

Т. Б. ДЛУГАЧ

**ПОДВИГ
ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА,**

или

*Рождение идеи
суверенной личности*

(ГОЛЬБАХ, ГЕЛЬВЕЦИЙ,
РУССО)

«КАНОН⁺»
МОСКВА
2008

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского
Фонда фундаментальных исследований
согласно проекту 93-01-00000

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
федеральной целевой программы «Культура России»

Длугач Т. Б.

Д 51 **Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности** (Гольбах, Гельвеций, Руссо). — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2008. — 336 с.: ил.

ISBN 978-5-88373-080-0.

В книге рассматривается формирование французскими просветителями такой человеческой способности, как здравый смысл. Он исследуется в связи со становлением суверенной личности, типичной для промышленной цивилизации. С точки зрения здравого смысла изучаются произведения Гольбаха, Гельвеция и Руссо, прежде всего разработанные ими понятия и концепции «разумного эгоизма», «общественного договора», «гражданского общества». Автор предлагает свое видение настоящей проблемы.

Книга предназначена для специалистов в области истории философии, а также для всех интересующихся философией.

УДК 14
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-080-0

© Длугач Т. Б., 2008
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2008

Предисловие

ПОДВИГ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА

Герой этой книги – здравый смысл. Тот самый здравый смысл, содержание которого в качестве особой интеллектуальной способности человека было продумано и разработано эпохой Просвещения и отношение к которому до сих пор остается неоднозначным. Дело в том, что анализ этого понятия связан с особым пониманием индивидуальности, точнее – индивидуальной человеческой ответственности и неожиданно приводит к нескольким парадоксам.

Парадокс первый. Здравый смысл, как он был впервые продуман французскими просветителями и отрефлектирован немецкими мыслителями (прежде всего Иммануилом Кантом), этот здравый смысл кажется каким-то незаконным приемышем, бескрылым служкой в кругу высоких феноменов интеллекта Нового времени: теоретического разума, способности суждения, практического разума, рассудка, способности воображения в их сложных антиномических отношениях друг к другу. Услышав слова «здравый смысл», так и хочется добавить: «Всего лишь здравый смысл! Пошлый опыт! Ум глупцов!» Такой подход к здравому смыслу особенно характерен для русской философской и культурологической традиции: здравый смысл оказывается здесь синонимом обывательского, ограниченного, мещанского ума, противопоставленного всем высоким взлетам человеческого духа и творчества.

И все же, несмотря на это, все высшие достижения разума Нового времени остались бы расплывчатыми и туманными, если не учесть те заслуги здравого смысла, которые были достигнуты французским Просвещением.

Что же скрывается за здоровым смыслом? Если исходить из самых общих интуитивных представлений, то здоровый смысл предстает как способность каждого человека самостоятельно решать вопросы и преодолевать трудности своей повседневной жизни, исходя из собственных интересов, но при этом учитывая интересы и других и действуя таким образом, чтобы жизнь протекала нормально и чтобы не возникали конфликты, способные потрясти ее основания.

Человек, обладающий здоровым смыслом, спокойно налаживает свой быт, оптимально организует работу, находит наилучший выход из возникающих на жизненном пути тупиков. Да, действительно, здоровый смысл не устремляется к вершинам духа, не обеспечивает развития творческих потенций, не толкает на героические подвиги, но без него невозможна никакая нормальная повседневная жизнь. Отсутствие здорового смысла оборачивается полной неприспособленностью к житейским ситуациям, ведет к непрерывным коллизиям и даже катастрофам. Опора не на чужое мнение, не на какие-либо, пусть самые высокие и уважаемые авторитеты, а на свой ум; опора не на предрассудки, а на свой собственный рассудок, – таковы важные черты здорового смысла.

