общительности, являются плодом опыта или разума и появляются в результате тех отношений, в которые вступают люди в их совместной жизни. В допущении прирожденного «морального чувства», или «инстинкта справедливости», Гольбах и Гельвеций справедливо видят пережиток опровергнутой Локком теории врожденных идей. Моральные идеи выражают отношения между людьми и не могут существовать раньше, чем люди вступят в эти отношения.

Гольбах и Гельвеций, отрицая прирожденные моральные идеи и склонности, не вполне одинаково подходят к вопросу. Гольбах считает, что люди в силу естественной необходимости, которую он метафизически распространяет на общественные отношения, испытывают тяготение друг к другу. Поэтому люди с самого начала своей общественной жизни расположены к добродетели, хотя она и не является прирожденным качеством человека. Гельвеций, напротив, полагает, что в первобытном состоянии, когда общественные связи еще хаотичны и отношения не установились, люди жестоки и находятся в состоянии «борьбы всех против всех». Идеи справедливости и добродетели, по его мнению, являются продуктом цивилизации и просвещения.

Несмотря на отмеченные различия взглядов, все французские материалисты сходятся на том, что интересы и счастье отдельного человека не связаны необходимым образом с несчастьем других и, следовательно, частные и общие интересы могут быть приведены в соответствие.

Основой этических воззрений материалистов XVIII в. является их теория *полезности* или *интереса*. «Что представляет нам зрелище этого мира? Одну только непрерывную и разнообразную игру интересов»¹, — восклицает Гельвеций. Стремление к пользе, личной или общественной, поскольку она совпадает в основе с личной, составляет общий закон всей нравственной и общественной жизни человечества. Все люди подчинены этому закону, а просвещенный человек должен руководствоваться им сознательно, сделать его основой своей морали. «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса»². Все вещи, явления, отношения, учреждения и пр. должны оцениваться людьми с точки зрения личной и общественной пользы. Польза — это тот компас, которым должен руководствоваться каждый человек на своем жизненном пути.

Принцип полезности или интереса разделяют все французские материалисты XVIII в., но наиболее полно он представлен во французском просветительном движении Гельвецием и Гольбахом. Эти

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 380.

² Гельвеций, Об уме, стр. 34.

мыслители не были, впрочем, его первыми изобретателями. «Эта теория, — говорил Маркс, — возникла у Гоббса и Локка в эпоху первой и второй английской революции, этих первых ударов, которыми буржуазия завоевывала себе политическую власть»¹. В «Немецкой идеологии» Маркс со всей присущей ему глубиной и исторической конкретностью анализирует сущность принципа полезности. В основе этого принципа, как устанавливает Маркс, лежит теория буржуазной эксплуатации. Все отношения людей рассматриваются лишь с точки зрения их использования, а такой взгляд является специфическим результатом буржуазных отношений, содержанием которых является погоня за наживой. Но это буржуазно ограниченное содержание раскрывается лишь позднее, у вульгарных экономистов XIX в., исходивших из принципов утилитаризма. У французских же материалистов на первом плане было не экономическое содержание принципа полезности. «Уже у Гельвеция и Гольбаха мы находим идеализацию этого учения, вполне соответствующую оппозиционной роли французской буржуазии до революции»². Буржуазно ограниченный экономический смысл этой теории для них самих был еще неясен. Теория интереса выражала у французских материалистов стремление к установлению общественных отношений, освобожденных от старых феодальных пут.

Провозглашение этого принципа материалистами XVIII в., как указывает Маркс, было «...смелым и откровенным шагом вперед, было разоблачающим *просвещением* насчет политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме, — облачения, которое соответствовало тогдашней форме эксплуатации и было систематизировано в особенности теоретиками абсолютной монархии»³.

Историческое значение теории полезности, как отмечает Маркс, заключалось также в том, что она указывала на связь всех существующих отношений с экономическими основами общества. «Противопоставим фиктивным интересам неба реальные интересы земли»,⁴ — восклицал Гольбах. В этих словах ярко выступает просветительное значение провозглашаемого принципа. Принцип полезности непосредственно вытекал из материалистических основ мировоззрения французских мыслителей XVIII в. В нем, хотя и в отвлеченной, исторически ограниченной форме, было выражено стремление революционной буржуазии обосновать свои материальные, земные интересы. «Физические души и физические потребности требуют физического счастья и реальных объектов, а не химер, которыми столько веков кормили наши умы, — говорит Гольбах. — Будем трудиться для *физической* стороны человека, сделаем ее прият-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 396.

² Там же.

³ Там же, стр. 397.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 392.

ной для него, и мы вскоре увидим, что его *духовная* сторона становится лучше, счастливей»¹.

Свое этическое учение французские материалисты пытались построить на твердых естественно-научных основах и превратить его в точную науку, подобную геометрии (Гольбах) или экспериментальной физике (Гельвеций). Не в божественных заповедях, не во «врожденных» принципах и не в абстрактных идеях метафизиков искали они основу науки о нравственности. Принципы морали они стремились почерпнуть в чувственном земном мире. Беря отправным пунктом самого человека, его реальные потребности и интересы, они пытались найти правильные нравственные устои.

Основой истинной человеческой нравственности, по мнению материалистов XVIII в., является стремление к счастью. Человек всегда и всюду стремится к счастью. Это непосредственно вытекает из его природы. Счастье есть не что иное, как длительное, устойчивое удовольствие. Но удовольствие является результатом удовлетворения реальных потребностей и зависит от внешних условий. Это основоположение учения о нравственности французского материализма предполагает необходимость такого преобразования общества, которое обеспечило бы удовлетворение потребностей людей, и тем самым заключает в себе обоснование революционных выводов.

Нравственность — это, по выражению Гольбаха, наука «об отношениях, существующих между живущими в обществе людьми»². Она призвана раскрыть «истинные», «справедливые» начала общественной жизни. В соответствии с этим важнейшей проблемой этики французских материалистов был вопрос о соотношении частных и общих интересов.

Счастье общества, как полагают все французские материалисты, может быть построено только на твердом фундаменте счастья каждого человека, а оно заключается в постоянной возможности удовлетворить его основные физические потребности. Люди всегда исходят из личных потребностей. Эти потребности составляют содержание всех интересов, страстей и чувств людей. Однако люди живут не изолированно, и счастье одного человека зависит от счастья или несчастья другого. Поэтому в каждом коллективе, как и в целом обществе, интерес каждого отдельного человека связан со всеобщим интересом. Характер этого отношения зависит, во-первых, от того, как устроено наше общество, и, во-вторых, от степени просвещения людей, от характера их воспитания, которое в свою очередь зависит от существующего общественного устройства. В дурно устроенном обществе, под которым материалисты XVIII в. разумели феодально-абсолютистский строй, подавляющее большинство людей преследует свои личные корыстные интересы. Занятые своим лич-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 62.

² Там же, стр. 405.

ным благополучием, они никогда не думают об интересе всего общества. Правда, встречаются отдельные люди, которым, по словам Гельвеция, «счастливые природные данные... внушают такую же любовь к справедливости и добродетели, какую обыкновенно люди питают к величию и богатству. Такие добродетельные люди считают полезным для себя те поступки, которые справедливы и согласны с общим благом, или, по крайней мере, ему не противоречат.

Таких людей так мало, — добавляет Гельвеций, — что я упоминаю о них лишь ради чести человечества»¹.

Если общество не благоустроено и народ не просвещен, частные и общие интересы неизбежно противоречат друг другу, и лишь немногие из частных интересов соответствуют общим. Внутри самого человека будет непрестанно происходить сознательная или бессознательная борьба, толкающая его к пороку или добродетели. Влечение к пороку тем сильнее, чем слабее частный интерес связан с общим. Следовательно, чем хуже устроено общество, тем более порочна основная масса людей. «Не природа создает дурных людей, а наши учреждения заставляют их быть такими»², — говорит Гольбах. «Пороки и добродетели народа являются всегда неизбежным следствием его законодательства»³, — подтверждает Гельвеций.

С большим диалектическим мастерством подвергает Дидро бичующей критике лицемерную мораль современного ему общества. В блестящем памфлете «Племянник Рамо» Дидро с едким сарказмом вскрывает уродство, лицемерие и цинизм господствующей морали.

Для того чтобы общественная добродетель не противоречила личному счастью, нужно соответствующим образом устроить общество, — таков решающий вывод этической теории французских материалистов. «...Наука о нравственности есть не что иное, как наука о законодательстве»⁴, — говорит Гельвеций.

Все люди станут добродетельными, если добродетель будет приятной. В хорошо организованном обществе, при правильной системе воспитания, счастье отдельных граждан должно быть тесно связано со счастьем всего общества. Для этого нужно устроить общество таким образом, чтобы общие интересы непосредственно вытекали из совокупности частных интересов, чтобы вся обстановка, в которой люди живут, воспитывала их, способствовала их просвещению, чтобы эта обстановка на опыте показывала человеку связь его собственного благополучия с благополучием всего общества. Таков социально-политический вывод учения французских материалистов о нравственности. Для XVIII в. этот вывод был равнозначен требованию буржуазно-демократического строя.

Если все люди всегда исходят из своих личных интересов, то

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 33.

² Гольбах, Система природы, стр. 209.

³ Гельвеций, Об уме, стр. 233.

⁴ Там же, стр. 101.

просвещенный человек должен, по мнению французских материалистов, сознательно руководствоваться ими в своей жизни. Все дело в том, чтобы правильно понять свои интересы. Если все люди будут руководствоваться своими правильно понятыми интересами, они всегда придут к согласию и установят общественные отношения, которые удовлетворят всех. Польза, к которой будет стремиться каждый человек, окажется также общественной добродетелью. В этом состоит нравственная теория «разумного эгоизма» французских материалистов, непосредственно связанная с их просветительскими идеями. «Собственный интерес, или разумное себялюбие, — говорит Гольбах, — служит основой социальных добродетелей; он — истинный мотив всего того, что делается человеком на пользу себе подобных»¹.

Идеализируя буржуазно-демократическое общественное устройство, французские материалисты были глубоко убеждены в осуществимости в его условиях полной гармонии личных и общественных интересов. Вера в достижимость этой гармонии была краеугольным камнем их учения о добродетели.

Существенным моментом теории нравственности французского материализма является принцип «наслаждения». В противовес аскетической проповеди богословской морали материалисты XVIII в. призывают к чувственным удовольствиям. Они считали, что бессмысленно бороться против природы. В удовлетворении потребностей, в наслаждении заключается смысл существования. Ярче всего эту сторону морали французских материалистов развил Ламетри. «Если бы я мог снова родиться, — говорил он, — я хотел бы жить так, как жил: иметь хороший стол, хорошее общество, житейские радости и любовные связи, деля все свое время между женщинами, — этой прекрасной школой изящества, — Гиппократом и музами, всегда оставаясь врагом разврата и другом наслаждения; предаваясь, одним словом, прекрасной смеси мудрости и безумия, которые, усиливая взаимно друг друга, делают жизнь более приятной и — я бы сказал — более острой»².

Все материалисты XVIII в. разделяли мораль наслаждения, но не все делали из нее, подобно Гельвецию и особенно Ламетри, крайние выводы. Однако ни Гельвеций, ни Ламетри в своих выводах отнюдь не оправдывали распушенности и разврата. Наслаждения они стремились подчинить разуму и общественной пользе.

Принцип наслаждения французских материалистов ярко оттенял жизнерадостный, оптимистический характер их мировоззрения, хотя вместе с тем в нем находит свое отражение также и аристократический оттенок — результат аристократических связей философов революционной буржуазии XVIII в. Маркс, говоря о теории наслаждения, писал, что «настоящей философией она стано-

¹ Гольбах, *La politique naturelle*, t. I, p. 10.

² Ламетри, Избр. соч., стр. 276.

вится лишь у некоторых писателей революционной буржуазии, которые, с одной стороны, принадлежали по своему образованию и образу жизни к придворным кругам, а с другой — разделяли более общее мировоззрение буржуазии, вытекавшее из более общих условий ее существования»¹.

Стремясь исходить из реальных потребностей, из действительных интересов, французские материалисты XVIII в. не были, однако, в состоянии дать подлинно материалистическое обоснование интересов, движущих людьми. Тем самым они не сумели заложить основы материалистической этики.

Гельвеций и отчасти Гольбах пытались найти материальные основы «интереса» в первичных «физических» потребностях человека. Понимание общественного, классового содержания интересов людей, вырастающего из развития материальной общественной практики, осталось для них недоступным.

Вот почему этика французских материалистов, сыгравшая большую роль в борьбе против идеалистической поповской морали феодального общества, не смогла развиться в материалистическую теорию нравственности.

Материалисты XVIII в. боролись против вечных, неизменных этических принципов. Все они признавали относительность морали. Гольбах решительно заявляет: «Моралисты, ударившиеся в метафизику, говорят о *вечных, неизменных*, независящих даже от божества правилах нравственности. Но разве не следует их спросить, что они разумеют под правилами и законами, существующими ранее тех существ, для которых они могут подходить?»² Нравственность изменяется в зависимости от состояния человеческого организма, воспитания, уровня просвещения и, главным образом, от политического строя и организации общества. «Нет ничего абсолютно несправедливого, — в действительности ни справедливость, ни порок, ни величие, ни преступление не абсолютны», — заявляет Ламетри.

Но признав относительность морали, французские материалисты, стараясь отмежеваться от субъективистского релятивизма, ищут объективные основы «истинной» нравственности. И так как они не могут найти действительного объективного содержания нравственных принципов людей в социальных потребностях общества, так как их понятие «интереса» не выходит из рамок идеалистической трактовки и не основывается на развивающихся на почве материального производства отношениях борющихся классов, то они вынуждены вновь возвращаться к метафизическим началам. Эти начала они находят в неизменной «человеческой природе» и вечных «естественных отношениях» людей. «Мотивами, на которых строится мораль природы, являются, — по словам Гольбаха, — очевидные инте-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 405.

² Гольбах, *Système sociale*, t. I, p. 48.

ресы всякого человека, всякого общества, всего человечества, во все времена, во всех странах, при всех обстоятельствах»¹.

В отличие от условных, искусственных, изменчивых принципов, которыми руководствуются невежественные люди, разум устанавливает неизменные законы, «называемые естественными, ибо они вытекают из нашей природы, из нашей сущности».

Там, где французские материалисты отыскивают вечные, неизменные начала нравственности и всех человеческих отношений, яснее всего вскрывается буржуазная сущность их этического учения. Это, однако, не исключало революционного содержания их теории, выражавшей борьбу за свободное развитие личности против феодальных стеснений и привилегий.

«...Теория Гольбаха, — писал Маркс, — есть исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития личностей в общении, освобожденном от старых феодальных уз. Впрочем, освобождение, как его понимает буржуазия, т. е. конкуренция, была для XVIII века единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития»². Такова социальная сущность моральных идей французских материалистов.

Все этическое учение французских материалистов характеризуется противоречием между материалистическими предпосылками и идеалистическими выводами. Это противоречие вытекает из антиисторического, метафизического характера французского материализма. В учении о воспитании и в теории нравственности материалисты XVIII в. утверждают, что сознание людей определяется материальными потребностями и обстоятельствами жизни. Однако само изменение обстоятельств не было понято как закономерный исторический процесс, совершающийся на основе развития материальной производственной деятельности людей.

«Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании, — писал Маркс в знаменитых тезисах о Фейербахе, — забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитателя самого надо воспитывать. Оно вынуждено поэтому расколоть общество на две части, из которых одна возвышается над ним.

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности или самоизменения может быть постигнуто и рационально понято только как *революционная практика*»³.

Изменение обстоятельств у французских материалистов либо превращалось в дело «случая», как у Гельвеция, либо идеалистически рассматривалось как результат произвола законодателей —

¹ Гольбах, Система природы, стр. 442.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 397.

³ Там же, стр. 590.

монархов и правителей. Общество, таким образом, раскалывалось на две части, из которых одна возвышается над ним и определяет происходящие в нем изменения.

Эти идеалистические социальные выводы непосредственно вытекали из сведения общественных отношений к абстракции «человеческой природы» и из признания определяющей роли «интереса», содержание которого ставилось в зависимость от мнений людей и «просвещения».

6. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Метафизический и механистический характер французского материализма чрезвычайно ярко отразился на его общественно-исторических взглядах.

Человек — часть природы. Рассматривать человека материалистически — значит, в понимании французских материалистов, видеть в нем часть природы, подчиненную всем ее законам. «Человек есть физическое существо, — говорит Гольбах, — как бы ни рассматривать его, он связан со всей природой и подчинен необходимым и неизменным законам, налагаемым ею на все заключающиеся в ней существа»¹.

Это положение материалисты XVIII в. делали исходным пунктом своего понимания общества. Общество, рассуждали они, составляется из людей, понуждаемых к совместной жизни соображениями пользы и выгоды. Поэтому для создания науки об обществе надо, прежде всего, изучить человека, понять «*природу человека*», его стремления и потребности. Социальное, таким образом, сводилось к индивидуальному, общество выступало как механический агрегат индивидов.

Человек мыслился ими не как принадлежащий к определенной социальной среде и определенному историческому периоду. В их теориях фигурировал «человек вообще», абстрактный человек, человек, как физическое существо, как часть природы. В действительности же, говоря о природе и потребностях человека, они исходили из природы и требований классово определенного человека, а именно — революционного французского буржуа, идеологами которого они были. Но сами просветители были убеждены, что их устами говорит природа вообще, и изучение общества они основывали на рассуждениях о природе абстрактного человека. Это накладывало резкий метафизический отпечаток на всю их методологию изучения общественных явлений.

Кладя в основу науки об обществе изучение *природы* человека, философы приходили к заключению, что в общественной жизни господствуют законы, управляющие человеком как физическим существом.

Вслед за сведением общества к индивиду, социального к индиви-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 111.

дуальному, материалисты XVIII в. сводили общественные закономерности к естественным, растворяли общество в природе.

Из стремления определить человеческую природу вообще, природу абстрактного человека, неизбежно вытекало утверждение о неизменности и постоянстве человеческой природы. Пытаясь определить черты природы *всех* людей, философы приходили к установлению неких *вечных* их свойств. А признание неизменности природы человека исключало возможность исторического подхода к обществу.

Основные свойства человека, как телесного, физического существа, это, для французских материалистов, — стремление к самосохранению, влечение к удовольствиям и отвращение к страданию.

Эти неизменные свойства человека служили для французских философов критерием общественного строя. Общество оценивалось ими с точки зрения его соответствия человеческой природе. Разумен, целесообразен и оправдан тот общественный строй, который отвечает человеческой природе и удовлетворяет естественное стремление членов общества к счастью. Неразумен и должен быть устранен тот строй, который противоречит природе человека и не может удовлетворить естественных требований человека.