Оказывается, что здоровый смысл – это особая способность рассудка, а именно умение самостоятельно рассуждать о предметах и событиях повседневной жизни, умение, которое соотносится с более широкой способностью разума судить обо всех явлениях и объектах бесконечной действительности. Можно, конечно, пренебрежительно относиться к рассудку, унижая и ошельмовывая его и апеллируя к возвышенным сферам разума, но ведь и нравственные поступки, и теоретические искания, и эстетическая деятельность вплетены в обыденную жизнь человека, так что в определенных ее точках рассудок пересекается с разумом. По правде говоря, один не существует без

другого не только в сфере познания, но и в сфере повседневной жизни, и если рассудок «бескрыл» по сравнению с разумом, то разум «беспочвен» по сравнению с рассудком. Не будучи соотнесен с ним, разум превращается во всеобщий, могущественный, но анонимный Мировой Дух, поглощающий разумную силу отдельного индивида. Индивидуальный ум каждого отдельного человека, ответственного за свои поступки и вообще за свою жизнь, – таковы важнейшие характеристики здорового смысла. Именно они были разработаны и глубоко поняты французскими просветителями XVIII в.

Казалось бы, трудно сравнивать спокойную и размеренную мысль Гольбаха или Гельвеция с полетом философской мысли Канта или Гегеля, но, однако, внимательно присмотревшись, убеждаешься в том, что все труднейшие антиномии разума, все его глубинные противоречия, связанные с ответственностью субъекта Нового времени, мужественно обнажены именно во французском Просвещении и именно теми мыслителями, о которых пойдет речь в этой книге, – Гольбахом, Гельвецием и Руссо. В этом смысле французская просветительская мысль предстает не как вне- или до-философские, чисто социологические рассуждения, а как философским образом осмысленная особая *культура мышления и поведения* человека XVIII в., без которой он лишается своих корней и оснований.

В таком толковании Просвещения, а именно в том, что оно не исчерпывается только идеей просветительства, т. е. идеей знания, но что исключительно важной для него является и другая идея – идея здорового смысла, у автора книги есть, по меньшей мере, один, но зато очень серьезный сторонник: Иммануил Кант, считавший себя наследником Просвещения и в то же время обдумавший особенности его мышления с иной стороны – со стороны немецкой классической философии. В небольшой работе «Ответ на вопрос:

что такое Просвещение?» (1784) Кант определяет Просвещение как состояние совершеннолетия человечества, а последнее – как умение пользоваться своим *собственным* (это слово Кант подчеркивает) рассудком (именно этот термин он употребляет) без руководства со стороны кого-либо другого. Кант поясняет: тот, кто не желает опираться на свой ум, по сути дела, несовершеннолетний, за него мыслят и решают другие. Конечно, очень удобно переложить свою ответственность на другого: например, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, или врач, предписывающий какой-то образ жизни, то мне нечего и утруждать себя. И все же, если я отказываюсь от собственного мнения и решения, от собственного суждения, то тем самым я низвожу себя, говорит Кант, до уровня домашнего скота, ибо привилегия и даже обязанность человека состоит как раз в способности *пользоваться собственным умом*, причем пользоваться *публично* (не наедине с собой, не втайне, а объявляя всем, что ты на это способен). У каждого хватает для этого ума, не хватает обычно лишь решимости и мужества. Именно поэтому Кант считает истинным девизом Просвещения призыв «иметь мужество пользоваться собственным умом».

Заметим здесь, кстати, что свобода публично пользоваться своим рассудком и есть та собственно человеческая свобода, которая, по сути дела, лежит в основе демократии. В связи с этим Кант, как нам кажется, совершенно правильно говорит не о гласности и даже не о свободе слова, ибо они суть *разрешенные* кем-то свободы, а о свободе опираться на собственный рассудок, так как это свобода, *присущая* самому человеку. «Но вот я слышу голоса со всех сторон, – пишет Кант, – не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное

лицо: не рассуждайте, а верьте!.. Здесь всюду ограничена свобода»¹.

Но и сегодня, как 200 лет назад, раздаются недоумевающие голоса: «Да что это значит – публично пользоваться своим умом?! Да если каждый будет публично высказывать свое мнение, то начнется анархия, порожденная безудержной говорильней. Никто не сможет отыскать твердый фундамент жизни; следовательно, наступит конец общественному порядку».