Подход к обществу с критерием «человеческой природы» означал введение субъективной моральной оценки на место установления внутренних объективных закономерностей общественного движения. Заявление о неразумности существующего общественного строя означало, что строй этот не отвечал предъявляемым философом моральным требованиям; разумный же строй объявлялся целью общественного движения потому, что он удовлетворял представлениям философа о «справедливости». Но, как указывает товарищ Сталин, расценивать общество с точки зрения морали, «...с точки зрения «вечной справедливости» или другой какой-либо предвзятой идеи...»¹ означает рассматривать его с идеалистических позиций. Метафизический материализм, примененный к обществу, приводил к отступлению от материализма и заменял проникновение в объективные закономерности общественного развития субъективными моральными оценками.

Однако при всей ограниченности точки зрения «человеческой природы» нельзя упускать из виду те критические и прямо революционные выводы, которые из нее делали французские мыслители применительно к феодально-абсолютистскому строю. Если разумен и имеет право на существование лишь тот общественный строй, который соответствует человеческой природе, то строй, который указанным требованиям не отвечает, наоборот, не имеет права на существование и осужден на уничтожение. Таким, противным человеческой природе, был, по мнению философов, господствовавший во Франции строй.

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 41-е, стр. 539.

В обществе, говорили они, царят пороки вместо добродетелей, корыстные и эгоистические интересы отдельных лиц вытеснили заботу об общем благе, массы населения бедствуют в угоду небольшой кучке праздных людей, справедливость изгнана из законов и судов. «Мы видим на земле лишь несправедливых, неспособных, изнеженных роскошью монархов, — пишет Гольбах. — ...Государства опустошаются хозяйничанием испорченных людей, без зазрения совести угнетающих тех, кто не имеет силы бороться с ними. Общественное состояние — это состояние войны между монархом и всеми его подданными и всех членов общества друг с другом»¹. Такой строй заслуживал всяческого осуждения: он никоим образом не соответствовал «человеческой природе».

Какие же причины вызвали это состояние общества? Почему оно существует, если не согласно с природой человека? И каковы вообще причины, вызывающие к жизни тот или иной общественный и государственный строй? Что является движущей силой человеческой истории?

Отвечая на этот вопрос, французские материалисты встретились с объяснением, данным Монтескье и заключавшимся в ссылке на климатические и почвенные условия, воздействующие на характер населяющего данную страну народа и определяющие в конечном счете свойственный данной стране политический строй. Материалистов не удовлетворила эта теория. Дидро допускал определенное влияние климата на характер людей, но в то же время считал, что это влияние не столько прямое, сколько косвенное — разные географические условия предъявляют различные требования к трудовой деятельности людей, и это сказывается на их характере. Дидро отрицал прямую связь между климатом и политическим строем и указывал на то, что нравы людей могут изменяться лишь под влиянием *изменяющихся* факторов.

Решительно отвергал теорию Монтескье Гельвеций. Если в физических причинах, возражал он, лежит ключ к человеческой истории, то как объяснить тогда, что народ, проживающий в одной и той же неизменной по своим географическим данным местности, в разные периоды являет совершенно различные картины нравов, учреждений, культуры? «Если температура различных климатов, — писал Гельвеций, — имеет такое влияние на души и на умы, то почему же римляне, столь великодушные, столь мужественные при республиканском правлении, стали теперь такими слабыми и изнеженными? Почему греки и египтяне, некогда славные своим умом и доблестью и возбуждавшие восхищение всего мира, теперь вызывают его презрение?.. Почему науки и искусства, то культивируемые, то презираемые у различных народов, постепенно обошли почти все страны?.. Почему в Афинах мы

¹ Гольбах, Система природы, стр. 170—171.

не встречаем больше Фокиона, в Фивах — Пелопида и в Риме — Деция? Температура в этих странах не изменилась...»¹

Неизменная географическая среда не могла объяснить изменяющейся истории. Не могла она объяснить и того бедственного состояния, в котором находилось современное мыслителям общество. Но, быть может, причина здесь лежит в свойствах самого человека, в его исконной порочности, эгоизме и склонности ко злу? Отвечая на этот вопрос, философы обращались к основным положениям материалистической философии.

Все свои ощущения человек получает от воздействия внешнего мира на органы чувств. Поэтому характер ощущений, а следовательно, и представлений, идей, суждений, целиком определяется той средой, в которой человек существует. Если добродетельных людей так мало, а злых так много, если пороки царят среди людей и несправедливость торжествует в обществе, то виной этому являются условия внешнего мира, та среда, в которой люди живут и действуют; это она ставит человека в такие условия, при которых он отвращается от добра и устремляется ко злу. Человек, заявляли французские материалисты, — продукт среды. Какова среда, таков и человек. В хорошо устроенном обществе люди будут добродетельны. В обществе, дурно устроенном, люди порочны и злы. «...Общество, дурно организованное и дурно управляемое, подчиняющееся предрассудкам, нелепым обычаям и бессмысленным законам, унижаемое деспотизмом, развращаемое роскошью, вводимое в заблуждение ложными взглядами, должно заполниться порочными и легкомысленными гражданами, рабами, пресмыкающимися и гордящимися своими цепями, честолюбцами, лишенными представлений об истинной славе, скупцами и мотами, фанатиками и распутниками»².

Утверждение «человек—продукт среды» было чрезвычайно важным и ценным положением, но оно требовало своего раскрытия. Необходимо было точно установить, что же следует понимать под той «средой», которая определяет взгляды и стремления человека. Как указывалось, это не была географическая среда. Человек, считали философы, есть продукт *общественной* среды. Общественная же среда—это политический строй, государство, его учреждения, законы. «...Не от природы, а от различия в государственном устройстве зависит любовь или же равнодушие различных народов к добродетели»³. «Если законы хороши, то и нравы хороши, если законы дурны, то и нравы дурны...»⁴

Таким образом, французские материалисты утверждали, что политический строй государства и его законы определяют взгляды,

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 249—250.

² Гольбах, Система природы, стр. 143.

³ Гельвеций, Об уме, стр. 215.

⁴ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 74.

вкусы и нравы людей. «Законы делают все»¹, — категорически заявляет Гельвеций. Но от чего зависит само политическое устройство народа, сами законы? Изменение законов имеет своей причиной изменения во взглядах людей, — следовал ответ. «Совершенство законов зависит от прогресса человеческого разума»², — заявлял Гельвеций.

Положение «человек — продукт среды» приобретало следующий вид: взгляды человека — продукт среды, а сама среда — продукт взглядов человека. Нравы, воззрения и характер людей определяются законами, а сами законы определяются воззрениями людей. Образуется порочный круг, за пределы которого французские материалисты XVIII в. в своих общественно-исторических взглядах не вышли.

Когда они утверждали, что человек — продукт среды, это положение было у них связано с основными посылками материалистической философии. Оно было попыткой приложения материализма к пониманию общественной жизни. Но эта попытка кончилась неудачей. В итоге французские материалисты пришли к заключению, что развитие общественной жизни должно быть объяснено исходя из взглядов людей, из их идей. «Мнение правит миром», — утверждали они. Это означало, что в объяснении общества они оставались идеалистами. Они были, как говорил Ленин, материалистами «снизу», идеалистами «вверху»³.

Исторический идеализм французских материалистов был неразрывно связан с метафизическим и механистическим характером их материализма. Человек, который был предметом их анализа, оставался абстрактным человеком. Значение практической производственной деятельности не было ими понято, экономика рассматривалась как целиком зависящая от политики. Они не сумели поставить вопрос о независимых от сознания людей материальных действующих причинах, определяющих взгляды и поступки людей. Отстаивая философский материализм, борясь против идеализма и религии, против «заблуждений, фанатизма и суеверия», материалисты XVIII в. доказывали, что материальное бытие существует независимо от сознания людей, что оно определяет это сознание. Но применить эту истину к общественной жизни, понять, что общественное бытие существует независимо от общественного сознания и определяет его, они оказались не в состоянии.

Однако при всем своем несовершенстве формула французских материалистов «человек — продукт среды» имела революционное значение. Из нее следовало, что если люди злы, порочны и несчастны, то причиной этому та среда, в которой они вырастают, воспитываются и живут; иначе говоря, — в несчастях людей повинен суще-

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 355—356.

² Там же, стр. 278.

³ См. Ленин, Соч., т. XIII, стр. 197.

ствующий политический порядок; в несчастьях же французского народа повинен феодально-абсолютистский режим Франции. Надо уничтожить его, создать более разумный политический и общественный строй, отвечающий человеческой природе, тогда улучшатся нравы людей, процветут добродетели, народ обретет благополучие и счастье.

Каким путем рассчитывали французские философы преобразовать общественный строй? Весь склад общественной жизни, полагали они, определяется свойственным данному обществу политическим строем; законы и формы правления обусловлены взглядами людей, изменения же во взгляды людей вносит просвещение, открывающее людям благодетельную истину. «У всех народов, — пишет Гельвеций, — существует взаимозависимость между совершенством законодательства и успехами человеческого ума. Чем просвещеннее будут граждане, тем совершеннее будут их законы»¹. Стало быть, счастья народов надо ждать от прогресса человеческого ума. Познание истины и ее распространение поведут к изменению взглядов людей, за которым последует изменение политического строя.

Если познание истины возвещает человечеству «всю полноту счастья», то, с другой стороны, все переживаемые народами беды объясняются незнанием ими этой истины, их невежеством и заблуждениями. «Заблуждение — виновник тех тяжелых цепей, которые повсюду куют народам тираны и жрецы»², — заявляет Гольбах. «Благодаря незнанию своей собственной природы, своих собственных стремлений, своих потребностей и своих прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом... Он не понял цели сообщества и правительства; он безоговорочно подчинился людям таким же, как он сам, на которых, под влиянием предрассудков, стал смотреть, как на существа высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так, вследствие незнания своей собственной природы, род человеческий оказался порабощенным и стал жертвой дурных правительств»³. Те же мысли высказывает и Гельвеций: «Источником, порождающим наибольшее число общественных бедствий, является невежество»⁴. Именно оно — причина дурного политического строя. «Деспотизм, этот жестокий бич человечества, является чаще всего продуктом народного невежества. Всякий народ вначале свободен. Чем объяснить потерю им свободы? Его невежеством, его глупым доверием честолюбцам»⁵.

С этой точки зрения вся предшествовавшая история была историей заблуждений и суеверий, используемых насильниками и об-

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 265.

² Гольбах, Система природы, стр. 4.

³ Там же, стр. 10.

⁴ Гельвеций, О человеке, стр. 278.

⁵ Там же, стр. 237.

манщиками, тиранами и жрецами. В истории французские материалисты XVIII в. видели не последовательный, закономерный процесс развития, а цепь ошибок, нелепостей и преступлений. «...История человечества на протяжении веков — это история угнетения его кучкой мошенников»¹, — писал Дидро. «История, — по выражению публициста того времени Мерсье, — это сток нечистот, где кишат преступления, совершенные родом человеческим».

Признав, что причинами исторических изменений являются взгляды людей, французские материалисты в своем рассмотрении исторических событий ограничились установлением идейных побудительных мотивов, двигавших людьми, и моральной их оценкой. Они делили исторических деятелей на честных людей и плутов и находили, что «...в большинстве случаев честные оказывались в дураках, а плуты торжествовали. Из этого обстоятельства для него (материализма XVIII в. — *Ред.*) вытекал лишь тот вывод, что в истории очень мало назидательного...»² Поэтому история заслуживала только осуждения, которое она и получала. Отношение французских материалистов к истории сводилось, по словам Энгельса, к «...наивно-революционному, простому отрицанию всей протекшей истории...»³ Следуя своему метафизическому взгляду на мир, они не могли понять историю как закономерный процесс развития общественной жизни.

Такие взгляды были общими для всех французских материалистов XVIII в. Однако у Гельвеция наряду с преобладающими высказываниями подобного рода имеется попытка выйти из этого круга идей и найти закономерность в человеческой истории.

Гельвеций начинает с Робинзонады. Предположив, что на пустынном острове поселяется несколько семейств, Гельвеций пытается установить неизбежный последующий ход развития. Его движущей силой является, по мнению Гельвеция, рост численности населения. Увеличение потребностей, связанное с размножением людей, толкает их к новым видам хозяйственной деятельности. От охоты они переходят сначала к скотоводству, потом к земледелию и ремеслам. С переходом к земледелию возникает частная собственность: земля принадлежит тому, кто ее возделывает. Так как разные участки земли приносят различные плоды, то появляется обмен, а с ним и деньги. Появление денег имеет своим неизбежным результатом неравномерное их распределение. С ростом населения растет богатство народа, но в то же время возникает экономическое неравенство, народ распадается «на несколько народов» — богачей и бедняков, собственников и неимущих. Окончательно исчезает равенство между людьми, на смену общему интересу народа приходят частные интересы отдельных групп населения. Пока богатства были сравнительно равномерно распределены между гражданами,

¹ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 82.

² Маркс и Энгельс, Соч. т., XIV, стр. 668.

³ Там же, стр. 25.

пока народ был народом-собственником, он наслаждался счастьем и свободой; собственники, заявляет Гельвеций, — «единственная опора общественной свободы»¹. Разделение народа на богатей и ничего не имеющих бедняков ведет к потере свободы. Выделенные народом для ведения государственных дел представители узурпируют власть, используя отсутствие единодушия среди народа, сея рознь между сословиями и вооружая одну часть нации против другой. Это облегчается наличием массы бедняков, которые, не имея собственности, готовы продаться всякому, кто в состоянии им заплатить. «Богачи покупают часть народа; с ее помощью они подчиняют другую часть аристократическому или монархическому деспотизму»². Республика — это зрелость государства, деспотия — его старость. Деспотической форме правления сопутствуют нищета народа и сосредоточение всех богатств в руках кучки богатей и вельмож, стремление к роскоши, всеобщая порча нравов. Итогом является гибель государства. Таков неизбежный ход исторического развития: «нация переходит от бедности к богатству, от богатства к неравномерному распределению этого богатства, от этого неравномерного распределения к деспотизму и от деспотизма к своей гибели»³, после чего процесс начинается вновь.

Хотя принятие роста народонаселения за основную движущую силу общественного развития было ошибочным допущением, равно как ошибочной была и идея круговорота истории, все же изложенные взгляды Гельвеция представляли некоторый шаг вперед в сравнении с его единомышленниками, поскольку он пытался вскрыть объективную закономерность в развитии общества. Однако эти рассуждения Гельвеция остались вне связи со всей системой его социально-политических взглядов.

Мнение правит миром, утверждали философы. Поэтому решающую роль в истории играют те, кто формирует общественное мнение, кто определяет взгляды людей. Таковы великие люди. Они могут играть благотворительную роль, когда выступают в виде мудрых законодателей или творцов наук и искусств; они могут быть причиной бедствий народов в качестве кровавых завоевателей, тиранов, создателей религий. Но в том и в другом случае их деятельность определяет судьбы народов.

«Инициатива вождей, — говорит Гольбах, — делает народы то воинственными, то суеверными, то жаждущими славы, то жадными до денег, то благоразумными, то нерассудительными»⁴. Того же взгляда держится Гельвеций. Он указывает на «тот истинный культ, который философия должна раскрыть народам», — культ великих людей, «благотворителей человечества», таких, как Ликург и Солон, Марк Аврелий и Траян, Эпикур и Архимед, Вергилий и Корнель.

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 253.

² Там же, стр. 269.

³ Там же, стр. 271.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 89.

Но что же определяет характер творческой активности великих людей, имеется ли здесь какая-либо правильность и закономерность? Французские материалисты отрицали такую закономерность. Стоя на идеалистических позициях в понимании общественной жизни, не видя в истории закономерного развития, французские философы не могли установить закономерности и в ходе идей.

Лишь в отдельных высказываниях Гельвеция и Дидро намечался более правильный подход к вопросу. Говоря об усвоении гениальных открытий обществом и о превращении таким образом достояния гения в общее достояние, Гельвеций пишет в примечании: «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»¹. Это была замечательная догадка, но дальше этой догадки, отнесенной в примечание, Гельвеций не пошел. То же у Дидро. Он оспаривает утверждение Гельвеция о том, что всякий человек способен к научным открытиям и что только случай вызывает к жизни открытия. Ученый в своих исследованиях опирается на работу предшественников, доказывает Дидро, и исходит из нее; само состояние науки указывает ему на нерешенные проблемы и подсказывает пути к их разрешению. Поэтому «средства открытия, как и само открытие, не приходится приписывать случаю»². Замечание Дидро правильно, но дальше он не идет: ему чуждо понимание связи между ходом научных открытий и общественной потребностью в них, вызываемой развитием производительных сил общества.

Французские материалисты не смогли провести в рассмотрении общества детерминизм, который они твердо отстаивали при изучении природы. Этому препятствовал их идеализм в понимании общественной жизни и метафизическое понимание самой необходимости. Положение об абстрактной, непосредственной необходимости, господствующей в природе, они распространили и на общество. Поскольку они не понимали той специфической формы, в которой проявляется необходимость в обществе, подчинение человека необходимости означало для них подчинение его как физического существа общим законам природы. «...Подчинив человека целиком законам физики, — говорит Гольбах, — ...мы увидим, что явления духовного мира следуют тем же правилам, что и явления мира физического... Для природы извержение вулкана и рождение Тамерлана — явления одного порядка...»³ В природе все связано, все находится во взаимодействии, в ней «нет ни одного атома,

¹ Гельвеций, О человеке, стр. 133—134.

² Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 234.

³ Гольбах, Система природы, стр. 146—147.

который не играл бы важной и необходимой роли»¹. Эти «атомы» являются сплошь и рядом причинами величайших событий и в мире духовном. «Излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение у какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины — являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны, чтобы посылать миллионы людей на бойню, чтобы разрушать крепости, превращать в прах города, чтобы погружать народы в нищету и траур, чтобы вызывать голод и заразные болезни и распространять отчаяние и бедствие на длинный ряд веков»². Сходные мысли мы находим у Гельвеция и Ламетри.

При этом философы не считали, что они подчиняют общество случайности. Хотя судьба «человечества, а также и каждого из составляющих его индивидов зависит в любой момент от незаметных причин, порождаемых, развиваемых и приводимых в действие часто мимолетными обстоятельствами», и связана «с силами, действие которых мы не можем предвидеть, оценить или остановить», все же только в силу слабости нашего познания «мы приписываем их действия случаю, мы считаем их случайными, в то время как эти причины действуют необходимым образом и согласно твердым правилам»³. Рассуждение это с полной ясностью обнаруживает, как метафизическое понимание необходимости превращает ее в собственную противоположность.

Утверждением, что все *одинаково* необходимо, «...не случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость деградируется до уровня случайности»⁴. «Необходимость» общественных явлений, низведенная до уровня шальных атомов в мозгу у великих людей, оказывалась безраздельным господством случайности и влекла за собой фатализм. Если в обществе нет закономерного развития и событиями управляют недоступные познанию сцепления атомов в организмах людей, то для осуществления надежд на лучшее будущее остается только ждать счастливого случая, случайного «соединения частиц».

Естественно, что при таком понимании социальной закономерности философы связывали осуществление своих планов разумного общественного устройства с надеждой на «просвещенного государя», который, восприняв их идеи, проведет их в жизнь. Расчеты на просвещенного «законодателя» вполне согласовывались с их взглядом на роль «великих людей». Самую же возможность появления «просвещенного монарха» они связывали со счастливым вмешательством случая. «Велением судьбы, — писал Гольбах, — на троне могут оказаться просвещенные, справедливые, мужествен-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 147.

² Там же.

³ Там же, стр. 148.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 504.

ные, добродетельные монархи, которые, познав истинную причину человеческих бедствий, попытаются исцелить их по указаниям мудрости»¹. Такими же рассуждениями довольствовался и Гельвеций. «Как утверждают мудрецы, — писал он, — все возможности должны в течение более или менее долгого времени осуществиться. Почему же отчаиваться в будущем счастье человечества?»² «Он придет, он придет когда-нибудь, тот справедливый, просвещенный и сильный человек, которого вы ждете, — восклицал Дидро, — потому что время приносит с собой все, что возможно, а такой человек возможен»³.

Поскольку французские материалисты XVIII в. оставались идеалистами в объяснении истории, поскольку они игнорировали объективную закономерность в развитии общества, они лишены были возможности связать свои идеалы с закономерным развитием самой действительности. Поэтому им оставалось положиться только на случай. Разумное должно осуществиться, потому что оно разумно, полагали философы, не пытаясь связать разумное с действительным, с необходимостью самой общественной жизни. Эта «независимость» от необходимости, казалось бы, означала свободу. Но свобода, оторванная от необходимости, превращалась в собственную противоположность: она оказывалась полным подчинением случаю.

Философы не только рассчитывали на случай, ожидая появления «просвещенного государя», но и сами пытались «помочь» его появлению. Эта помощь заключалась в посланиях, адресованных к государям, в которых доказывалось, что «в собственных интересах» князей и властителей отказаться от режима деспотии и самовластия и обратиться к законодательству, основанному на разуме.

При всех недостатках социальных воззрений французских материалистов, недостатках, связанных с метафизическим и созерцательным характером их материализма и объясняемых в конечном счете буржуазным характером их идеологии — боязнью *народной революции* как движущей силы исторического прогресса, — нельзя не видеть прогрессивной роли, которую эти воззрения сыграли в развитии общественной мысли. Общественная теория французских материалистов утверждала преходящий характер существующего феодально-абсолютистского строя и выражала революционные тенденции французской буржуазии.

Как представляли себе французские материалисты разумный строй, соответствующий человеческой природе?

Разделяя теорию «общественного договора», французские материалисты считали, что общество возникло путем договора объединившихся людей, по которому «они обязались оказывать друг другу услуги и не вредить друг другу»⁴. Люди, вступая в общественную

¹ Гольбах, Система природы, стр. 430.

² Гельвеций, О человеке, стр. 336.

³ Дидро, Собр. соч., т. II, стр. 323.

⁴ Гольбах, Система природы, стр. 85.

жизнь, отказываются от части своей свободы в предвидении выгод, которые должна им дать жизнь в обществе. Они берут на себя определенные обязательства в отношении общества при условии обратных обязательств общества по отношению к своим членам. «Договор между человеком и обществом, как и всякий договор, должен быть условным и взаимным, т. е. он предполагает обоюдные выгоды для заключающих его сторон»¹, — пишет Гольбах. Обязательства общества вытекают из самого существа общественного соединения людей. Люди объединились в общество, следуя чувству самосохранения и стремлению к счастью. Соответственно общество обязано обеспечить безопасность и счастье своих членов. В этом основание его возникновения и смысл его существования.

Общественная жизнь регулируется законами. В законе выражается общая воля членов общества. Правильные законы должны иметь одну цель — всеобщие интересы. Они это делают, удерживая людей от дурных поступков и поощряя их к поступкам добродетельным при помощи системы наказаний и наград. Общество в силу своей многочисленности вынуждено выделить особых людей, которым доверено выражение его общей воли и которые наделены властью, необходимой для того, чтобы заставить людей эту волю выполнять. Так возникает правительство. Оно имеет своим основанием добровольное согласие общества, а своей целью — содействие достижению счастья граждан. Правительство и государь — слуги общества, его доверенные лица: они заимствуют свою власть от общества и установлены лишь для его блага.

Теория «общественного договора» имела идеалистический характер. По этой теории «выходило так, что будто общественные отношения строятся людьми сознательно»². Но в теории общественного договора было заключено прогрессивное для того времени содержание. Прогрессивным был прежде всего ее резко антитеологический характер. Государство есть божественное установление, — утверждала церковь. Государство есть создание людей, — возражали философы. Существующие законы — от бога, в них выражена его вечная, неизменная воля, — утверждала церковь. Законы — продукт соглашения людей, они могут и должны изменяться согласно нуждам людей, — возражали философы.

Теория общественного договора была направлена не только против церкви. Она была направлена прежде всего против абсолютистского режима. Если государство возникло из стремления людей к счастью, то оно теряет свои права, когда этого счастья людям не обеспечивает. Если цель законов — всеобщее благо, то недопустимы законы, идущие вразрез с общим интересом людей. Если правительство заимствует власть от общества, то «общество может всегда, когда этого требуют его интересы, убрать эту власть, из-

¹ Гольбах, Система природы, стр. 177.

² Ленин, Соч., т. I, стр. 60.

менять форму своего правительства, расширить или ограничить власть, врученную им своим вождям, по отношению к которым оно сохраняет всегда верховный авторитет»¹. Если государи властвуют в силу договора, обязующего их заботиться о благоденствии граждан, то договор теряет силу, когда государь правит во вред народу.

Просветители глубоко ненавидели абсолютистский деспотический режим. Мы находим у них страстные и гневные обличения самодержавных государей, в угоду своим прихотям терзающих народы. Гольбах называет их узурпаторами, деспотами, тиранами и насильниками. «Пусть же смерть поразит злодеев, фанатиков, тиранов и всякого врага общественного блага»², — восклицает Гельвеций. Почти у всех просветителей мы встречаем обоснование права народов на сопротивление тиранам, на применение силы против силы³. Но эти заявления должны были служить предостережением государям. В народ, как единственную силу, способную изменить ход истории, французские философы не верили.

Согласно учению материалистов XVIII в., люди соединяются в общество, стремясь обеспечить свою жизнь, собственность и свободу. Права на жизнь, свободу и собственность — основные права, которые общество обязано гарантировать своим членам. Это естественные и неотъемлемые права человека, отвечающие его природе. Они вечны и неизменны, как неизменна природа человека. Законы, определяющие и сохраняющие эти права, — естественные законы. Впрочем, Гельвеций считает, что все эти права и законы могут быть сведены к одному — к праву и закону собственности, потому что «соглашения о собственности» охватывают все — «мою личность, мои мысли, мою жизнь, мою свободу, мое имущество»⁴. Собственность — первоначало и основа общественной жизни людей. «...Сохранение собственности есть моральный бог государства: она поддерживает здесь домашний мир и заставляет царствовать справедливость; потому что люди объединились для того, чтобы обеспечить себе свою собственность; потому что справедливость, заключающая в себе одной почти все добродетели, состоит в том, чтобы воздавать всякому то, что ему принадлежит, а она сводится, следовательно, к поддержанию этого права собственности»⁵.

Учение о естественных правах человека носило на себе явный отпечаток буржуазного происхождения. Своим определением прав человека как *естественных* это учение было направлено, с одной стороны, против освящавшей старый режим церкви с ее представлением о «сверхъестественном», божественном происхождении существовавшего порядка. С другой стороны, оно формулировало основные требования буржуазного человека. Своим определением этих

¹ Гольбах, Система природы, стр. 86.

² Гельвеций, О человеке, стр. 441.

³ См. там же, стр. 356, 360, 396.

⁴ Там же, стр. 414.

⁵ Там же, стр. 414—415.

требований как естественных прав, неизменных и неотчуждаемых, провозглашением буржуазной частной собственности вечным институтом просветители утверждали вечность буржуазного строя, якобы отвечающего неотъемлемым свойствам человеческой природы.

Буржуазный характер учения просветителей о естественных правах человека обнаруживается также и в понимании ими равенства и свободы. Равенство граждан перед законом, заявляли они, дано самой природой. Гельвеций говорит, что «природа... запечатлела во всех сердцах чувство первоначального равенства»¹. Но «равенство» французских просветителей было только формальным равенством, скрывавшим фактическое неравенство эксплуататора и эксплуатируемого. Гольбах открыто возражает против теории Руссо. «Люди, — говорит он, — всегда были неравны... С самого начала проявилось неравенство в собственности и обладании»².

То же со свободой. Свобода есть естественное право человека, на которое никто не смеет покуситься, утверждали материалисты XVIII в. Отсюда они делали вывод, что нельзя ограничивать свободу человека распоряжаться своим имуществом, не нарушая этим его «естественных» прав. И когда французская буржуазная революция лишала рабочих права союза и стачек, то законодатели ссылались при этом на то, что такое право противоречило бы «естественным правам» человека.

Вскрывая реальное классовое содержание взглядов французских материалистов XVIII в., Энгельс писал: «Мы знаем теперь, что это царство разума было не чем иным, как идеализованным царством буржуазии; что вечная справедливость осуществилась в виде буржуазной юстиции; что естественное равенство ограничилось равенством граждан перед законом, а существеннейшим из прав человека было объявлено право буржуазной собственности»³.

Это отнюдь не значит, что французские материалисты прикрывали фразами о всеобщем интересе своекорыстную защиту интересов капиталистов. «Нельзя забывать, что в ту пору, когда писали просветители XVIII века... все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отношения и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия поэтому тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив... они совершенно искренно верили в общее благоденствие и искренно желали его, искренно не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырастал из крепостного»⁴.

Оценивая разумный общественный строй, Гольбах писал: «Об-

¹ Гельвеций, Об уме, стр. 109.

² Гольбах, La politique naturelle, t. I, p. 19.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 18.

⁴ Ленин, Соч., т. II, стр. 315.

щество справедливо, хорошо, достойно нашей любви, когда оно доставляет всем своим членам удовлетворение их физических потребностей, когда оно обеспечивает им безопасность, свободу, обладание своими естественными правами; в этом и заключается счастье политической организации; общество несправедливо, дурно, недостойно нашей любви, когда оно односторонне пристрастно в пользу ничтожного меньшинства и жестоко по отношению к большинству»¹. Философы выступали против крайностей богатства и нищеты, против слишком большой неравномерности в распределении богатств, свойственной современному им обществу. Более резко эта черта проявляется у Гельвеция и Дидро, в высказываниях которых по этому вопросу проступали демократические интересы и взгляды. Гельвеций считал, что основной причиной бедствий народов наряду с несовершенством законов является слишком неравномерное распределение богатств. Идеалом для них было общество, где все владеют собственностью, где все поэтому независимы и хозяйственно самостоятельны. Для счастья народов, говорит Гельвеций, нужно «уменьшить богатство одних, увеличить состояние других, сделать бедняка настолько зажиточным, чтобы он мог путем 7 или 8 часов труда с избытком удовлетворять свои потребности и потребности своей семьи»². Философы были убеждены в реальности и осуществимости этих планов и указывали меры к осуществлению своего идеала. Меры эти вытекали из их общих идеалистических взглядов на движущие силы общественного развития. В изменении законов и улучшении воспитания Гельвеций видел способ «создать чудо всеобщего счастья»³.

Идея всеобщего счастья в рамках строя частной собственности была иллюзией. Но иллюзия эта была исторически неизбежной. «...Всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже ради осуществления своих задач вынужден изобразить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь идеально, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит *классу*, — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он представляется в качестве всей массы общества в противовес единственному господствующему классу. Происходит это оттого, что вначале его интерес действительно более связан еще с общим интересом всех остальных, не господствующих классов...»⁴ Эти слова Маркса полностью применимы к французским материалистам, идеологам революционной буржуазии XVIII в.

¹ Гольбах, Система природы, стр. 138.

² Гельвеций, О человеке, стр. 305.

³ Там же, стр. 301.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 38.

7. МЛАДШЕЕ ПОКОЛЕНИЕ ФРАНЦУЗСКИХ МАТЕРИАЛИСТОВ

Прежде чем перейти к рассмотрению учений представителей младшего поколения французских материалистов, следует остановиться на своеобразной философии Дешана. Современник Гольбаха и Дидро, *Лежсе Мари Дешан* (1716—1774) занимал особое место среди французских просветителей XVIII в. Мало известный современникам и опубликовавший при жизни лишь менее значительные свои работы, Дешан облакал свои материалистические и атеистические воззрения в идеалистическую и теологическую оболочку. Этот монах, обосновывавший материализм и проповедывавший атеизм, является одним из оригинальнейших и противоречивейших мыслителей французского Просвещения. Историческая роль, сыгранная им во Франции XVIII в., сравнительно невелика. Многосторонняя, полная борьбы деятельность Руссо и Вольтера, Гольбаха и Дидро не была свойственна Дешану, всю свою сознательную жизнь проведенную в монастыре и лишь изредка покидавшему его стены.

Главное произведение Дешана — «Истина, или достоверная система» — было впервые опубликовано в русском переводе полтора года спустя после смерти автора. Сам Дешан издал два произведения — «Письма о духе века» (1769) и «Голос разума против разума века и в частности против разума автора Системы природы, в вопросах и ответах» (1770). Эти два произведения, полемизировавшие с «Духом века» и в особенности с «Системой природы» Гольбаха, не могли привлечь к себе симпатий передовых просветителей. Между тем, несмотря на острую критику, которой Дешан подверг многие положения французского материализма, несмотря на ряд его высказываний против атеистов, он все же в основном защищает позиции материализма и атеизма, хотя и в теологической оболочке. Близость Дешана к метафизике XVII в., особенно к спинозизму, рационалистический характер его теории познания оттолкнули от него сенсуалистов, возглавлявших когорту просветителей. Ярко выступающие в учении Дешана элементы диалектики, с своей стороны, определяют своеобразие места, занятого им среди метафизических материалистов XVIII в. Дешан отстал от основного отряда материалистов и вместе с тем обогнал его: отстал — вследствие своей близости к метафизике XVII в., обогнал — благодаря наличию диалектических тенденций в его учении.

Свое мировоззрение Дешан называет метафизическим. Данное им определение метафизики характерно для рационалистического метода его философии. Под метафизикой он понимает рассмотрение вещей в их совокупности, в их общности, изучение того, что является общим для всех вещей и что доступно познанию разумом, теоретическим мышлением, а не посредством органов чувств. Метафизика имеет дело с универсумом, с совокупностью всех вещей, в противоположность физике, которая изучает вещи порознь, интере-

суется тем, что определяет их индивидуальность и воспринимается внешними чувствами. Метафизика занимается основой существования, а не его проявлениями («нюансами»).

Конечной основой, по Дешану, является универсум, представляющий собой совокупность физических тел и существующий реально, вне сознания человека. Это «универсальное целое» и есть материя, бытие, мир, природа. Признание Дешаном материи, природы объективной реальностью и предметом человеческого знания не оставляет сомнения в том, что основной философский вопрос он разрешает материалистически. Однако, как будет выяснено в дальнейшем, Дешан не проводит последовательно материалистической линии.

Основы своего миропонимания Дешан сформулировал в четырех тезисах, из которых первый утверждает объективную реальность универсума. «Универсальное целое существует; это — основа, частными проявлениями (*les nuances*) которой являются чувственные существа»¹. Обосновывая этот тезис, Дешан ставит проблему взаимоотношения общего и отдельного, полемизируя против номинализма и доказывая реальность и первичность общего, универсального как совокупности отдельных физических тел. Своеобразие критики Дешаном номинализма состоит (в отличие от средневекового схоластического реализма) в попытке материалистического обоснования реальности общего. Армия, говорит Дешан, есть единое целое, существующее как единое существо; точно так же единым целым является и любая другая отдельная совокупность физических тел. Если же взять совокупность всех существующих тел, то это и будет универсальное целое, универсум, природа, материя.

Второй тезис Дешана уточняет его понимание универсального целого и намечает основы его теории познания. «Универсальное целое, или универсум, обладает иной природой, чем каждая из его частей и, следовательно, его можно только познавать в понятиях (*concevoir*), но не созерцать и не представлять»². Примыкая к спинозовскому учению о субстанции и противопоставляя целое его частям, Дешан приходит к выводу, что природа, универсум в качестве единства всех своих возможных частей, не может быть частью чего-либо, не может иметь определенной формы, обладать тем или иным цветом, теми или иными размерами; универсум остается всегда одним и тем же, всегда равным самому себе. Однако Дешан подчеркивает, что нельзя отделять целое от составляющих его частей. Универсум может быть назван не только бытием, но и движением, ибо вещи, его составляющие, находятся в процессе постоянного изменения. «Только нелепые мнения, — говорит Дешан, — могут при-

¹ Дешан, Истина, или достоверная система, т. I, Разрешение загадки метафизики и морали, изд. АзГНИИ, Баку 1930, стр. 71.

² Там же, стр. 76.

вести к отделению *движения, времени, пространства, протяженности* и т. д. от *универсума, от материи*»¹. Таким образом, концепция Дешана отличается от учения Спинозы о субстанции и модусах более тесной связью универсума с его проявлениями.

Противопоставляя общее единичному, Дешан в то же время отмечает и их единство, устанавливает относительность этого противопоставления.

Дальнейшим развитием учения об универсуме является теория познания Дешана. Отдельные вещи, учит он, становятся предметом познания при помощи органов чувств; универсум же чувствами непознаваем, знание его принадлежит разуму. «...Универсальное *целое* доступно разуму (*tombe sous l'entendement*) и выражается в чувствах единства и гармонии, тогда как любая его часть доступна какому-нибудь из наших чувств, точно так же ограниченных. Части эти доступны тому или иному органу чувств лишь постольку, поскольку они имеют отношение к нему, лишь постольку, поскольку они воздействуют на него и овеществляются в нем. Агрегат физических существ, — я подразумеваю универсальное *целое*, — может быть доступен только разуму, органу единства и гармонии. *Целое* абсолютно истинно. Оно не может быть сравнимо ни с чем, находящимся вне его, но только с тем, что находится в нем самом. В то же время каждое физическое или отдельное существо, которое его составляет, может быть сравнено и сопоставлено как с тем, что находится в нем, так и с тем, что находится вне его; это и делает его доступным для органов наших чувств, т. е. в большей или меньшей степени присоединяет его к нам»².

Противопоставление безусловного знания об универсуме, доступного разуму, познанию при помощи чувств является центром рационалистической теории познания Дешана. Рациональным зерном этого учения, различающего «метафизическое» учение об универсуме и физическое учение о составляющих этот универсум частях, является подход к вопросу о различии философского и физического понятия материи. Вместе с тем Дешан выдвигает учение о познаваемости объективной истины и опровергает скептицизм и агностицизм.

Концепцию универсума завершает учение Дешана о соотношении между «целым» и «всем». Согласно определению Дешана, «все» — это то же универсальное целое, поскольку оно рассматривается как единое со своими частями и тождественное им, причем в этом случае и самые эти части уже неотделимы от него и ему тождественны.