Но, оказывается, Кант предусмотрел и это: он убежден в том, что каждый на своем месте должен хорошо исполнять порученную ему работу и в этот момент не рассуждать. Однако это не исключает, а, напротив, предполагает то, что в другое время любой знающий специалист просто-таки обязан высказать перед «читающей публикой» свое собственное мнение об этой работе с целью ее исправления и улучшения. Было бы, например, нелепым считать, что офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, уместовать относительно целесообразности и полезности этого приказа. Он обязан подчиниться. Но ему как специалисту (Кант говорит: как ученому) нельзя запретить делать замечания об ошибках в воинской службе и излагать это своей публике (т. е. военным людям) для обсуждения. Так обстоит, по Канту, дело даже со священнослужителем, ибо и он имеет право высказать после проповеди и службы, ведущихся в согласии с церковным канонам (так как только с этим условием его и поставили руководить приходом), «свои тщательно продуманные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о наилучшем устройстве религиозных и церковных дел».

¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 29.

Итак, свобода мыслить самостоятельно, публично использовать это свое право, чтобы принимать собственные решения и действовать ответственно, является, по мнению одного из выдающихся представителей человеческой мысли, девизом Просвещения.

В другой работе – «Критике способности суждения» – Кант характеризует Просвещение со стороны трех максим, согласно которым просвещенный человек должен: 1) иметь собственное мнение, 2) мысленно ставить себя на место другого, 3) всегда мыслить в согласии с самим собой. Первая – это максима свободного от предрассудков, вторая – широкого и третья – последовательного образа мыслей.

Итак, Кант считает, что век Просвещения культивирует разумную способность суждения: она не совпадает ни с теоретической, ни с практической разумной способностью, ни даже с эстетической способностью суждения, а представляет собой более широкую общечеловеческую способность рассуждать обо всех реалиях бесконечной действительности. Тогда же, когда способность суждения «проецируется» на область повседневной жизни, тогда и действует здравый смысл.

Французские (и не только французские, но и немецкие, и американские) просветители прекрасно осознавали данную особенность мышления своей эпохи; этим понятием оперируют Вольтер и Руссо, Гольбах и Гельвеций; П. Гольбах и Т. Пейн даже пишут работы под таким названием. Теперь мы сталкиваемся со *вторым парадоксом*,

Безусловно, индивидуальная ответственность человека и его, говоря словами Пушкина, тайная свобода достигаются только там, где переосмысливаются основания своего существования (и в искусстве, и в философии, и в религиозных исканиях, и в подвигах нравственности); ответственность и свобода субъекта Нового времени претворяются в жизнь в творческих произведениях, как бы проецирую-

щих из себя образ автора, как бы создающих его вторично. И, однако, вне сугубо личной ответственности за выполнение своих решений в каждодневной действительности, вне чувства собственного достоинства и личной чести субъект Нового времени сформироваться не может, а все это – «модусы» здравого смысла. Здравый смысл обнаруживает себя как своеобразный орган человеческого интеллекта, переводящий всеобщие определения духа в некий узкий и прочный круг личного в выборах решения и личной ответственности за *этот* поступок, за *этот* день, за *это* содержание своего поведения.

Надо сказать, что независимость, свобода, ответственность таят в себе большую опасность. Опасность связана, прежде всего, с тем, что принятое решение может оказаться ошибочным. Насколько надежнее и спокойнее в этом плане было бы исходить из установившихся традиций, из приобретших силу привычки обычаев, из рекомендаций разных авторитетных источников; ведь опора на собственный ум таит угрозу ошибок и риска, – но она же рождает самостоятельность. Фактически понятие здравого смысла тождественно понятию автономной личности, которая формируется, начиная с XVII в., и постепенно становится основой демократического общества.