Учение Дешана о «всем» сформулировано им в четвертом тезисе: «*Все (tout)*, не состоящее из частей, существует неразрывно со *всеобщим целым (le tout)*, состоящим из частей; оно является одновременно и его утверждением и его отрицанием. *Все* и *всеобщее целое* суть два принципа, разрешающих загадку сущего. Их отметило внушение

¹ Дешан, Истина, или достоверная система, стр. 48—49.

² Там же, стр. 77—78.

истины, включив эти слова в наш язык. *Все (tout) и ничто (rien) тождественны*¹. Это «ничто», поясняет Дешан, отрицает не всякое вообще существование, но только чувственное существование; поэтому «ничто» — это хаос, бесконечность, вечность. Но, доведя гибкость своих понятий до признания тождества противоположностей, Дешан вместе с тем покидает почву материализма и переходит в область диалектики чистых понятий.

С учением Дешана об универсальном целом, «всем» и чувственных вещах тесно связан его атеизм. Дешан решительно отвергает существование бога и если применяет иногда это название к универсальному целому, то лишь для того, чтобы «прибегнуть к терминам, уже привычным, с которыми невозможно связать других правильных понятий». Дешан учил, что люди создали понятие бога из идеи универсального целого; роль религии состояла в том, что она превратила эту идею в универсальное существо по нашему образу и подобию. Если очистить идею бога, учит Дешан, от всего того, что в нее внес человек, обожествляя свои собственные качества и способности, то останется лишь универсальное целое и «ничто».

Пolemизируя с атеистами, Дешан обвиняет их в том, что, отбрасывая идею бога, они якобы ничего не дают взамен. По мнению Дешана, атеизм и «истина» имеют между собой то общее, что оба они совершенно отвергают религию, но преимущество «истины», т. е. учения Дешана, в том, что ею выдвигается положительный принцип, которого нет в атеизме.

Эта непоследовательность Дешана — его стремление отбросить религиозное учение и вместе с тем отмежеваться от французского атеизма XVIII в. — позволяет охарактеризовать его взгляды по вопросам религии как атеизм в теологической оболочке. Однако различие между его «истиной» и атеизмом не сводится только к сказанному; его критические замечания, направленные против современников атеистов, обнаруживают и другую черту в его взглядах. Дело в том, что борьбу против религии он непосредственно связывает с борьбой против социального строя: покончить с религией, согласно Дешану, можно только в том случае, если мы устраним ее социальные корни. Это понимание, составляющее историческую заслугу Дешана, сопровождается у него, однако, отказом от идеологической борьбы против религии.

В истории общества Дешан различает три последовательных, сменяющих друг друга «состояния»: 1) состояние дикости, или естественное состояние, 2) социальное, или гражданское состояние, и 3) состояние нравственности. Первое относится к прошлому, второе существует в настоящем, третьего следует ожидать в будущем. Состояние дикости — это первобытное общество, стадная жизнь людей, объединяемых лишь инстинктом. Потребность объединения, а также выгодное строение человека, деятельность его рук («десяти

¹ Дешан, Истина, или достоверная система, стр. 86.

пальцев») обусловили, по Дешану, переход к гражданскому состоянию, для которого характерна крайняя разобщенность, несмотря на объединение. Переход от одного состояния к другому Дешан идеалистически объясняет потребностью людей в лучшей жизни, стремлением жить разумнее. Дешан резко критикует «гражданское состояние», при котором господствует неравенство между людьми. «Наше социальное состояние обязано этим неравенством, — пишет он, — власти сильного над слабым, ловкого над менее ловким. Это, доведенное до крайности, неравенство делает наше социальное состояние наиболее отвратительным из всех, несмотря на все те преимущества и то благо, которые могут в нем находиться и, даже более, которые безусловно в нем находятся, ибо иначе оно не могло бы сохраняться»¹.

Религия, по Дешану, возникла исторически, как божественная санкция социального зла, власти сильного над слабым. Отсюда Дешан делает вывод, что для уничтожения религии и божественных законов нужно предварительно уничтожить обуславливающие их человеческие законы гражданского состояния неравенства. Современная философия, говорит он, не может прекратить существования гражданского состояния, а следовательно, не может уничтожить ни человеческих, ни божественных законов, ни неравенства, ни религии. С этой точки зрения он и критикует «философов-вольнодумцев», желающих устранить следствия, не устраняя их причин.

Дешан проповедует утопическую «моральную» революцию для перехода от «гражданского состояния» к «состоянию нравственности»; путь к этому он видит в распространении «истины». «Все попытки сопротивления окажутся напрасными после того, как истины эти будут объявлены, и на их защиту встанут образованные, способные их постичь люди. Последние, подобно пастухам, пасущим стада, неминуемо увлекут за собою массу, которая, — хотя она и нуждается в перемене нравственности меньше их, — не станет им противоречить»².

Это противопоставление просветителей и толпы, боязнь народной массы, несмотря на сочувствие к ней, характерны для утопизма Дешана и объясняют его борьбу против распространения атеизма, против открытой критики религии. Обнаружив понимание того, что окончательное устранение религии невозможно без социальной революции, Дешан в то же время опасается распространения атеистических и революционных идей в народе.

Одним из наиболее ярких представителей младшего поколения французских просветителей был *Константин Франсуа Вольней* (1757—1820). В период формирования своего мировоззрения (80-е годы XVIII в.) он был участником философских бесед в салонах

¹ Дешан, Истина, или достоверная система, стр. 60.

² Там же, стр. 65—66.

Гольбаха и вдовы Гельвеция, пережил старшее поколение материалистов, принимал деятельное участие в работе Национального и Учредительного собраний, во время прихода к власти Робеспьера был арестован как сторонник конституционной монархии и освобожден после термидорианского переворота. Вольней содействовал 18 брюмера и был личным другом Наполеона.

Вольней отличался энциклопедичностью познаний. Готовясь к путешествию в Египет и Сирию, он изучил арабский язык, и изданное им в 1787 г. «Путешествие в Египет и Сирию» отличается глубоким знанием описываемых стран. Накануне буржуазной революции 1789 г. Вольней был директором земледелия и торговли на Корсике, куда в дальнейшем снова приезжал и где производил опыты по акклиматизации субтропических и тропических растений. Его научная работа охватывала вопросы философии, филологии, истории, морали, истории и критики религии и доставила ему мировую известность. Для характеристики философских и социальных воззрений Вольнея особенное значение имеет основное его сочинение — «Руины, или размышления о революциях империй» (1791), а также «Катехизис французского гражданина» (1793) и «Философское рассуждение об изучении языков».

Источником миропонимания Вольнея был сенсуализм Локка, Кондильяка и Гельвеция. Положив сенсуалистическую теорию познания в основу своих воззрений, он все же не стал целиком на позиции материализма XVIII в., но лишь вплотную подошел к нему, оставаясь сторонником деизма. Однако деизм его зачастую являлся лишь внешней оболочкой для материалистических и антирелигиозных тенденций.

Как деист Вольней признавал существование «тайной силы, одушевляющей вселенную», но он же учил, что самое правильное отношение к божеству — это обратиться к изучению законов природы.

Историческая роль Вольнея состояла в том, что он пронес традиции французского Просвещения сквозь события буржуазной революции во Франции.

Сознание человека Вольней сравнивал с зеркалом, отражающим вещи; отражение это может быть правильным или искаженным; критерий истинности лежит в ощущениях. Во всех тех случаях, когда предметы могут быть восприняты органами чувств человека, устраняются разногласия между людьми и получается правильное знание.

Это утверждение Вольней положил в основу своей критики религии и своей теории общественной морали. Нужно, учил он, провести четкую грань между реальным миром и миром фантастическим, между предметами, реально существующими и доступными проверке чувств, с одной стороны, и фантастическими измышлениями религии — с другой.

Тесно примыкая к Гельвецию, Вольней учил, что двигателем

общественного развития являются интерес, себялюбие, стремление к удовольствию и отвращение к страданию. Чрезмерное развитие себялюбия нарушило первоначальное общественное состояние, счастливую жизнь людей. Вследствие развития жадности и насилий, вследствие господства сильных над слабыми, неравенства и порабощения человеческое общество вверглось в состояние анархии, деспотизма и религиозного фанатизма. Как просветитель Вольней надеялся, что правильно понятый личный интерес превратится в интерес общественный, что народы в самом недалеком будущем поймут значение общественного счастья: бедняки обретут свою силу в идее равенства, богачи же склонятся к умеренности и подчинят свои частные интересы общественным.

Так пришел Вольней к своему плану объединения народов в «Генеральные штаты Европы» на основе принципов буржуазной «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г. Французы, по мысли Вольнея, должны были явиться «народом-законодателем».

Экспансия Наполеона нашла в социально-политических работах Вольнея свое идеализированное предвосхищение.

Учеником и боевым соратником Дидро, деятельным пропагандистом его идей и усердным издателем его сочинений был *Жак Ан-дре Нэжон* (1738—1810), верный хранитель материалистических и атеистических традиций Просвещения. Многолетняя литературная и издательская деятельность Нэжона способствовала широкому распространению передовых идей XVIII в.

Главное его сочинение «Воин-философ» (1768) представляет собой острый памфлет на христианскую религию. Свой атеизм, свою ненависть к попам Нэжон пронес через всю буржуазную революцию во Франции. Именно он сделал предложение Учредительному собранию исключить из «Декларации прав человека и гражданина» всякое упоминание о религии. Нэжон с негодованием отзывался о культе «верховного существа», основанном Робеспьером, и до конца своих дней оставался убежденным и деятельным атеистом.

Среди передовых ученых, близко примыкавших к французскому материализму XVIII в., видное место занимал *Шарль Бонне* (1720—1793), швейцарский естествоиспытатель и философ, француз по происхождению. В истории биологии Бонне известен как один из виднейших представителей преформизма, а также своим открытием партеногенеза и исследованием регенерации. В лице Бонне естествознание XVIII в., в особенности физиология, способствовало обоснованию материализма. Хотя сам Бонне отнюдь не отличался последовательностью своих взглядов, в особенности там, где дело касалось философских обобщений, атеистических и революционных выводов, но своими естественно-научными работами он способствовал обоснованию и защите материализма.

В вопросе об источнике человеческого знания Бонне примыкал к сенсуализму Локка и Кондильяка. Младшее поколение француз-

ских материалистов в значительной мере опиралось на исследования Боннэ и в сочинениях женевого ученого обильно черпало фактические данные для обоснования материалистического миропонимания.

Сенсуалистическую теорию познания Боннэ стремился обосновать физиологически, путем исследования нервной системы человека. Человек, согласно учению Боннэ, — это сложное существо, состоящее из двух субстанций — тела и души, взаимоотношение которых не поддается изучению и не относится к ведению науки. Боннэ не выступал против религиозного учения о бессмертии души, а тем более не отрицал существования бога, но он решительно заявлял, что о нематериальной душе *наука* ничего не знает и знать не может.

Значение Боннэ в истории материализма основано на разработке им физиологической психологии, опираясь на которую он защищал материалистическую теорию познания.

Вместе с Локком и в отличие от Кондильяка Боннэ признавал различие внешнего и внутреннего опыта, устанавливая два источника идей — ощущения и рефлексию; но в отличие от Локка он дал физиологическое обоснование сенсуализма. Самые сложные и отвлеченные идеи, учил Боннэ, в конечном итоге могут быть сведены как к своему источнику к деятельности чувств, последние же могут быть поняты лишь путем исследования нервных волокон («фибров»), как материальной основы всей психической деятельности. Следовательно, дать научное объяснение человеческому мышлению — значит изучить движение нервных волокон. Так сенсуализм Боннэ перерастает в материалистическое психофизическое учение, влияние которого было весьма значительным.

В общих вопросах миропонимания Боннэ проявлял ряд идеалистических и теологических тенденций. Здесь его учение обнаруживает значительное влияние идеализма Лейбница. Боннэ учил о вселенной как о едином непрерывном целом, подчиненном божественному провидению и целесообразно развивающемся, согласно плану, начертанному божеством.

Перерастание идеалистических тенденций философии Боннэ в поповщину особенно ярко сказалось в его учении о бессмертии души. Отказываясь здесь от естественно-научного метода познания, Боннэ учил, что бессмертная душа, повинаясь божественному провидению, переживает смертное тело человека и при своем воскресении получит новое и более совершенное тело. Это свое учение он распространял и на животных.

Историческое значение Боннэ определяется, конечно, не этими его идеалистическими и теологическими фантазиями, а его естественно-научным материализмом, его физиологической психологией, разделявшей метафизическую ограниченность всего французского материализма XVIII в., но вместе с ним направленной на борьбу против отжившего феодального миропонимания.

Одним из немногих философов-материалистов, дожившим до французской буржуазной революции 1789 г. и пережившим события термидора, консульства, империи Наполеона, был *Жан Батист Ренэ Робинэ* (1735—1820). Но для истории философии существенны только годы его молодости, когда он издавал в Голландии (из-за цензурных условий) свое знаменитое сочинение «О природе» (выходившее частями с 1761 по 1769 г.).

Основными источниками философии Робинэ были учения Локка и Кондильяка, а также Лейбница, переработанные им с позиций метафизического материализма XVIII в. Заметный след в его миропонимании оставило также учение Боннэ, особенно его естественно-научная сторона. Благодаря Лейбницу Робинэ вошел в круг проблем диалектики, но через Лейбница же он в большей степени, чем кто-либо другой из французских материалистов XVIII в., «...сохранил связь с метафизикой...»¹

Материализм Робинэ страдает деистической непоследовательностью. Признав творение мира богом и противопоставив вечность и бесконечность бога сотворенности конечной природы, Робинэ вступает, однако, в противоречие с самим собой, когда излагает свое материалистическое понимание природы. Тщетно старается он сгладить это противоречие, допуская ряд натяжек и терминологических ухищрений. Воспроизводя вслед за метафизикой XVII в. различие между «вечностью» и «длительностью от века», между «бесконечностью» и «беспредельностью», Робинэ считает природу существующей от века, но вместе с тем не вечной, беспредельной, но не бесконечной.

Однако в своей физике Робинэ признает существование объективного мира, природы, не имеющей начала и конца ни во времени, ни в пространстве. Материя, согласно этому учению, неуничтожима, как неуничтожимо и ее движение; даже бог не в силах уничтожить субстанцию.

Основной закономерностью природы Робинэ считал «закон равенства добра и зла в природе», согласно которому количество добра в природе равно количеству зла, количество жизни, существования равно количеству смерти, небытия. Гармония природы образуется из контрастов, которые проявляются как в статике, так и в динамике природных явлений. Бог, бесконечное и вечное существо, не изменяется; точно так же не изменяется и ничто, небытие; природа же находится в вечном переходе от бытия к небытию и обратно, ее существование есть непрерывное развитие. В основе природы лежит совершеннейшее единство в соединении с наибольшим разнообразием. Всеобщее сцепление всех природных явлений связывает все существа одним узлом и обуславливает всеобщее развитие, всеобщую смену одних модификаций субстанции другими.

Эта диалектическая тенденция, характерная для Робинэ, являет-

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. III, стр. 159.

ся переработкой философом-просветителем элементов диалектики Лейбница с точки зрения материалистического миропонимания.

Всеобщее единство и гармония природы при всем ее разнообразии обусловлены, согласно учению Робинэ, тремя основными моментами: причинной связью вещей, единством плана природы и непрерывностью смены ее состояний. Причинная связь природы состоит в том, что каждая вещь имеет достаточное основание для своего существования и все явления причинно связаны друг с другом. Единство плана природы состоит в наличии первоначального прототипа вещей, модели, согласно которой они возникают. В понимании Робинэ закон непрерывности выражал связь между органической и неорганической природой, отсутствие скачков, непроходимых граней между царствами природы. Несмотря на свою метафизичность, этот «закон» означал признание материального единства природы.

Вместе с остальными французскими материалистами Робинэ признает атрибутами материальной субстанции не только протяжение и непроницаемость, но также время и движение. Материалистически трактуя метафизику Лейбница, Робинэ всю материю считает органической, активной и живой, а движение отождествляет с органичностью, жизненностью. Первоэлементами материи Робинэ признает мельчайшие живые существа — *анималькулы*.

Учение о жизненности материи составляет важнейшее положение материалистического учения Робинэ. Тенденция к подобной концепции имела место у Боннэ, а отчасти и у Дидро, но именно Робинэ ставит ее в центре своего учения. Органические функции, характерные для жизни, — это питание, рост и размножение, а также производная от них чувствительность. Эти признаки Робинэ приписывает растениям, металлам, минералам, элементам огня, воздуха, воды и земли. Все небесные светила он считает живыми, органическими телами.

Для обоснования этого главного положения своего учения о материи Робинэ собирает огромный фактический материал, прибегает к индуктивному методу и аналогии, строит гипотезы, механистически сводит сложное к простому, а вместе с тем более простое (неорганическую природу) отождествляет с более сложным (органической природой). Боннэ резко протестовал против гилозоизма Робинэ, но он не мог вскрыть его основного недостатка — непонимания *диалектической* связи между неорганической и органической природой, игнорирования качественного своеобразия органического мира. Понимание сознания как внутреннего свойства, присущего лишь высокоорганизованной материи, осталось также чуждым Робинэ.

Теория познания Робинэ является составной частью его материалистического миропонимания. Объектом познания он признает природу, материю. Следуя за Локком и Кондильяком, он считает

источником теоретического мышления ощущение, опыт; при этом, в отличие от Боннэ, он примыкает к той критике, какую Кондильяк дал непоследовательности сенсуализма Локка, — признанию, наряду с ощущением, рефлексии как источника познания. Подводя материальную, физиологическую базу под кондильяковскую критику Локка, Робинэ, следуя Боннэ, считает, что зависимость рефлексии и волевых актов от ощущений определяется зависимостью интеллектуальных и волевых «фибров» от «фибров» ощущающих. Чувственная идея, по Робинэ, является образом предмета, ощущаемого человеком; что же касается рефлексивной идеи, то она обязана своим существованием тому противодействию, какое ощущающее существо оказывает ощущению.

Следуя за Локком, Робинэ учит о трех родах познания — ощущении, рассуждении, интуиции. В соответствии с этим он различает и три рода достоверности знания — чувственную, демонстративную и интуитивную. Идеи Робинэ понимает как «умственные образы», копии предметов, умственные представления вещей и резко критикует идеалистическую теорию познания, в частности учение Платона. Процесс познания предполагает, согласно Робинэ, три момента: 1) предметы вне сознания, природные явления, действующие на органы чувств человека; 2) деятельность органов чувств под влиянием внешних предметов; 3) ощущения и возникающие благодаря им идеи и волевые состояния в сознании.

Однако материалистическая теория познания Робинэ ослабляется скептическими высказываниями о том, что чувства человека имеют дело только с внешними видимостями и формами природных явлений, но не могут проникнуть в сущность телесной субстанции; в связи с этим Робинэ делает уступки также юмовской концепции причинности. Тем не менее в основном материалистическая позиция Робинэ и его убеждение в том, что нет предела познанию человеком природы, отличают Робинэ от агностиков и сближают его с материалистическим лагерем французских просветителей.

Если Робинэ является продолжателем того направления французского материализма, которое исходит из сенсуализма Локка и Кондильяка, то другое направление, имевшее своим основным философским источником механистическую физику Декарта, нашло свое завершение в учении Кабаниса.

Пьер Жан Жорж Кабанис (1757—1808), подобно своему непосредственному предшественнику Ламетри, пытался соединить картезианский материализм с локковским сенсуализмом.

Отличительная черта философии Кабаниса как характерного представителя младшего поколения французских материалистов — это утеря того боевого духа, которым отличалось старшее поколение философов-материалистов. Кабанис был современником и деятелем буржуазной революции 1789 г.; политически он был близок Жиронде и вместе с жирондистами был отброшен в лагерь реакции, принимал участие в перевороте 18 брюмера и принадлежал к чи-

слу лиц, непосредственно содействовавших установлению власти Наполеона.

Основной философский вопрос Кабанис разрешал материалистически, признавая существование объективной реальности и утверждая первичность материи и вторичность, производность сознания.

Кабанис твердо придерживался положения, что все понятия образуются посредством чувств и являются результатом ощущений. Обращая особенное внимание на изучение физиологии человека, Кабанис учил, что без чувствительности мы не могли бы ни составить понятия о существовании предметов вне нас, ни осознать своего собственного существования. Головной мозг Кабанис рассматривал как специальный орган, предназначенный для производства мысли, «подобно тому, как желудок и кишки совершают пищеварение, печень вырабатывает желчь, околоушные, подчелюстные и подъязычные железы выделяют слюну».

Считая, что сенсуалистическая теория познания уже достаточно обоснована в работах Локка, Кондильяка и Гельвеция, Кабанис главное внимание обратил на «физиологическое изучение» человека, выступая одновременно в качестве врача, физиолога и моралиста. Большинство работ Кабаниса посвящено вопросам медицины. Философское его учение изложено в трактате «Отношения между физическою и нравственною природою человека» (лекции, прочитанные в Национальном институте в 1796—1797 гг.).

Как механический материалист, продолжатель философской линии Ламетри, Кабанис оставался идеалистом в вопросах общественного развития. Главной своей задачей при изучении «нравственной природы человека», лежащей, по его мнению, в основе общественной жизни, он считал физиологическое исследование ощущений, включающее в себя изучение образования понятий и нравственных побуждений под влиянием возраста, пола, темперамента, климата и условий жизни.

Философское учение Кабаниса непосредственно примыкало к учению старшего поколения материалистов, но в то же время у него уже выступили известные черты деградации и упадка, выветрился боевой антирелигиозный пыл, материалистическое содержание часто стало притупляться агностическими сомнениями, самые острые вопросы теории познания и социальной теории были отодвинуты на задний план, естественно-научный характер материализма послужил поводом к самоограничению, к отказу от смелых и широких философских обобщений. И все же, при всех этих чертах непоследовательности, Кабанис продолжал материалистическую традицию, — его понимание природы было чуждо идеализму, который становился господствующей формой буржуазного мировоззрения после революции.



Раздел пятый

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Американская просветительная философия представляет собой яркую страницу в истории передовой философской мысли XVIII в.

В своих философских произведениях деятели американского Просвещения продолжают то дело, за которое на европейском континенте боролись английские и французские материалисты и просветители.

«...Соединенные штаты, — пишет Энгельс, — представляют новое буржуазное государство с самого своего начала... они были основаны мелкими буржуа и крестьянами, бежавшими от европейского феодализма с целью установить чисто буржуазное общество...»¹

Преследование пуритан при Якове I способствовало началу массовой колонизации англичанами Вест-Индии. В 1620 г. в Америку переселились бежавшие первоначально в Голландию «отцы-пилигримы». В 30-х годах XVII в., вслед за усилением преследований, эмиграция англичан в Америку возрастает. В середине века федерация Новой Англии насчитывает около 25 тысяч колонистов. Вместе с горечью эмиграции они привезли с собой суровый, пуританский фатализм и исключительную энергию колонизаторов. Сто лет спустя население английских колоний в Америке достигает свыше полутора миллионов человек.

Английская колонизация в Америке является одним из проявлений процесса первоначального накопления. «Открытие золотых и серебряных приисков в Америке, искоренение, порабощение и погребение заживо туземного населения в рудниках, первые шаги к завоеванию и разграблению Ост-Индии, превращение Африки в заповедное поле охоты на чернокожих — такова была утренняя заря капиталистической эры производства»².

Английские поселения влекли за собой вытеснение, разграбление и истребление туземного индейского населения. Английская

¹ Энгельс, Письмо Н. Даниэльсону от 17 октября 1893 г. (Маркс и Энгельс, Письма, стр. 328).

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 821.

колонизация Америки сопровождается непрерывными восстаниями индейских племен и последующими их жестокими подавлениями. Карательная экспедиция в Виргинии в 1622 г., расправа с племенем пикотов в 1637 г., подавление восстания племени вампаноа в 1676 г. и т. д. знаменуют поступательные шаги английской колонизации.

Еще в 1703 г. «пуритане Новой Англии — эти виртуозы трезвого протестантизма... постановили на своей Assembly [законодательном собрании] выдавать премию в 40 ф. ст. за каждый индейский скальп и за каждого краснокожего пленника; в 1720 г. премия за каждый скальп была повышена до 100 ф. ст., в 1744 г., после того как Массачузеттс-Бэй объявил одно племя бунтовщическим, были назначены следующие цены: за скальп мужчины 12 лет и выше 100 ф. ст. в новой валюте, за пленника мужского пола 105 ф. ст., за пленную женщину или ребенка 55 ф. ст., за скальп женщины или ребенка 50 ф. ст.»¹

К истреблению краснокожих колонисты присоединили рабство чернокожих. К 1763 г. одну пятую населения (около 327 тысяч) английских колоний в Америке составляли рабы-негры, вывезенные преимущественно из Африки. Подавляющее большинство рабов было сосредоточено в южных колониях с их огромными латифундиями-плантациями (землевладения доходили здесь до 20 и даже до 70 тысяч гектаров). В южных колониях рабы составляли больше одной трети населения. В фермерских северных и центральных колониях рабы были немногочисленны, но работорговля — поставка «живого товара» южанам — была одним из важнейших промыслов.

Таковы были «идиллические процессы»² формирования буржуазного общества в Америке.

Протестанты-колонисты, которых религиозная нетерпимость епископальной церкви вынудила к эмиграции из Англии, сами отличались отнюдь не меньшей религиозной нетерпимостью и фанатизмом. В «Новой Англии» царил фанатичный, суеверный кальвинизм пуритан, наложивший суровую руку на всю колониальную идеологическую жизнь. В 1692 г. в Салеме были сожжены 19 «колдунов» и «ведьм». Католицизм жестоко преследовался. В Нью-Йорке, например, по закону 1700 г., каждый обнаруженный поп подлежал немедленному заключению в тюрьму и изгнанию. Школа находилась безраздельно в руках церкви. Цель школьного образования массачузеттский закон 1647 г. видел в предотвращении того, чтобы «старый соблазнитель, Сатана (old deluder, Satan), не отвлекал людей от священного писания».

Яркими иллюстрациями господствовавшей в колониальной Америке духовной атмосферы могут служить такие факты, как запреще-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 823.

² Там же, стр. 821.

ние в 1683 г. первой, основанной в Виргинии типографии или прекращение в 1690 г. первой, изданной в Пенсильвании газеты, после выхода в свет одного номера. Там, где допускалась издательская деятельность (как, например, в Массачузеттсе), она велась под строжайшей цензурой церковников.

Первые американские колледжи, организованные во второй половине XVII и в начале XVIII в., имели своим единственным назначением подготовку духовенства.

Любопытно, что в этих колледжах логика обычно преподавалась по Рамэ, что обуславливалось не теоретическими, а клерикальными мотивами — враждой к католицизму, жертвой которого стал Рамэ, сочувствовавший гугенотам, в кровавую Варфоломеевскую ночь (1572 г.).

Первая философская книга, изданная в Америке, была пособием для преподавания в колледжах. Это был составленный *Вильямом Брэттлем* (1662—1716) картезианский учебник логики «*Compendium logicae secundum principia D. Renati Cartesii*». Книга эта вышла посмертным изданием в 1735 г.

«Философия в колониальной Америке была «служанкой религии»¹. Ее первыми представителями были философствующие теологи. В их работах всецело господствуют теолого-этические интересы. В идеалистической философии они черпают аргументы против атеизма. Логические элементы рассматриваются как подчиненные, служебные по отношению к «божественному откровению».

Виднейшими из американских философствующих богословов первой половины XVIII в. были Джонсон и Эдвардс.

Пастор *Сэмюэль Джонсон* (1696—1772) был ревностным последователем Беркли. С Беркли он был связан не только перепиской, но и личным общением во время пребывания Беркли в Америке (Род-Айленд) в 1729—1731 гг. Основная работа Джонсона «*Elementa philosophica*» (1752) посвящена английскому идеалисту.

Следуя Беркли, Джонсон отрицал объективную реальность материи. Для него, как и для ирландского епископа, «бытие вещей — не что иное, как их восприятие», а материя — «чистое ничто» (*a meo non-Entity*)². Подобно Беркли, Джонсон, исходя из субъективного идеализма, приходит к пантеистической концепции бога как единственно истинной реальности и источника наших идей.

Непреодолимую для субъективного идеализма проблему существования мира до человека Джонсон пытается обойти с помощью платоновского учения об идеях — прообразах вещей. «... Хотя, — пишет он в том же письме к Беркли, — до Адама и не было разумных созданий, которые могли бы созерцать его (мир), но мир реально существовал шесть дней (!) как *архетип*...»³

¹ Ричардсон, *American Literature*, 1887, v. I, p. 140.

² Джонсон, Письмо к Беркли от 10 сентября 1729 г., цит. по Woodbridge Riley, *American Philosophy. The early schools*, N. Y. 1907, p. 74.

³ Там же, стр. 78.

Вслед за материей Джонсон отвергает и физическую, материальную причинность.

«Для вас, — пишет он Колдену¹, — материя есть самодеятельное, активное начало, в то время как я называю духом то, что является началом активности, объемлющим все вещи и приводящим их в движение»².

Подобно Мальбраншу и кембриджским платоникам, Джонсон приходит к враждебной науке окказионалистской концепции.

«Мы говорим, — заявляет он, — что солнце греет, оживляет, выращивает плоды; однако при более точном исследовании мы находим, что оно отнюдь не является настоящей причиной. Солнце и другие так называемые естественные причины сами по себе лишь пассивны, инертны... они не могут, в сущности говоря, быть причинами обычно приписываемых им действий; они могут быть названы лишь знаками, поводами (occasions), средствами или орудиями, за которыми мы должны искать другие существа...»³

В орбите идеализма Беркли, Мальбранша и кембриджских платоников находится и учение *Джонатана Эдвардса* (1703—1758), который, исходя из идеалистически трактуемого сенсуализма, также приходит к «реальности всех вещей в божестве». Ничто, согласно Эдвардсу, не имеет настоящего существования, кроме духов; тела, для него, — лишь тени духов.

Связь между физическими и психическими актами Эдвардс сводит к связи души с ее собственными модусами. «Истинной субстанцией всех вещей, — по его словам, — является идея». «Одни духи являются, в сущности говоря, субстанцией». Сами же духи, для него, — не что иное, как проявление «великого изначального Духа». «Вселенная, — заключает Эдвардс, — существует лишь в мыслях бога»⁴.

В конечном итоге всякое познание Эдвардс превращает в богопознание. Через феноменализм он приходит к фидеизму.

В своих поздних работах Эдвардс придает решающее значение мистической интуиции.

В середине XVIII в. учение Эдвардса получило большое распространение в американских колледжах. Оно сделалось господствующей, официальной философией американского пуританизма.

¹ К. Колден (1688—1776) — английский губернатор провинции Нью-Йорк, врач, ботаник, физик и математик. Основная его работа — «An explanation of the first causes of action in matter». По своим философским воззрениям Колден — деист, дуалист. Учению Ньютона о тяготении Колден противопоставляет учение об эластической силе эфира. Он выступает также против корпускулярной теории света.

² Джонсон, Письмо Колдену от 23 июня 1746 г., цит. по Woodbridge Riley, *American Philosophy*, p. 97.

³ Джонсон, *Noetica*, II, § 5, цит. по Woodbridge Riley, *American Philosophy*, p. 116.

⁴ Эдвардс, *Notes on the Mind*, цит. по L. van Becelaere, *La philosophie en Amerique*, 1904, p. 37—38.

Вторая треть XVIII в. была эпохой крутого перелома во всей социально-политической, а вслед за ней и в идеологической жизни американских колоний.

Истребители индейских аборигенов и рабовладельцы, сами до того находившиеся в экономической и политической зависимости от Англии, восстали против английской монархии, подняли знамя борьбы за американскую независимость.

В 1740 г. плантаторы Южной Каролины подавили восстание чернокожих рабов; несколько десятилетий спустя потомки благочестивых отцов-пилигримов стали, в свою очередь, бунтовщиками¹.

Война американцев за свою экономическую и политическую независимость была *справедливой войной*. «История новейшей, цивилизованной Америки, — пишет Ленин, — открывается одной из тех великих, действительно освободительных, действительно революционных войн, которых было так немного среди громадной массы грабительских войн... Это была война американского народа против разбойников англичан, угнетавших и державших в колониальном рабстве Америку...»²

Борьба американцев за *экономическую* независимость, развернувшаяся вокруг введенного Англией в американских колониях гербового сбора (1765) и последующих актов Тауншенда о пошлинах (1767—1770), быстро переросла в борьбу за *политическую* независимость.

В 1772—1773 гг. возникают будущие центры восстания в виде провинциальных «комитетов сношений». Нелегальный Континентальный конгресс, состоявшийся в сентябре 1774 г. в Филадельфии, ограничился еще чисто экономическими мероприятиями: решением «не ввозить и не потреблять английских товаров и не вывозить своих продуктов в Англию». Но революционно-освободительная война была уже не за горами: несколько месяцев спустя американская народная милиция осаждала Бостон, где сосредоточились военные силы англичан. Собравшийся в мае 1775 г. второй Континентальный конгресс принял «Декларацию о причинах вооруженного восстания» и назначил Вашингтона главнокомандующим повстанческой армии.

В результате восьмилетней вооруженной борьбы Америка завоевала свою политическую независимость. Версальский мирный договор 1783 г. был юридическим признанием Англией фактически сложившегося в итоге борьбы положения вещей. В 1787 г., за два года до разрушения Бастилии французским народом, американский Национальный конвент утвердил конституцию Соединенных Штатов Америки.

Революционно-освободительная война американского народа сопровождалась революционными сдвигами в области идеологии;

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 823.

² Ленин, Соч., т. XXIII, стр. 176.

она вызвала к жизни мощное буржуазно-революционное просветительное движение.

Американская просветительная философия является идеологией американской буржуазно-демократической революции 70-х годов. Крупнейшие представители американского Просвещения — Франклин, Джефферсон, Пэн и др. — были вместе с тем активными революционными деятелями, руководящими фигурами в современной им политической борьбе.

Мыслителям американского Просвещения присущи характерные для идеологов революционных эпох единство теоретических и практических интересов, социальная насыщенность воззрений и энциклопедическая многосторонность. Воин и дипломат, философ и партийный лидер, политический памфлетист и естествоиспытатель — различные стороны их революционной деятельности, различные грани их цельных и разносторонних индивидуальностей.

В противоположность философствующим попам колониальной Америки просветители — светские люди, всецело поглощенные земными, мирскими, посюсторонними вопросами и прежде всего проблемами общественной жизни. Пуританскому пессимизму и фатализму они противопоставляют действенный оптимизм. И в политической, и в естественно-научной, и в философской теории они если и не отвергают бога окончательно, то оттесняют его на задний план, устраняют его от вмешательства в ход вещей. Теологические *политические* теории заменяются учениями, основанными на понятии «естественного права». Появляются *этические* учения, исходящие не из божественных заповедей, а из «природы человека». В *натурфилософии* божественное провидение оттесняется понятием законов природы, а телеология уступает место причинной зависимости. В *теории познания* «божественное откровение» отступает перед «светом разума», сами догматы христианской религии предстают перед «трибуналом разума», т. е. перед судом революционной буржуазии.

Все эти идеи развиваются в длительной, жестокой борьбе с церковниками при их непрестанном яростном сопротивлении.

Теоретическими источниками американского Просвещения служили, во-первых, учения Локка и английских материалистов XVIII в., во-вторых, воззрения французских просветителей и, в-третьих, работы французской школы врачей-материалистов, идущей от Ламетри.

Влияние английских и французских просветителей на идеологов американской буржуазно-демократической революции очень велико и разносторонне. Английские влияния, хотя и были более ранними и распространенными в силу общности языка и английского происхождения ряда американских просветителей, впоследствии настолько тесно переплетаются с влиянием французских буржуазно-революционных идей, что расчленение тех и других представляется невозможным. Опередившие французскую революционную

буржуазию в своих политических завоеваниях американцы широко заимствовали свое идеологическое вооружение из арсеналов французских философов и социологов. Разрыв с Англией и заключение в 1778 г. союза с Францией способствовали усилению влияния французских просветителей. Французская революция еще более укрепила и углубила этот идейно-политический контакт. Вольтер, Монтескье, Руссо, Кондорсэ, Вольней становятся основными источниками американских просветительных идей наряду с Локком, Гартли, Пристли, Болингброком.

Наиболее влиятельные деятели американского Просвещения — Джефферсон и Франклин.

Томас Джефферсон (1743—1826) — делегат Виргинии в Континентальном конгрессе, основатель «республиканской» (демократической) партии, дважды президент США (1801—1809).

Социально-политические воззрения Джефферсона, находившиеся под влиянием Локка, запечатлены в важнейших исторических документах эпохи: в виргинской «Декларации прав» и в филаделфийской «Декларации независимости», автором которых был Джефферсон.

«Все люди от природы одинаково свободны и независимы и имеют известные прирожденные права, каковых они, вступая между собой в какое-либо соглашение для образования общества, не могут никоим образом лишить своего потомства. Таково право на жизнь и свободу, с обеспечением возможности приобретать и владеть собственностью, домогаться и обладать счастьем и безопасностью», — гласит первый параграф виргинской декларации.

Буржуазно-демократические принципы выражены Джефферсоном с полной ясностью: формальные свобода и равенство, договорная теория общества, святость частной собственности. Декларация отвергает наследственные, сословные, привилегии (§ 4) и утверждает политическое равноправие (§ 14) и разделение властей (§ 5).

Революционное существо этих документов с наибольшей яркостью выражено в формулировке социальной природы и функций государства и в признании права на революцию.

«Народ есть верховный обладатель всякой власти, следовательно, всякая власть имеет источником волю народа», — гласит § 2 виргинской декларации.