Здесь, однако, возникает другая опасность, вытекающая из автономии личности: появляется угроза анархии и хаоса, а значит угроза той самой демократии, в качестве опоры которой как будто и была выдвинута автономная личность с присущим ей здравым смыслом. Такая угроза действительно существует: полагаясь на себя, преследуя свои собственные интересы, каждый человек как будто совершенно игнорирует других и, более того, на каждом шагу рискует вступить с ними в конфликт. И тем не менее тот самый здравый смысл, который, казалось бы, побуждает каждого стремиться к собственной выгоде, заставляет его считаться

и с интересами других и искать с ними компромисса. В собственном смысле слова демократия и есть система компромиссов; это не власть большинства (или даже всего народа), а реальность компромиссов между различными группами, слоями, партиями, индивидами. В подобных компромиссах (или, как сказали бы сейчас, консенсусах) утверждается не что иное, как партнерство, способствующее укреплению социального равенства. Иными словами, компромисс по сути дела есть выражение обоюдного (всестороннего) уважения и признания прав других автономных личностей.

Необходимость руководствоваться не только своими желаниями – это тот самый разумный эгоизм, который вырастает благодаря здравому смыслу и который вместе с ним долгое время был мишенью презрительных насмешек с разных сторон, прежде всего с марксистской, вследствие чего кажется целесообразным вернуться к этим понятиям, сформулированным во французской просветительской философии. Конечно, речь идет вовсе не о том, чтобы возродить некоторые «общие места» рассуждений Гольбаха или Гельвеция; речь о том, что на понятие здравого смысла проецируются сегодня проблемы возникшего в конце XX в. кризиса всего прежнего типа рациональности. Сейчас, когда стала совершенно очевидной беспочвенность всеобщих притязаний науки, и им все с большей настойчивостью противопоставляются различные мистические и иррационалистические устремления, стало очевидным и другое: последним бастионом разума, как это ни странно, оказывается именно здравый смысл. Надеюсь, главным образом, на свою способность разрешать трудности, непрестанно возникающие на жизненном пути, здравомыслящий человек с усмешкой оставляет в стороне ухищрения хиромантов и астрологов. Что бы там ему ни предрекали и чем

бы ни пугали, он строит жизнь, рассчитывая на собственные силы и на собственный ум, на здравый смысл.

После краха фашизма, крушения сталинизма, гибели мощных идеологических систем XX в. выяснилось, что их основным противником, сумевшим выстоять все бури и противостоять всем соблазнам расизма, национализма, коммунизма и т. п., был как раз здравый смысл. Сегодня уже не будет откровением сказать: там, где обнаруживается нищета могущества, обнаруживается и могущество твердого, надежного, спокойного здравого смысла.

Это именно тот индивидуальный ум, защита которого не позволила французским просветителям, несмотря на всю их приверженность всеобщему научному разуму, превратить историю в шествие Мирового Разума, – ведь он всегда сопоставлялся с индивидуальным решением, индивидуальным мнением, индивидуальной жизнью.

Повторимся: мы вовсе не собираемся строить свои теоретические размышления по модели просветительских представлений о человеке, обществе, истории – у нас сейчас другие представления и другие пути; однако назревающий в конце XX в. переход к новому типу разума, также совершающийся в тайниках индивидуальной свободы, индивидуальной ответственности, индивидуального общения, диалога частных лиц, заставляет нас заново продумать возможности (и границы) здравого смысла. Вот почему обращение к философии французского Просвещения XVIII в., более узко – к философии здравого смысла, имеет не только историко-философское, но и актуальное значение.

Осталось лишь сказать несколько слов о том, почему выбор пал на три фигуры в исторической пьесе «Подвиг здравого смысла», на трех выбранных нами персонажей. Не случайно были выбраны не Вольтер и не Дидро; наш выбор остановился на Гольбахе, Гельвеции и Руссо прежде

всего потому, что эти три фигуры наиболее репрезентативны для нашего сюжета.

Поль Гольбах одним из первых четко и ясно определил здравый смысл. В его понимании здравый смысл полностью совпадает со способностью суждения и толкуется как умение человека самостоятельно ориентироваться во всех происшествиях своей жизни. Здравомыслящий человек отказывается от веры в чудеса, от надежд на тайны загробной жизни; он не уповает на авторитеты, а рассчитывает исключительно на себя. Для этого у каждого есть основания: ведь природа наделила его не только телом, но и «естественным светом разума», пользуясь которым, человек и обустроивает свою жизнь. Обоснованию этого посвящены все сочинения Гольбаха, в том числе небольшая по объему работа «Здравый смысл».

Конечно, признается Гольбах, на протяжении долгих лет жизни человек неоднократно сталкивается и с трудностями, и с противоречиями, — и тут здравый смысл должен проявить себя в способности избегать конфликтов и в каждом случае находить подходящий компромисс. Здесь человеку помогает научное знание — надо только освободить результаты научных исследований от умозрительных спекуляций, и тогда наука заговорит с каждым на понятном всем языке здравого смысла. Из эзотерических, наполовину таинственных сведений, доступных лишь посвященным, наука превратится тогда в систему понятных всем фактов. Выполнению этой задачи педантичный барон посвящает свое главное произведение — «Систему природы». Фактически усилия Гольбаха готовят новые социальные отношения, опорой которых и станет выведенный им на сцену «герой» — здравый смысл.

Знакомство со взглядами Гельвеция, в основе которых лежит частный интерес, личная выгода, не оставляет никаких сомнений в том, что для Гельвеция здравый смысл —

это отношение к жизни такого субъекта, каким является субъект собственности. Только тот, кому есть, что терять, и кто заинтересован в приумножении принадлежащего ему богатства, не может полагаться ни на кого, кроме себя. Ведь он лучше других знает, что ему нужно; он стремится избежать значительных потерь, а потому наверняка отыщет самый надежный ход в любой ситуации. Согласно Гельвецию, стремление к материальному благосостоянию и связанным с ним удовольствием — совершенно нормальное желание каждого человека как природного существа. Пусть тот, у кого отсутствует здравый смысл, думает, что человек появляется на свет исключительно для нравственных подвигов и поэтому должен приносить себя в жертву. Это противно человеческой природе, потому что обычный, нормальный человек, рожденный телесным существом, совершенно естественно стремится к удовлетворению материальных потребностей. Так уж устроена обычная жизнь, и как раз для размеренного ее течения требуется здравый смысл.

В свое время теория Гельвеция была встречена в штыки не только его врагами, но и многими друзьями, и, однако, те ориентиры, которыми он снабдил индивида, полностью соответствовали новому направлению в развитии хозяйства, заново складывающимся утилитарным отношениям в материальной сфере и в целом — духу новой эпохи. Его вклад в фонд Просвещения также достаточно весом.

Рассуждения Руссо на первый взгляд кажутся бесконечно далекими от слишком приземленных установок здравого смысла; в его сочинениях как будто можно найти все, кроме здравого смысла. В них есть и сентиментальное отношение к природе, и пафос общественного договора, и новые принципы теории воспитания, — только не здравый смысл. И все же одной из главных задач для Руссо стала задача обоснования независимости частной жизни. Усло-

вием осуществления этого служил общественный договор. Проблему, с которой столкнулся Руссо, можно сформулировать так: как должно быть устроено общество, чтобы индивидуальные правила здравого смысла могли стать всеобщими нормами общественных отношений и общественного поведения? Этот своеобразный «категорический императив» здравого смысла, указывающий на потребность в общественном договоре, и явился вкладом Руссо в разработку философии здравого смысла.

Итак, во многом благодаря усилиям этих трех выдающихся личностей стало возможным то, что мы называли «подвигом здравого смысла»: делая как будто бы незаметное дело – создавая индивида, способного опираться на себя и решать свои житейские проблемы, – они исподволь превращали «обывателя» в автономного субъекта, в участника общественного договора и члена гражданского общества. Благодаря тому что просветители культивировали такую способность, как здравый смысл, они способствовали устранению всякого авторитарного мышления и возникновению совершенно иных, чем прежде, социальных отношений. Ответственные решения независимых индивидов легли в основу демократического общества, в свою очередь формирующего независимых его членов. Все это означает, что именно просветители, в том числе и французские, дали цивилизации – на все века вперед – идею суверенной личности.

Глава I.

ПОЛЬ ГОЛЬБАХ: ПАФОС НАУКИ И СПОКОЙСТВИЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА

Если бы нужно было в нескольких словах охарактеризовать личный вклад Поля Гольбаха в новую философию и его место в когорте французских просветителей, то надо было бы сказать, что он стал систематизатором взглядов французского Просвещения в целом, наиболее видным представителем материализма, одного из самых влиятельных в то время течений внутри Просвещения, и могучим защитником теории здравого смысла.