«...Большинство народа имеет несомненное, неотъемлемое и бесспорное право реформировать, изменить или даже уничтожить правительство...» (§ 3).

Объявление владения частной собственностью «естественным правом» и признание первичности индивида по отношению к обществу в договорной теории не оставляют сомнения в буржуазном характере революционных идей Джефферсона.

Отношение Джефферсона к религии достаточно ясно обнаруживается в рассматриваемых документах. Прежде всего Джефферсон

является решительным противником религиозного фанатизма и горячим сторонником веротерпимости, свободы вероисповедания. «Религия, — сказано в § 16 виргинской декларации, — ...есть дело разума и убеждения, а не силы или насилия, а посему все люди имеют одинаковое право исполнять свои религиозные обязанности согласно указаниям своей совести».

Джефферсон не ограничивался признанием равноправия религиозных верований: в своей просветительной деятельности он был пионером независимого от религии, научного, рационального знания. Джефферсону принадлежит заслуга основания первого в США светского, свободного от теологического засилия, университета.

По своим убеждениям Джефферсон был умеренным деистом. Его деистическая концепция нашла отражение и в декларации 1776 г. в ссылках на «природу и ее творца».

Джефферсон отвергает «позитивные религии», но сохраняет «естественную религию», религию «в границах разума». Отказываясь от христианских догматов и библейских чудес, стараясь свести вмешательство бога в ход природы и истории к минимуму, он все же признает существование «верховного существа» — первопричины и законодателя вселенной. Христианству Джефферсон приписывал, однако, высокую этическую ценность.

В этике, занимающей большое место в философских воззрениях Джефферсона, он придерживается половинчатой позиции, характерной для ряда английских деистов (Шефтсбери и др.). Джефферсон отвергает религиозную основу и санкцию морали. «Если добродетельные поступки мы совершаем только лишь из любви к богу и веруя, что это угодно ему, то как возникла мораль атеиста?.. Но известно, что Дидро, Даламбер, Гольбах, Кондорсе принадлежат к числу наиболее добродетельных людей. Их добродетель, стало быть, должна иметь некоторое иное основание, отличное от любви к богу»¹. Но в то же время Джефферсон выступает и против натуралистической, основанной на личном *интересе*, этики французских материалистов, противопоставляя их сенсуалистическому учению этику, основанную на врожденном моральном инстинкте.

Французская революция 1789 г. застала Джефферсона в Париже, где он представлял молодую заокеанскую республику. Джефферсон был близко знаком с учениями французских материалистов. Он слушал лекции Кабаниса и встречался с ним в салоне вдовы Гельвеция, был близок с другом Дидро — Гриммом. В некоторых частных письмах Джефферсон называл себя эпикурейцем и материалистом. Но полемика его против атеизма французских материалистов показывает, что он остановился на полпути — остался деистом-просветителем.

¹ Джефферсон, Письмо к Томасу Ллоу, цит. по Woodbridge Riley, *American Philosophy*, p. 284.

Огромным влиянием и славой — притом в Европе не меньше, чем в Америке, — пользовался старший современник Джефферсона, крупнейший деятель американского Просвещения, *Бенджамин Франклин* (1706—1790).

Начав трудовую жизнь в мыловаренной и свечной мастерской своего отца в Англии, затем обучившись ремеслу печатника, даровитый самоучка жадно поглощает научные знания.

«Ко мне в руки попали, — вспоминает об этом времени Франклин, — кое-какие книжки против деизма... Случилось так, что они оказали на меня влияние, противоположное тому, какое от них ожидалось: приводимые в них с целью опровержения аргументы действий показались мне гораздо более убедительными, чем их опровержения. Словом, вскоре я сделался деистом»¹.

Работы Коллинза и лекции Мандевилля закрепили взгляды Франклина.

Переселившись в Филадельфию, молодой Франклин основывает там типографию и издает газету. Активно участвуя в местной общественной жизни и энергично содействуя городскому благоустройству, Франклин не оставляет своих научных занятий. В 1728 г. двадцатилетний юноша организует «Философский клуб», 55 лет спустя (еще при жизни своего основателя) выросший в «Американское философское общество».

Целью этой организации было изучение естественных наук, поощрение философских исследований, «которые могли бы осветить познание природы вещей и способствовать увеличению власти человека над природой и умножить его жизненные удобства».

Достаточно сопоставить эту бэконIANскую формулу с уставом Гарвардского колледжа, чтобы революционное значение деятельности Франклина выяснилось со всей очевидностью. Гарвардский устав 1642 г. провозглашает, что «каждый должен считать главной целью своей жизни и своих занятий познание бога и Иисуса Христа, который есть жизнь вечная».

Разработка Франклином теории положительного и отрицательного электричества и изобретение громоотвода вписали его имя в историю физики и дали достаточное основание Пристли назвать в своей «Истории электричества» Франклина «превосходным философом-натуралистом»².

С 1764 г. начинается долголетняя дипломатическая деятельность Франклипа сначала в Англии, а затем во Франции. Вместе с тем Франклин не прекращает своей многообразной литературной деятельности. Он был выдающимся писателем, с равным мастерством подвизавшимся в самых различных литературных жанрах: сократических диалогах, афоризмах, письмах и сатирах.

¹ Цит. по *Ричардсону*, *American Literature*, p. 171—172.

² *Пристли*, Избр. соч., Соцэкгиз, 1934, стр. 290.

В кругах идеологов революционной французской буржуазии Франклин был своим человеком. Слава его в этой среде была очень велика. Его называли «преемником Вольтера». Конституанта объявила траур по случаю его смерти. Мирабо, Кондорсэ, Ларошфуко произнесли речи о заслугах умершего. Бюст Франклина был выставлен в зале заседаний клуба якобинцев. «Eripuit coelo fulmen, sceptrumque tyrannis» («он низверг молнию с неба и скипетры тиранов»)¹, — сказал о нем Тюрго.

Слава Франклина зиждется не столько на глубине и оригинальности его мышления, сколько на его энциклопедичности и блестящем литературном даровании.

По своим взглядам он был деистом типа Вольтера, Шефтсбери, Болингброка, Юма, с характерным для них религиозным лицемерием: неверием как привилегией просвещенных буржуа и признанием «утилитарного» значения религии для народных масс.

В отличие от Джефферсона, для которого в первую очередь имела значение политическая сторона деизма — связанная с ним веротерпимость, — для Франклина прежде всего существенна оппозиция деизма супранатурализму — его роль в обеспечении автономного развития естественных наук и в обосновании натуралистической этики.

Деизм Франклина заключался в отказе от церковных догматов и в ограничении веры религиозным минимумом, сводившимся к признанию непознаваемого «высшего существа» (Some thing — «Нечто») и сотворения мира, бессмертия души и загробного воздаяния. Божественность Христа и евангельские чудеса он отвергал, но признавал высокое моральное значение христианской религии.

Индивидуальная особенность деизма Франклина — гипотеза о множестве сотворенных богов. В своих «Первоначалах» Франклин, после того как он изложил гипотезу о существовании множества миров, пишет: «Я полагаю, что Бесконечный создал множество существ, или богов, далеко превосходящих человека... Возможно, что эти сотворенные боги бессмертны; или, быть может, по прошествии многих веков они сменяются и другие заступают их место»². Этот политеистический мотив, повидимому, имеет целью отдалить бога от нашего мира с помощью учения о множестве миров и промежуточных между богом и людьми существ.

В своих этических произведениях Франклин не всегда отказывался от религиозной санкции морали; однако учение о естественной и рациональной основе нравственности звучит в них достаточно явственно, и встречи с Мандевилем, автором «Басни о пчелах», дают себя чувствовать.

¹ Тюрго, Oeuvres, t. IX, p. 140.

² Цит. по Woodbridge Riley, American Philosophy, p. 247.

«Откровение само по себе, — пишет Франклин, — не имело для меня никакого значения, я придерживался того мнения, что хотя те или иные действия не являются дурными *потому*, что они запрещены откровением, или хорошими *потому*, что они предписаны им, однако вполне вероятно, что эти действия были запрещены *потому*, что они дурны, или предписаны *потому*, что они благодетельны для нас по своей природе, если учесть всю совокупность обстоятельств»¹.

Трезвые афоризмы «житейской мудрости», составляющие содержание знаменитого франклинского «Poor Richard Almanac», свободны от традиционного религиозного ханжества: при всей своей буржуазной ограниченности они проникнуты гуманизмом и здоровым оптимизмом.

Представителями радикального, «якобинского» крыла в американском деизме были Пэн и Аллен. Свободные от недомолвок и религиозного лицемерия, их антирелигиозные произведения отличаются воинственностью и непримиримостью, и вся их общественная и литературная деятельность характеризуется большой народностью.

«Reason the only oracle of man» («Разум — единственный оракул человека») — первый антирелигиозный памфлет, изданный в Америке. Книга была напечатана в 1784 г. Автор ее *Итэн Аллен* (1737—1789) — очень колоритная фигура: организатор фермерского партизанского отряда в Вермонте (Коннектикут) — «ребят с зеленой горы» («green Mountain boys»), — герой освободительной войны, за поимку которого англичане сулили 100 фунтов, Аллен свыше двух лет провел в английском плену и после обмена получил, по постановлению Континентального конгресса, звание полковника.

Книга Аллена — боевой антирелигиозный памфлет.

Большая часть тиража его «безбожной» книги была по напечатании сожжена издателем до выхода в свет. Аллен предвидел, что «попы и ханжи» объявят его философии войну и направят против него «оружие веры, меч духа и артиллерию геенны огненной». Еще и теперь — полтора-два десятилетия спустя — идеалистические мракобесы пишут о ней с нескрываемой злобой.

В этой книге, пишет, например, Бернар Фаи, «предназначенной для вермонтских фермеров, изложены все наиболее циничные теории деистов. Он (Аллен. — *Ред.*) отрицал божественность Христа, подлинность священного писания, отвергал чудеса и откровение... Его простой и бесхитростный стиль, его прямолинейные аргументы делали книгу еще более действенной и оскорбительной»².

Аллен отстраняет христианскую религию не мягко и вежливо,

¹ Цит. по *Ричардсону*, *American Literature*, p. 172.

² *Fai*, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats Unis a la fin du XVIII-e siècle*, 1925, p. 147.

как это делали Франклин и Джефферсон, а без обиняков изобличает всю ее вздорность и вредность. Откровению он противопоставляет рациональное познание, библейским и евангельским чудесам и сверхъестественному вмешательству в естественный ход вещей — законы природы.

Познание природы — вот, по его словам, откровение бога. «Разум — библия деиста», и «никакие десять заповедей не обязательны для разумного существа, если они не соответствуют законам природы»¹.

Мировоззрение Аллена не свободно от теологического привеска, но по существу его воззрения ближе к атеизму Спинозистского типа, чем к деизму. Аллен отрицает сотворение природы и признает материю вечной. Вместе с сотворением материи Аллен отвергает понятие первопричины и признает изначальную, несотворенную, изменчивость материи. Природа совечна богу. Бог — вечная и бесконечная *действующая причина*, природа — вечное и бесконечное *действие*.

Это учение Аллена стихийно возрождает Спинозистское учение о творящей и сотворенной природе (*natura naturans et natura naturata*). Материя, согласно Аллену, не только не сотворена, но и неуничтожаема. Природа есть бесконечная смена форм материи, и только единичные предметы имеют естественное начало и конец.

Как по форме, так и по содержанию «Разум — единственный оракул человека» приближается к атеистическим памфлетам французских материалистов, хотя и сохраняет теологическую оболочку.

Близкий к взглядам Аллена круг идей, но в более развернутом виде, содержит вышедшая десять лет спустя книга Пэна «Age of reason» («Век разума»).

Томас Пэн (1737—1809) — популярнейший американский публицист революционного периода. Его политические памфлеты имели огромное распространение и оказали исключительное влияние на формирование буржуазно-революционной идеологии в Америке конца XVIII в. Его «Common sense» («Здравый смысл») впервые — до Вашингтона и Джефферсона — провозгласил лозунг американской независимости. Успех памфлета был колоссальный. За три месяца он разошелся в 120 тысячах экземпляров — тираж по тому времени неслыханный. Первое издание вышло (анонимно) 9 января 1776 г., 20 января памфлет вышел вторым, а 25 января — третьим изданием.

В «Common sense» Пэн дает уничтожающую критику королевской власти вообще и английской монархии в особенности. Крити-

¹ Аллен, Reason etc., p. 467, цит. по Woodbridge Riley, American Philosophy, p. 48.

тика эта такова, что в царской России более ста лет спустя невозможно было опубликование памфлета¹.

Открыто призывая к национальному освобождению, Пэн заканчивает памфлет словами: «Свободу травят на всем земном шаре. Азия и Африка давно уже изгнали ее. Европа смотрит на нее, как на чужестранку, а Англия предложила ей покинуть страну. Примите изгнанницу! Пришла пора создать убежище для всего страждущего человечества!»

В 1774 г. Пэн прибыл в Америку из Англии с рекомендательным письмом Франклина и начал работу в филадельфийском журнале «Pensylvania Magazine». Выпущенный им два года спустя «Common sense» сразу поставил его в первые ряды борцов за американскую независимость.

По окончании войны Пэн возвращается в Англию.

«Моя страна там, где свобода», — сказал однажды Франклин Пэну. — «А моя страна там, где нет свободы», — ответил Пэн, имея в виду, что его место там, где свободу надо завоевывать.

В 1791 г. выходит его памфлет «The Rights of Man» («Права человека») — апология французской революции, — направленный против известного антиреволюционного памфлета Бэрка. «Пэн прав, — сказал будто бы по поводу этой полемики Вильям Питт, — но что я могу сделать? Если я стану поддерживать взгляды Пэна, мы будем иметь и у себя кровавую революцию»².

Остаться в Англии после опубликования памфлета было невозможно, и Пэн переехал в революционную Францию. В Англии он был заочно осужден. Его книга была сожжена. Книгопродавцы, распространявшие ее, подвергались преследованиям.

Памфлеты, излагающие социально-политические воззрения Пэна, всецело находятся в фарватере революционных идей буржуазной демократии, в частности обнаруживают большое влияние Руссо.

«Человеческое правительство, как и человеческая одежда, — пишет Пэн, — есть знак утраты невинного состояния; дворцы королей воздвигнуты на развалинах райских беседок».

Пэн защищает идею равенства людей от природы (он высказывается в частности за избирательные права женщин) и идеи народоправия. Он различает *естественные* и *гражданские* права; последние основаны на общественном договоре.

Пэн различает *общество* и *государство*, или правительство. Они различны и по сущности своей и по своему происхождению. Общество есть благо, общественный интерес совпадает с интересами

¹ «Мы, — писал П. Г. Мижуев, — можем позволить себе лишь самое небольшое извлечение из этой части памфлета (по соображениям, которые, надеемся, будут весьма понятны нашим читателям)». («Великий раскол англо-саксонской расы», Спб. 1901, стр. 119).

² Цит. по ст. Z. Pontius, The saviour of liberty, «The Crucible», 8 february 1920.

образующих общество индивидов; государство же для Пэна — неизбежное зло, продукт узурпации и завоевания. В революции он видит путь от основанного на насилии государства к основанной на естественной гармонии интересов общественной жизни. Пэн не является поборником анархизма: он противник не правительства вообще, а лишь правительства, «не соответствующего принципам общества». Его цель — идеализированная буржуазно-демократическая республика.

Революционная Франция встретила англо-американского революционера с триумфом. В четырех департаментах Пэн был избран депутатом Конвента. Вместе с Дантоном и Кондорсэ автор «Прав человека» был выделен в комиссию по выработке конституции Французской республики. «Вот они, — писал Пэн Вашингтону, пересылая ему переданные для него Лафайетом ключи Бастилии, — первые зрелые плоды американских принципов, привитых в Европе... Американские принципы открыли Бастилию»¹.

По своим взглядам и политическим связям во Франции Пэн примыкал к жирондистам. Он голосовал против казни Людовика XVI. Дальнейшее развитие революции и разгром бриссотинцев повлекли за собой арест Пэна и десятимесячное заключение его в Люксембургской тюрьме, откуда он был освобожден по ходатайству Джефферсона².

Вторая часть книги «Век разума» была написана Пэном в Люксембургской тюрьме, первая — закончена накануне ареста. Пэн прямо называет себя деистом и с открытым забралом выступает против религии и церкви.

«Я не верю, — пишет Пэн в предисловии к первой части, — в догматы, исповедуемые иудейской церковью, католической церковью, греческой церковью, магометанской церковью, протестантской церковью, или какой бы то ни было другой церковью. Мой собственный разум — вот моя церковь.

Все национальные церковные организации... я считаю не чем иным, как человеческими изобретениями, цель которых — устрашать и поработать человеческий род и монополизировать власть и доходы.

...Я считаю весьма вероятным, что революционное преобразование правительственной системы повлечет за собой революцию в религиозной системе...»³

Это уже не «удобная и мягкая форма избавления от религии» английских деистов-эзотериков: здесь звучит боевой, насыщенный политической борьбой язык французских атеистических памфлетов.

¹ Пэн, Письмо к Вашингтону от 1 мая 1790 г.

² По мнению некоторых новейших историков, арест Пэна произошел в результате интриг его противников-американцев. См. *H. M. Jones, America and French culture*, 1927.

³ Пэн, *The Age of Reason*, t. I, p. 6.

Достаточно сравнить оценку, данную Пэном христианской религии и религиозной морали, с осторожной оценкой Франклина, чтобы увидеть различие этих двух линий в деизме. В то время как Франклин, отстраняя христианскую мифологию, превозносит моральную возвышенность христианства и его превосходство над другими религиями, Пэн, направляя удар по главному, реальному врагу, пишет:

«Из всех, когда-либо измышленных религиозных систем, нет более оскорбительной для божества, менее назидательной для людей, более противной разуму и противоречащей себе самой, чем христианство... Как орудие власти оно служит интересам деспотизма; как средство к богатству оно служит жадности духовенства...»¹

Пэн отрицает божественность Христа, вознесение и воскресение; учение о воздаянии он считает позднейшим изобретением, предназначенным для извлечения доходов от верующих²; он выступает против мистерий, чудес, пророчеств, отвергает откровение и не признает священности «священного писания»; для него это книга, написанная смертными и подлежащая такой же исторической критике, как и всякая другая древняя книга³. Рассматривая библейские и евангельские писания, Пэн доказывает их недостоверность. Он утверждает, что библия моложе Гомера и является современницей басен Эзопа. Самое это сопоставление показывает, какую цену придавал Пэн библейским свидетельствам.

Ставя достоверность библейских сообщений в один ряд с баснями Эзопа, Пэн противопоставляет их другой древней книге — «Элементарам» Эвклида. Книга, служащая образцом истинности, подобно книге Эвклида, не нуждается в ссылках на откровение и божественный источник: она говорит сама за себя, ее истинность самоочевидна⁴.