Создать целостную систему взглядов, которая охватила бы учение о природе и ее законах, о человеке и его отношениях, о нравственности, политике и т. д., – такую цель поставил перед собой этот образованнейший человек своего времени и выполнил ее, если исходить из того, что система была создана им на материалистической основе ньютоновского механистического естествознания.

При этом существенно, что «Система природы» – главное сочинение Гольбаха – имеет значение не только как философское обобщение научных достижений, но и как вполне определенная социальная программа переделки общества в свете нового идеала человека, соотнесенного с представлениями о здравом смысле. «Когда исследователь пытается трезво разобраться в воззрениях людей, его, прежде всего, поражает, – пишет Гольбах, – что даже те воззрения, которые кажутся людям наиболее важными, не соотнобразуются со здравым смыслом, то есть не построены по тому способу суждения, который простейшим путем ведет

к познанию простейших истин, позволяет отвергнуть наиболее вопиющие нелепости и выявить явные противоречия»¹. Гольбах высказывает в связи с этим свое кредо совершенно ясно: «Не достаточно ли простого здравого смысла, чтобы понять, по крайней мере, насколько безумно и нелепо ненавидеть и мучить друг друга из-за воззрений, никому не понятных?»²

Здесь надо обратить внимание на два важных момента, возникающих в связи с понятием здравого смысла. Во-первых, здравый смысл по отношению к французской просветительской философии означает нечто совершенно иное, чем по отношению к шотландской философии «здравого смысла» (представителями которой были философы XVIII в. Т. Рид, Д. Бетти и другие). Не вдаваясь глубоко в различия, существующие между этими течениями, мы хотели бы только сказать, что в то время как для шотландцев «здравый смысл» был тесно связан с верой и имел в основании некую интуитивную истину, для французов здравый смысл – синоним нормального человеческого разума, понимаемого как продукт природы, т. е. как «естественный свет разума», противостоящий интуиции и вере.

Во-вторых, предпосылкой установки на здравый смысл во французской просветительской философии является особая концепция человека как природного существа. Формирование подобной позиции было делом весьма непростым. Это был своего рода культурный подвиг философов-просветителей XVIII в., порывающих с прежними средневековыми религиозными традициями иерархических оценок личности и ориентирующихся на субъекта, опирающегося на собственный ум. Дело касалось, с одной сто-

роны, здравого подхода к житейским делам; с другой стороны, речь шла о более широкой разумной способности – о способности *каждого* человека судить о произведениях искусства, о научных открытиях, о врачебных изобретениях и т. п. Подобные претензии были совсем не свойственны, например, средневековым людям, каждый из которых знал свое строго определенное место в социальной иерархии и судил только о том, что ему полагалось знать и уметь.

Деятельность Гольбаха была включена в контекст общего исторического движения этой эпохи – в борьбу с абсолютистским режимом, со всеми старыми порядками и прежним мировоззрением; при этом он опирался на материалистическое понимание природы, представленное внутри механистического естествознания. Чтобы основательно разобраться в его достижениях, нужно было получить первоклассное образование; такое образование дал ему Лейденский университет.

§ 1. Годы учения. Лейден

О детстве Поля Анри Гольбаха сохранились скудные сведения. Известно лишь, что родился он 8 декабря 1723 г. в Гейдельгейме (в Пфальце) в семье мелкого торговца Иоганна Дитриха. Будучи немцем по происхождению, мальчик воспитывался во Франции, в семье дяди со стороны матери. От него он унаследовал фамилию Гольбаха вместе с баронским титулом, а также значительным состоянием – около 60 тысяч ливров в год (по тем временам деньги немалые), что дало ему возможность провести несколько безбедных лет за изучением «живых» и «мертвых» языков (кроме французского и немецкого, Гольбах хорошо знал английский и итальянский, а также латынь, древнегреческий и древнееврейский) и естественных наук. После

¹ Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956. С. 245.

² Там же. С. 250.

*Поль Анри Гольбах*

первых лет домашнего воспитания юноша поступает в Лейденский университет. Сам выбор места обучения говорил о многом: Гольбах выбрал не католическую Сорбонну, бывшую духовным оплотом аристократическо-феодального режима Франции, — он направился в один из свободных интеллектуальных центров Европы, в крупнейший университет Голландии, республиканско-демократические завоевания которой отразились и на ее системе образования.

Голландия в то время была в числе передовых европейских стран примером непримиримой борьбы с феодальными порядками и католической Церковью. Освободившись в XVI в. от испанского владычества, Нидерланды быстро продвинулись по пути капиталистического развития. Уже к середине XVI в. Нидерланды были наиболее густо заселенной страной Европы, на сравнительно небольшой территории которой насчитывалось свыше 300 городов и 6500 деревень. Вместе с новым способом производства в жизнь входят буржуазные порядки, которые характеризуются распространением идей демократического правления и национальной независимости. Недаром именно в Голландии формируется юридическое учение видного правоведа Гуго Гроция. На демократической почве расцветают наука, искусство, широкое развитие получает книгопечатание; отсюда во Францию и в другие европейские страны ввозится запрещенная там политическая литература.

Республиканская форма правления привлекает в Голландию представителей разных вероисповеданий и национальностей, различных взглядов и движений. Здесь мирно уживаются гугеноты, кальвинисты и евреи, здесь ищут убежища изгнанный инквизицией из Португалии атеист Уриэль д'Акоста и чешский мыслитель Ян Амос Коменский. На свободной голландской почве расцветает культура, развивается голландская живопись, давшая миру таких великих мастеров, как Ф. Гальс, Я. Вермеер, Якоб ван Рейсдаль, Рембрандт ван Рейн и др. В пейзажах, натюрмортах, портретах, в жанровых сценах на первый план выступают природа, ее жизнь, ее радости, и человек уже понимается голландскими живописцами как всецело природное существо.

В новой науке природа в заново осмысленной форме также выдвигается на передний план. То же наблюдается и в философии — великий Спиноза, прославивший Голлан-

дию, пожалуй, не меньше, чем Рембрандт, провозглашает принцип самодвижения природы: природа есть причина самой себя (*causa sui*), и только в контексте самодвижения следует, полагает великий мыслитель, объяснять все природные явления. Если и можно говорить о Боге, то он есть не что иное, как природа. Такой существенный поворот в мировоззрении отражает изменения, происшедшие в Европе в Новое время.

В связи с этим в преподавании акцент делается, в первую очередь, на естествознании; важную роль сыграл здесь Лейденский университет.

Университет был основан в 1575 г. в честь снятия осады кровавого герцога Альбы. После того как лейденцы отбили несколько яростных приступов испанцев, удержав город в своих руках, голландское правительство предложило им в качестве награды на выбор: либо освободить Лейден на несколько лет от обременительных налогов, либо основать университет. И, несмотря на то что город был сильно разрушен, что в нем свирепствовали нужда и болезни, лейденцы предпочли вместо денег получить в подарок университет. Дух независимости с самого начала пронизывает жизнь университета так же, как жизнь всего города. Описание современников свидетельствуют о красоте Лейдена: «Широкие, длинные, весьма опрятные улицы пересекаются очень красивыми каналами. В университете преподается все, что было известно Афинам и Риму»¹.

К середине XVII в. Лейденский университет славится по всей Европе: здесь преподает математик и ориенталист Голиус, с которым был дружен и в доме которого бывал Рене Декарт. Профессором естественной истории стал ботаник К. Клузий, описавший растительный мир Европы

и Индии. Здесь учился и работал знаменитый Бургава, пытавшийся синтезировать химию, биологию, медицину (кстати, он первым применил термометр и лупу); Лейденский университет окончил выдающийся зоолог Я. Сваммердам, математики Х. Гюйгенс (первый президент созданной в 60-е годы XVIII в. Французской академии наук), Схоутен и др.