Определив ложность фактических данных «священного писания», представляющих, по мнению Пэна, помесь римских языческих мифов с иудейскими религиозными измышлениями⁵, Пэн переходит к критике этической стороны библии. Он приходит к выводу, что описанные в ней подвиги являют «историю злостных преступлений и собрание самых низменных и гнусных рассказов»⁶. В этой связи следует отметить характерную для революционного деятеля гневную тираду Пэна против христианской заповеди: «любите врагов ваших»⁷.

¹ Пэн, *The Age Reason*, t. II, p. 181.

² См. *там же*, т. I, стр. 27.

³ Примечательна его ссылка на «Теолого-политический трактат» Спинозы; см. *там же*, т. II, стр. 113.

⁴ См. *там же*, стр. 76—77.

⁵ См. *там же*, т. I, стр. 10.

⁶ *Там же*, стр. 22.

⁷ *Там же*, т. II, стр. 178.

Впечатление, которое производит антирелигиозный памфлет Пэна, очень хорошо определяет сам автор: «Я прошел по библии, как человек проходит по лесу, с топором за плечами, срубая деревья на своем пути. Вот лежат они...»¹

Мудрено ли, что нынешние американские буржуа сторонятся Пэна!

«Его деистический «Век разума», — заявляет Ричардсон, — популярен только среди низших классов, неспособных заметить его дешевый и неакадемический критический метод и его вульгарный тон»². А ведь в этой популярности в массах, в этом боевом «неакадемическом» тоне и заключается историческая сила и правда пэновского памфлета.

«Пэн попросту повторяет на языке улицы аргументы Коллинза против пророчеств, Вулстона — против чудес, Тиндала — против откровения, Моргана — против ветхого завета, Чэбба — против христианской морали»³, — заявляет Вудбридж Рили.

Но разве выступление во всеоружии, опираясь на все достижения антирелигиозной мысли, в доступной широким массам, т. е. наиболее действенной форме, не является величайшей заслугой борца?

Философской предпосылкой деизма Пэна является его вера в мощь человеческого разума и научного материалистического познания.

Век разума Пэн противопоставляет *веку невежества*⁴, отождествляемому им с периодом господства христианской религиозной идеологии. Пэн убежден, что разум — несокрушимое оружие, что всеми своими знаниями человек обязан науке. Он мечтает о культурной революции, которая заставит проповедников сделаться учеными и превратит все храмы в научные школы⁵.

Отношение между познанием и его объектом, между мышлением и бытием Пэн понимает материалистически. Он ратует за реальное, объективное познание вещей. «Познание не должно заключаться... в знании языков, но в знании вещей, которым язык дает имена»⁶.

Науки — не человеческие измышления. Они предполагают объективное существование законов природы, познаваемых ими. Эти законы природы Пэн считает вечными и неизменными⁷.

«Человек не творит принципов, он может только открывать

¹ Там же, т. II, стр. 142.

² Ричардсон, American Literature, p. 211.

³ Рили, American Philosophy, p. 299.

⁴ См. Пэн, The Age of Reason, t. I, p. 45.

⁵ См. там же, т. II, стр. 186.

⁶ Там же, т. I, стр. 40.

⁷ См. там же, стр. 36.

их»¹, — формулирует Пэн свое материалистическое понимание познания. Он доказывает, что объективны не только открываемые астрономией законы движения небесных тел, объективно и математическое познание.

Треугольники, говорит Пэн, — не порождение человеческого разума, а образы объективных принципов. Треугольник математика «так же не создает своего принципа, как свеча, внесенная в темную комнату, не создает невидимых без нее столов и стульев. Все свойства треугольника существуют независимо от начертаемой нами фигуры, и они существовали до того, как люди начертали или помыслили какой-либо треугольник»².

Таковы основные положения метафизического материализма Пэна.

Неизменные, объективные законы природы Пэн понимал механистически. «Человек, который прилаживает друг к другу различные части мельницы, — по мнению Пэна, — применяет те самые научные принципы, которые он применял бы, будь в его власти построить вселенную»³.

Но Пэн не был *последовательным* материалистом даже в понимании природы. Деистический привесок кладет границу его материализму: Пэн допускает божественную первопричину всех вещей⁴.

Однако деистическая пленка, обволакивающая его материализм, очень тонка и непрочна. «Трудно понять, — говорит Пэн, оправдывая свой деизм, — что такое первопричина, но еще труднее понять беспричинность; трудно понять бесконечность пространства и времени, но столь же трудно понять их конечность, и невозможно предположить время, когда не было времени»⁵.

Проблема конечного и бесконечного и понятие самопричины служат камнями преткновения для его метафизического материализма.

Таковы взгляды этого представителя радикального, материалистического крыла американского деизма.

Собственно философских вопросов Пэн в своих произведениях касается лишь бегло; проблемы философского материализма он не подвергает обстоятельной разработке. Пропаганда и защита основоположений материалистической философии в Америке составляют заслугу старшего современника и соратника Пэна — Купера.

Томасу Куперу (1759—1839), так же как и другим деятелям революционного периода, свойственна разносторонность интересов и энциклопедичность образования. Он — активный участник

¹ Пэн, *The Age of Reason*, t. I, p. 36.

² Там же, стр. 37.

³ Там же, стр. 38.

⁴ См. там же, стр. 31.

⁵ Там же.

революционного движения, страстный публицист, философ, химик, юрист, экономист, геолог, медик. Хотя, в отличие от других передовых мыслителей американского Просвещения, Купер был профессиональным ученым, вся его жизнь и деятельность неразрывными узами связаны с буржуазно-демократической революцией в Америке.

Родом из Вестминстера, Купер обучался юриспруденции в Оксфордском университете, а затем медицине и химии в Лондоне и Манчестере. Его материалистические взгляды сложились под непосредственным влиянием Пристли.

Политическая деятельность Купера началась в Манчестере выступлениями в защиту буржуазно-демократических идей. Купер высказывался за политическое равенство, за женское равноправие, за право народа на революцию. В 1787 г. он выступил с «Письмами» против работорговли. Французскую революцию Купер и его манчестерские единомышленники встретили с энтузиазмом. Они целиком разделяли взгляды, высказанные в памфлете Пэна, которого Купер называл «замечательным другом человечества и превосходным писателем»¹. В 1792 г. Купер вместе с Уаттом (сыном изобретателя паровой машины) уезжают в Париж, где оглашают приветственный адрес французским якобинцам от манчестерских друзей. Последовавшее затем обвинение их Бэрком в деятельности, направленной против интересов Англии, получило достойную отповедь в памфлете Купера, вышедшем в 1792 г. Таким образом, мировоззрение Купера сформировалось под влиянием материализма Пристли и политических идей якобинцев.

В 1793 г. Купер вместе с семьей Пристли эмигрирует в США (вскоре за ним последовал и Джозеф Пристли), где включается в активную политическую борьбу в рядах партии Джефферсона. Федералисты прозвали Купера «якобинским эмиссаром». При президентстве Джефферсона он работал судьей. В 1811 г. Купер начинает свою преподавательскую деятельность в качестве профессора химии.

Более чем двадцатилетняя научно-педагогическая работа Купера в Америке наполнена острой борьбой против церковников, яростно противодействовавших всем его просветительным начинаниям и неоступно его травивших.

Когда в 1819 г. Купер был, по рекомендации Джефферсона, приглашен профессором Виргинского университета, клерикалы решительно воспротивились этому назначению, и, несмотря на все старания Джефферсона, Куперу не удалось приступить к работе.

В 1820 г. Купер принимает приглашение Колумбийского колледжа

¹ Купер, A Reply to Mr. Burke's Invective..., p. 75.

(Южная Каролина) и начинает там чтение курсов лекций по химии, геологии и минералогии, а в следующем году становится во главе колледжа. Снова начались интриги и преследования со стороны религиозных мракобесов, добившихся удаления Купера из колледжа.

На этой яркой страничке из истории идеологической борьбы следует остановиться несколько подробнее.

Еще будучи в Англии, Купер опубликовал материалистическую работу, озаглавленную «Tracts Ethical, theological and political» («Этический, теологический и политический трактаты», 1789). Защищая в этой работе материалистическое учение, Купер отрицает существование души как особой субстанции, свободу воли, загробное возмездие, догматы троицы и пресуществления. В своих воспоминаниях о Пристли, напечатанных в США в 1806 г., Купер снова выступает против перечисленных религиозных основоположений. В целой серии антирелигиозных памфлетов, выпускавшихся Купером анонимно начиная с 1829 г., он подвергает сокрушительной критике кальвинистское вероучение, отрицает божественное происхождение библии, опровергает, основываясь на геологических фактах, библейское учение о сотворении мира, изобличает вред, приносимый попами просвещению и гражданской морали.

Каролинским клерикалам не было известно содержание писем Купера, например его письмо к Джефферсону, в котором он клеймит религиозный фанатизм и восклицает словами Лукреция: «Tantum haec religio potuit suadere malorum!» («Сколько бед может причинить религия!»). Им не известно было письмо Купера Дикерсону, в котором говорится о «холере, гремучих змеях, москитах и факирах всех и всяких родов — азиатских и европейских, папистских и протестантских»¹. Но и того, что было известно церковникам, было достаточно для звериной ненависти к нему.

В 1831 г. клерикалы добились увольнения Купера из колледжа. Он апеллировал в Совет кураторов (Board of trustees). В 1832 г. семидесятитрехлетний Купер, обвиненный в «бесстыдном атеизме», предстал перед кураторами. «Я стою перед судом инквизиции, — заявил он в смелой обличительной речи против своих обвинителей, — за то, что борюсь за свободу мысли». Свое увольнение он расценивал как преследование новатора реакционерами. Мужественная речь Купера произвела огромное впечатление. Его моральная победа была несомненна. Приговором кураторов Купер был восстановлен в правах.

Темным пятном в политической биографии Купера являются его выступления против северян, в защиту рабовладения. Под давлением

¹ Оба письма цит. по *D. Malone, The public life of Th. Cooper, 1926*. Из этой же работы заимствованы сведения о процессе Купера.

обстановки плантаторской Южной Каролины он отступил от своих прежних взглядов.

Как уже указывалось, философские воззрения Купера сложились под прямым влиянием Пристли.

Купер открыто называл свое учение материализмом и считал «истину доктрины материализма столь же непреложной, как то, что золото тяжело, чернила черны, вода жидка, или любое другое бесспорное утверждение»¹.

В центре философских интересов Купера — проблема души и тела, обоснование материалистического тезиса: «материя мыслит». В своей полемике против Мальбранша, Лейбница, кембриджских платоников, метафизики Декарта и шотландской школы он подвергает критике идеалистическое учение об особой, нематериальной субстанции и доказывает зависимость психических актов от физических процессов, в частности от деятельности мозга. «Возьмите частицы материи, в точности соответствующие по своему числу, виду, положению и свойствам частицам материи, из которых состоит какой-либо человек в момент своей смерти, — и сформированный таким образом человек будет обладать теми же знаниями, теми же страстями, что и умерший; его действия будут подвержены тем же стимулам, и он в той же самой мере будет доступен воздействию наказания и награды»².

В соответствии с материалистическим решением психофизической проблемы Купер отвергал врожденные идеи (в частности нравственные) и отрицал бессмертие души.

На дальнейшее развитие материалистического учения Купера решающее влияние оказала французская школа врачей-материалистов, идущая от Ламетри и Кабаниса.

Виднейшим представителем этой школы во времена Купера был Франсуа Жозеф Виктор Бруссэ (1772—1838), знаменитый парижский врач и профессор медицины, воинствующий материалист и атеист³.

В 1831 г. Купер перевел на английский язык основную работу Бруссэ «О раздражении и безумии», вышедшую в Париже в 1828 г. В этой работе на фоне острой, непримиримой полемики с субъективными и объективными идеалистами («психологистами» и «кантоплатониками») излагается учение о нервном раздражении как физиологической основе чувственности и психических процессов вообще.

«Ощущение, мышление, воля развиваются вместе с мозговой субстанцией, ослабевают и усиливаются вместе с деятельностью этой субстанции и вместе с нею навеки исчезают; одним словом, они

¹ Купер, Tracts Ethical, theological and political, p. 206.

² Там же, стр. 455—456.

³ О Бруссэ см. А. Lemoine, L'âme et le corps, Paris 1862.

связаны с этой субстанцией, как действие со своей причиной»¹, — такова основная идея, обосновываемая в книге Бруссэ и целиком разделяемая Купером.

Бруссэ признает чувствительность свойством не всякой материи, а определенным образом организованной материи — *нервной материи*.

Доказывая на большом фактическом материале, что нервная материя производит мышление, Бруссэ, не впадая в вульгарный материализм и не допуская необоснованных гипотез, признает, что на вопрос, *каким образом* материя производит мышление, наука еще не может дать ответа².

Перевод работы Бруссэ Купер снабдил предисловием и приложил к нему собственные трактаты. Один из них, «The metaphysical and physiological arguments in favour of materialism» («Метафизические и физиологические доводы в пользу материализма»), опровергает главное идеалистическое возражение, согласно которому из материи и движения якобы ничто не может возникнуть, кроме материи и движения. Материалистическое решение психофизической проблемы Купер увязывает с сенсуализмом, подчеркивая влияние внешней среды, в частности общественной среды и воспитания, на человеческое мышление.

К переводу Бруссэ Купер присоединил также свой, не лишенный юмора трактат «The Scripture doctrine of materialism» («Евангельское материалистическое учение»), в котором текстами из так называемого «священного писания» демонстрирует, что Христос и его апостолы придерживались материалистических представлений о душе... Каролинским попам было от чего притти в бешенство!

Томас Купер заслуженно войдет в историю философии как пионер материалистической мысли в Америке.

Купер был крупнейшим, но не единственным американским приверженцем французской школы врачей-материалистов конца XVIII и начала XIX в. К той же школе примыкали Реш и Бьюкенен.

Бенджамин Реш (1745—1813) — знаменитый филадельфийский врач и политический деятель, подписавший в качестве делегата от Пенсильвании Декларацию американской независимости и сменивший Франклина на посту председателя аболиционистского общества. Реш — психиатр-материалист; руководящий принцип его научных работ — материалистическое понимание психики. В своих «Medical inquiries and observations upon the diseases of the mind» («Медицинские исследования и наблюдения душевных болезней») и в своих лекциях Реш твердо придерживался учения о материальной обусловленности умственных способностей состоянием и развитием

¹ Бруссэ, *Traité de l'irritation et de la folie*, p. 176.

² См. *там же*, стр. 178.

мозга и влиянием на него внешних, объективных факторов. Устранить душевные расстройства можно не проповедями и назиданиями, а лечением нервной системы — таково основоположение психиатрии Реша.

Реш оказал поддержку первым работам другого представителя этой школы, *Джозефа Бьюкенена* (1785—1812), с 1808 г. профессора медицины в Трансильванском университете. Журналист, педагог-песталоцианец и изобретатель в области паровых котлов, Бьюкенен в своих работах по медицине придерживался механистического материализма и сенсуализма. Его курс лекций, изданный в 1812 г. под заглавием «*Philosophy of human nature*» («Философия человеческой природы»), четко проводит в вопросе о душе и теле ту же линию, которой придерживаются Купер и Реш, линию, идущую от врачей-материалистов — де Руа, Ламетри, Кабаниса.

Таковы виднейшие представители американского Просвещения. Их великая историческая заслуга заключается в том, что они приобщили американский народ к передовым, прогрессивным идеям своего времени.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Августин, Аврелий (Блаженный) — 141.
 Аверроэс (Ибн-Рошд) — 28.
 Авиценна (Ибн-Сина) — 45.
 Александр Афродизийский — 28.
 Аллен Итэн — 454, 455.
 Альберт фон Больштедт (Великий) — 164.
 Альтувий, Иоганн — 77.
 Анаксимен — 49.
 Аристарх Самосский — 63.
 Аристотель — 24, 26, 28, 35, 38, 39, 43, 44, 48—50, 67, 90, 98, 99, 107, 120, 133, 141, 153—155, 164, 201, 316.
 Арно, Антуан — 123, 143—145, 342.
 Архимед — 65, 424.
 Астон — 226.

Б

Баньо — 124.
 Барнав, Антуан — 319 — 322.
 Бейль, Пьер — 202, 279—286, 289, 290, 299, 300, 312.
 Беккер, Бальтазар — 143, 147, 148.
 Бекман, Исаак — 124.
 Бёме, Яков — 31, 103.
 Бентлей, Ричард — 237.
 Беркли, Джордж — 255—262, 264, 265, 267—269, 314, 340, 345, 379, 446, 447.
 Берюль, Пьер, де — 124.
 Бетти, Джемс — 272.
 Боден, Жан — 74—76, 163.
 Бойль, Роберт — 214.
 Боккачио, Джованни — 25.
 Боксель, Гуго — 182.
 Болингброк, Генри Сент-Джон — 298, 299, 450, 453.
 Боннэ, Шарль — 438, 439, 441, 442.
 Борджиа, Чезаре — 75.
 Боссюэ, Жак Бенинь — 283.
 Бруно, Джордано — 12, 44, 52—59, 86, 163, 170.
 Бруссэ, Франсуа Жозеф Виктор — 463, 464.

Брут, Марк Юний — 311.
 Брэттлем, Вильям — 446.
 Бурбоны — 151.
 Бургав, Герман — 348.
 Бьюкенен, Джозеф — 464, 465.
 Бэкон, Френсис — 47, 59, 88—106, 108, 110, 111, 115, 131, 132, 146, 155, 156, 170, 212—214, 216, 219, 235, 300, 324, 343, 350, 353, 354, 379, 386.
 Бэрн, Эдмунд — 456, 461.
 Бюффон, Жорж Луи Леклерк — 342.

В

Валла, Лоренцо — 25, 32.
 Валлис, Джон — 225.
 Ванини, Лючилио — 58, 59, 163, 282, 296.
 Вашингтон, Джордж — 448, 455, 457.
 Везалий, Андрей — 46, 47.
 Вергилий — 424.
 Веспуччи, Америго — 78.
 Вивес, Людовик — 35, 36, 152.
 Виет, Франсуа — 65.
 Виклеф, Джон — 15.
 Вико, Джамбаттиста — 273—278, 311.
 Вильгельм III Оранский — 167, 255.
 Витт, Ян, де — 167.
 Вольней, Константин Франсуа — 436—438, 450.
 Вольтер (Аруэ), Франсуа Мари — 238, 287, 292—306, 308, 312, 316, 317, 320, 322, 324, 331, 351, 353, 354, 358, 392, 432, 450, 453.
 Вольф, Фридрих Август — 277.
 Врис, Симон, де — 187.
 Вулстон — 459.

Г

Гален, Клавдий — 45.
 Галилей, Галилео — 12, 59, 65—71, 86, 90, 108, 124, 225, 229, 230, 354.
 Гальс — 18.
 Гарвей, Вильям — 47, 89, 90, 354.

Гартли, Давид — 238, 245, 246, 248, 249, 450.
 Гассенди, Пьер — 63, 108, 143, 145, 151—164, 166.
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих — 199.
 Гейлинкс, Арнольд — 138, 139, 144.
 Гельвеций, Клод Адриан — 302, 314, 339, 341, 342, 347, 351, 352, 356—361, 363, 365—367, 369—373, 378—382, 384, 385, 387, 388, 391, 392, 394—401, 403—416, 419, 421—427, 429—431, 437, 443, 451.
 Генрих IV (Наваррский) — 75, 123, 124, 293.
 Генрих VII — 92.
 Генрих VIII — 78, 88.
 Герляндт — 210.
 Герцен, Александр Иванович — 305.
 Гиппократ — 45, 414.
 Гоббс, Томас — 74, 106—122, 143, 145, 150, 152, 163, 170, 193, 206, 212—216, 221, 251, 252, 254, 263, 273, 328, 343, 378, 384, 387, 391, 411.
 Гогенгейм, Теофраст — см. Парациельс.
 Гольбах, Пауль Генрих Дитрих — 238, 262, 299, 314, 322, 339—341, 347, 351, 352, 355, 356, 358, 359, 361, 362, 364—366, 368—373, 379, 382—385, 391—401, 403—405, 407, 409—417, 419, 422, 424—426, 428—430, 432, 437, 451.
 Гомер — 277, 458.
 Граммон — 348.
 Грацини — 24.
 Гримм, Фредерик Мельхиор — 451.
 Гроций, Гуго — 163, 167, 328.
 Гук, Роберт — 226, 227.
 Гус, Ян — 15.
 Гуттен, Ульрих, фон — 14, 34, 35.
 Гюйгенс, Христиан — 18, 167, 225, 228, 229, 231—234, 354.

Д

Дакоста, Уриэль — 18, 168, 169.
 Даламбер, Жан Лерон — 287, 296, 314, 350—355, 451.
 Дале, Антоний, ван — 147.
 Дамилавиль, Этьен Ноэль — 296.
 Дантон, Жорж Жак — 457.
 Декарт, Рене — 65, 108, 117, 123—152, 154, 155, 158, 160—162, 168, 170, 171, 173, 180, 183, 184, 204, 206—208, 210—214, 216, 221, 225, 226, 231, 232, 273, 280, 284, 289, 300, 301, 322, 324, 339—341, 343, 345, 353, 354, 359, 362, 363, 367, 389, 442, 463.

Делафорж, Луи — 138, 139.
 Демокрит — 55, 201, 213, 316, 360.
 Де Руа (Леруа, Региус), Гендрик — 18, 143, 148—151, 465.
 Деций, Публий Мус — 420.
 Дешан, Леже Мари — 432—436.
 Джелли — 24.
 Джефферсон, Томас — 449—453, 455, 457, 461, 462.
 Джильберт, Вильям — 89, 90.
 Джонсон, Сэмюэль — 446, 447.
 Диагор Мелосский — 282.
 Дидро, Дени — 296, 314, 322, 325, 339—341, 343, 347, 349—353, 355—368, 373—376, 379—383, 385, 388—390, 392, 393, 397, 400, 401, 403—407, 409, 413, 419, 423, 425, 427, 431, 432, 438, 441, 451.
 Дикерсон — 462.
 Дионисий — 282.
 Дунс Скот Иоанн — 34.
 Дюбуа, Гильом — 391.

Е

Екатерина II — 295, 352.
 Елизавета (английская королева) — 89.
 Елизавета (пфальцская принцесса) — 126.

Ж

Жюрье — 280, 281.
 Жюсье, Бернар — 342.

З

Забарелла, Яков — 29.
 Зенон Элейский — 284.
 Зикинген, Франц, фон — 30.

И

Иван III — 8.
 Изабелла I Кастильская — 8.

К

Кабанис, Пьер Жан Жорж — 151, 442, 443, 451, 463, 465.
 Кавальери, Бонавентура — 225, 231.
 Кавендиш, Генри — 229.
 Казеариус, Иоанн — 171.
 Калас — 298.
 Кальвин, Жан — 12, 15, 30, 32, 47, 59, 67.
 Кампанелла, Томмазо — 58, 59, 72, 82—86, 152, 273, 285.
 Кант, Иммануил — 238.
 Кардано, Джеронимо — 47, 65.
 Карл I — 18, 109, 239, 263.
 Карл V — 14, 17.
 Кастелли, Игнац Франц — 70.

Кеплер, Иоганн — 64, 65, 68, 90, 225, 226, 228, 229, 235.
 Кларк — 375, 393.
 Клауберг, Иоганн — 138.
 Ковард, Вильям — 245.
 Колден — 447.
 Коллина, Антони — 238, 244, 245, 257, 293, 452, 459.
 Кольбер, Жан Батист — 279.
 Кондильяк, Этьен Боно, де — 342—346, 351, 353, 354, 359, 437—443.
 Кондорсе, Жан Антуан — 315—321, 450, 451, 453, 457.
 Кондэ, принц — 172.
 Коперник, Николай — 44, 52, 56, 63, 64, 66, 90, 237.
 Кордемуа, Жеро, де — 138, 139.
 Корнель, Пьер — 304, 424.
 Корреджио, Антонио Аллегри — 22.
 Кребс — 42.
 Кромвель, Оливер, — 18, 109.
 Крот, Рубиан — 34.
 Ксенофан — 398.
 Купер, Антони Эшли — см. Шефтс-бери.
 Купер, Томас — 460—465.
 Кэдворс, Ральф — 212, 213.

Л

Лавуазье, Антуан Лоран — 247, 346.
 Ламарк, Жан Батист — 375.
 Ламетри, Жюльен Оффрэ, де — 151, 339—341, 347—350, 356, 359, 361—363, 365, 367, 368, 373, 376, 379, 382, 383, 386, 388, 389, 392, 401, 407, 414, 415, 426, 442, 443, 449, 463, 465.
 Ламот, Левайе Франсуа, де — 164, 165, 398.
 Ларошфуко, Франсуа — 453.
 Лафайет, Мари Жан Поль, де — 457.
 Левенгук, Антон — 18, 148, 202.
 Лейбниц, Готфрид-Вильгельм — 200—211, 216, 225, 231, 281, 289, 299, 300, 322, 340, 341, 345, 346, 353, 362, 363, 375, 393, 439—441, 463.
 Ленгэ, Симон Никола Анри — 335.
 Ленин, Владимир Ильич — 12, 199, 204, 211, 261, 379, 382, 393, 421, 448.
 Леонардо да Винчи — 22, 59—62, 72.
 Лефевр д'Этапль, Жак — 14.
 Ликург — 424.
 Линней, Карл — 342.
 Локк, Джон — 202, 211, 213—223, 235, 238, 244, 245, 251, 252, 254, 256, 259, 263, 266, 271, 273, 293, 298, 300—302, 312, 322, 339, 343,

344, 347, 353, 354, 357, 358, 378, 379, 387, 410, 411, 437—443, 449, 450,
 Лукиан — 288.
 Лукреций Кар — 49, 55, 158, 282, 462.
 Луллий, Раймунд — 155.
 Людовик XI — 8.
 Людовик XIII — 123.
 Людовик XIV — 19, 164, 279, 286.
 Людовик XV — 306, 313, 391, 392.
 Людовик XVI — 313, 457.
 Лютер, Мартин — 15, 30, 34, 35, 59, 67.

М

Мабли — 322.
 Мабли, Габриэль Боно — 334 — 336, 338, 339, 343, 351.
 Мазаньелло, Томмазо Аниелло — 273.
 Маварини, Джулио — 123, 151, 279.
 Макиавелли, Николо ди Бернар-до — 72—75, 77, 80.
 Максимилиан I — 9.
 Мальборо — 370.
 Мальбранш, Николай — 138—144, 146, 281, 289, 300, 322, 339, 340, 342, 345, 393, 447, 463.
 Мальпиги, Марчелло — 202.
 Мандевиль, Бернард — 252—254, 257, 452, 453.
 Марат, Жан Поль — 334.
 Мария-Антуанетта — 319.
 Марк Аврелий Антонин — 424.
 Маркс, Карл — 5, 8, 73, 74, 101, 148, 168, 200, 206, 211, 213, 238, 252, 254—256, 264, 277, 285, 296, 313, 315, 323, 326, 329, 335, 391, 411, 414, 416, 431.
 Марсилио Падуанский — 71.
 Матвей Корвин — 9.
 Медичи — 9, 21, 72.
 Медичи Ковимо, герцог Тоскан-ский — 26, 66.
 Медичи Лоренцо (Великолепный) — 26.
 Меланхтон, Филипп — 35.
 Мелье, Жан — 279, 286 — 292.
 Мерсенн, Марен — 108, 124, 125, 152.
 Мерсье де ла Ривьер — 335, 423.
 Мижуев, Павел Григорьевич — 456.
 Микель-Анджело Буонарроти — 72.
 Мильтон, Джон — 239.
 Мирабо, Оноре Габриель Рикети — 453.
 Мольер (Поклен, Жан Батист) — 152.
 Монтескье, Шарль-Луи — 278, 306—314, 317, 319, 320, 330, 351, 354, 358, 392, 419, 450.

Монтань, Мишель, де — 38—41, 164, 280, 283, 288, 398.
 Мопертюи, Пьер — 314.
 Мор, Генри — 212, 213.
 Мор, Томас — 14, 32, 72, 77, 78, 80—86, 88, 94, 285.
 Морган, Льюис Генри — 459.
 Морелли — 334, 336—339, 351.
 Мориц Нассауский, принц Оранский — 124.
 Мохамед II — 9.
 Мюнцер, Томас — 15, 30, 31, 72.

Н

Наполеон I Бонапарт — 318, 437, 438, 440, 443.
 Неккер, Жак — 351.
 Непир, Джон — 65.
 Нибур, Бартольд Георг — 277.
 Николай Кузанский — 42—44, 63.
 Николай Орезмский — 63.
 Николь, Пьер — 144.
 Ньютон, Исаак — 64, 201, 206, 208, 224—232, 235—238, 262, 293, 300—302, 324, 342, 353, 354, 361, 362, 369, 375, 447.
 Нэжон, Жак Андра — 438.

О

Овидий, Публий Назон — 288.
 Окнам, Вильям — 71.
 Освальд, Джеймс — 272.

П

Павлов, Иван Петрович — 130.
 Папин, Дени — 210.
 Парацельс (Теофраст Гогенгейм) — 45—47.
 Парменид — 49, 201.
 Паскаль, Блез — 142, 143, 210, 354.
 Пачьоли, Лука — 65.
 Пелопид — 420.
 Песталоцци, Иоганн Генрих — 333.
 Петрарка, Франческо — 23—25.
 Пикар, Жан — 229.
 Пико де ла Мирандола — 26—28, 34.
 Питт, Вильям — 456.
 Пифагор — 316.
 Платон — 24, 26, 141, 155, 285, 340, 360, 442.
 Плетон, Георг Гемист — 26.
 Плиний, Гай Секунд — 282, 288.
 Плотин — 26, 201.
 Поджо Браччолини, Франческо — 23.
 Помпонаци, Петр — 28, 29, 58, 63, 284.
 Поп, Александр — 293, 299.
 Порфирий — 26.

Пристли, Джозеф — 238, 246—250, 271, 450, 452, 461—463.
 Прокл — 26.
 Протагор — 97.
 Птолемей, Клавдий — 62, 63.
 Пуссен, Николай — 305.
 Пушкин, Александр Сергеевич — 298.
 Пан, Томас — 449, 454—461.

Р

Рабле, Франсуа — 14, 37.
 Рамэ (Рамус), Пьер, де ля — 37, 38, 58, 152, 155, 446.
 Расин, Жан — 304.
 Рафаэль, Санти — 22.
 Режи, Пьер-Сильвен — 143—145.
 Рейхлин, Иоганн — 34.
 Рембрандт, Гарменц ван Рейн — 18, 167.
 Рец, Поль де Гонди — 152.
 Реш, Бенджамен — 464, 465.
 Рид, Томас — 269—272.
 Рили, Вудбридж — 459.
 Ричардсон, Сэмюэль — 459.
 Ришелье, Арман Жан Дюплесси — 19, 123, 151, 152, 279, 306, 335.
 Робеспьер, Максимилиан — 316, 334, 437, 438.
 Робина, Жан Батист Ренэ — 364, 440—442.
 Рого, Жан — 143, 144.
 Роллан, Жан Мари — 342.
 Руссо, Жан-Жак — 305, 306, 322—335, 343, 392, 409, 430, 432, 450, 456.

С

Сваммердам, Ян — 202.
 Свифт, Джонатан — 293.
 Секонда, де — 306.
 Сенека, Луций Анней — 32, 352.
 Сен-Симон, Клод Анри — 306.
 Сен-Сиран — 123.
 Сент-Эвремонт, Шарль — 165, 166.
 Сервет, Мишель — 12, 46, 58.
 Симонид — 282.
 Сирвен — 298.
 Сисэ — 314.
 Смит, Адам — 264, 269.
 Солон — 424.
 София-Шарлотта — 239, 240.
 Спик, ван дер — 172.
 Спиноза Барух (Бенедикт) — 18, 74, 151, 166 — 200, 202, 206, 211, 241, 242, 273, 282, 328, 345, 346, 362, 364, 391, 434.
 Сталин, Иосиф Виссарионович — 71, 338, 418.
 Страффорд, Томас Вентворт — 263.

Стюарты (английская династия) — 18, 215.

Суарец, Франц — 35.

Сфорца — 9.

Сюлли, Максимилиан де Бетюн — 151.

Т

Тамерлан — 9, 425.

Тарталья, Николо — 65.

Тауншенд — 448.

Телезио, Бернардино — 47—52, 57, 69.

Тенсен, де — 353.

Тертуллиан — 285.

Тиндаль, Вильям — 459.

Тит Ливий — 25.

Тихо да Браге — 64.

Тициан (Тициано Вечелли) — 22.

Толанд, Джон — 202, 238—244, 343, 360, 361.

Траян, Марк Ульпий — 424.

Тюдоры (английская династия) — 8, 18.

Тюрго, Анн Робер — 313—317, 320, 351, 453.

У

Уарте, Хуан — 36.

Уатт — 461.

Ф

Фаи, Бернар — 454.

Фейербах, Людвиг — 189, 416.

Фенелон, Франсуа Салиньяк де ла Мот — 283, 289.

Фердинанд V (Католик) — 8.

Ферма, Пьер — 231.

Фиески, Джованни Луиджи, де, граф Лаванья — 273.

Филипп II (испанский король) — 17.

Филипп Жозеф, герцог Орлеанский (Эгалите) — 292.

Фичино, Марсилио — 26, 28.

Флюдд, Роберт — 152, 154.

Фокион — 420.

Фома Аквинский — 35, 52, 141, 164, 177.

Фома Кемпийский — 30.

Фонтенель, Бернард, де — 143, 145—147, 398.

Франклин, Бенджамен — 247, 449, 450, 452—456, 458, 464.

Франциск I — 37.

Фрерон, Эли Катрин — 341.

Фридрих II (Великий) — 294, 295, 349, 352, 354.

Фридрих III — 9.

Фридрих III (датский король) — 152.

Фуггеры — 5.

Фукидид — 108.

Х

Хетчисон, Френсис — 251, 254, 270.

Христина — 126, 152.

Ц

Цвингли, Ульрих — 15, 30.

Цезарь, Гай Юлий — 311.

Цицерон, Марк Туллий — 28.

Ч

Чэбб — 459.

Ш

Шарль, Рудольф — 287.

Шарп — см. Ламетри.

Шаррон, Пьер — 38, 41, 152.

Шатлэ, дю — 294.

Шатонеф, де — 292.

Шекспир, Вильям — 293, 304.

Шефтсбери (Антони Эшли Купер) — 214, 251—254, 257, 264, 281, 299, 350, 409, 451, 453.

Шуллер, Георг Герман — 182.

Э

Эвклид — 108, 458.

Эдвардс, Джонатан — 446, 447.

Эзоп — 458.

Эйлер, Леонард — 227.

Экнарт — 30.

Эмпедокл из Агригента — 375.

Энгельс, Фридрих — 17, 22, 24, 33, 52, 88, 174, 197, 199, 210, 214, 237, 238, 244, 254, 267, 269, 295, 325, 328, 330, 334, 339, 341, 352, 393, 423, 430, 444.

Энден, Франциск, ван ден — 169, 170.

Эпикур — 25, 28, 55, 153—155, 158—160, 162, 163, 166, 253, 282, 362, 424.

Эразм Роттердамский — 14, 32—34, 77.

Эшли — см. Шефтсбери.

Ю

Юм, Давид — 263—269, 271, 272, 323, 453.

Юно — 348.

Я

Яков I (английский король) — 90, 444.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение.</i> Исторические предпосылки развития буржуазной философии	3
---	---

Раздел первый

Философия эпохи Возрождения

<i>Глава I.</i> Гуманизм и реформация	20
<i>Глава II.</i> Натурфилософия	41
<i>Глава III.</i> Новое естествознание	59
<i>Глава IV.</i> Социально-политические учения	71

Раздел второй

Основоположники философии и науки нового времени

<i>Глава I.</i> Английский материализм XVII в.	87
1. Френсис Бэкон	87
2. Гоббс	106
<i>Глава II.</i> Французская философия XVII в.	122
1. Декарт и картезианство	122
2. Гассенди и «вольнодумцы»	151
<i>Глава III.</i> Спиноза.	166
<i>Глава IV.</i> Лейбниц	200

Раздел третий

Философия после буржуазной революции в Англии

<i>Глава I.</i> Кембриджские платоники	212
<i>Глава II.</i> Локк	213
<i>Глава III.</i> Ньютон и физика XVII в.	224
<i>Глава IV.</i> Английский материализм XVIII в.	238
<i>Глава V.</i> Этические учения	251
<i>Глава VI.</i> Беркли и Юм	255
<i>Глава VII.</i> Шотландская школа	269
<i>Глава VIII.</i> Развитие философии истории в Италии (Вико)	273

Раздел четвертый

Философия накануне буржуазной революции во Франции

<i>Глава I.</i> Предшественники французского Просвещения	279
1. Бейль	279
2. Мелье	286

<i>Глава II.</i>	Вольтер	292
<i>Глава III.</i>	Социологические учения	306
<i>Глава IV.</i>	Демократическое крыло французского Просвещения	322
	1. Руссо	322
	2. Мабли и Морелли	334
<i>Глава V.</i>	Французский материализм XVIII в.	339
	1. Два направления французского материализма	339
	2. Учение о природе	359
	3. Теория познания	378
	4. Атеизм	390
	5. Этика	402
	6. Социально-политические учения	417
	7. Младшее поколение французских материалистов	432

Раздел пятый

Философия американского Просвещения	444
Указатель имен	466



Редактор *И. Кабышева*

Тираж 75 000.

Подписано в печать 16 апреля 1941. А37982.

29¹/₂ п. л. 29,35 авт. листов.

Цена книги в ледериновом переплете 8 р. 50 к.

Заказ № 3563.

1-я Образцовая типография Огиза РСФСР треста
«Полиграфнига». Москва, Валовая, 28.