Дух живого общения, дружеских научных бесед господствовал в Лейденском университете, где обучались студенты не только из Голландии, но и из Бельгии, Франции, Англии, Швейцарии, Германии, Чехии, Польши, Дании. В полном смысле слова, это был международный центр, концентрировавший усилия ученых из многих стран, – таким и застал его Поль Гольбах, приехавший сюда в 1746 г. В университете он завязывает многочисленные интернациональные связи и начинает свой путь «энциклопедиста», т. е. человека, облагающего широкими познаниями и незаурядным умом. Слушая лекции крупнейших ученых того времени – Рене Реомюра (открывшего, в частности, явление регенерации у ракообразных), Альбрехта Галлера (одного из знаменитых представителей модного в тот период витализма), Питера ван Мушенбрука, Гольбах проявляет огромный интерес к наукам о живой природе; однако в большей мере его интересует все же неживая природа – химия, минералогия, геология.

По-видимому, в годы учения складываются материалистические убеждения юноши, и бесспорно, что на их формирование оказал сильное влияние вынужденный бежать из Франции по обвинению в неверии и обосновавшийся на некоторое время в Лейдене французский врач и философ Ламетри.

Фундамент знания заложен именно здесь, в Лейдене, и вернувшись в Париж в 1749 г., Гольбах начинает самостоятельную жизнь ученого и философа.

¹ Франкфурт У. И., Франк А. М. Христиан Гюйгенс. М., 1962. С. 31.

§ 2. Салон Гольбаха и его роль в жизни французского общества

С 1749 г. Гольбах активно включается в интеллектуальную жизнь французской столицы, в атмосфере которой уже слышались предреволюционные раскаты грома. Это был период, когда в отношениях между людьми впервые за последние несколько веков вместо установок на привилегированное положение по праву рождения начали приобретать значение оценки по личным достоинствам. Каждый человек оценивается теперь не по тому месту, которое он занимает в системе социальной иерархии, не по своему богатству, а по тому, что он лично собой представляет. Если прежде духовенство и дворянство для оправдания социального неравенства апеллировали к Творцу как устроителю таких земных отношений, при которых одни были одарены «голубой кровью», «белой костью» и почестями, а другие – «черной костью» и обременены тяжелыми обязанностями, то третье сословие апеллирует уже не к Богу, а к природе, дарующей всем людям, как считают его идеологи, равные права и обязанности. Теперь представления о двоякой природе человека (телесной, т. е. греховной, и божественной, т. е. нетленной) отвергаются: человек провозглашается существом единой природы; утверждается, что «от природы» все люди обладают одинаковым телесным устройством и имеют примерно одинаковые потребности, поэтому они должны быть признаны равными также и в правах.

Вследствие изменения социальной ориентации меняется вся шкала ценностей: наиболее влиятельными в обществе постепенно становятся не родовитые, а одаренные люди, за которыми стоят не богатство и знатность, а ум и способности, – сын нотариуса Вольтер, сын стекольщика д'Алам-

бер, сын ножовщика Дидро. Невзирая на незнатность происхождения, их приглашают в общество, к их мнению прислушиваются, их слова повторяют, и вскоре они становятся властителями дум всех людей, убежденных в необходимости глубоких общественных перемен, и особенно представителей молодого поколения.

Нельзя не остановиться здесь на той роли, которую сыграли немногочисленные вначале кружки интеллектуалов, собирающиеся в различных салонах Парижа.

Как получилось, что небольшие и не обладавшие никаким социальным статусом салоны превратились чуть ли не в центры нового мировоззрения? Как произошло, что люди, подобные Руссо или Дидро, не имевшие, в сущности, никакого общественного положения и не занимавшие никаких государственных постов, стали признанными духовными лидерами таких центров? Разгадку следует искать в деятельности новых для того времени неформальных объединений (как сказали бы сейчас, «малых групп», «неформалов»), к числу которых нужно отнести и парижские салоны. Дело в том, что прежнее мировоззрение концентрировалось внутри официальных общественных структур; в данном случае это были Церковь, монастыри, университеты, слишком тесно связанные с прежней идеологией, государственной политикой и государственными учреждениями, чтобы здесь могли сложиться новые идеи. Должны были появиться совершенно иные, свободные от всякой духовной и материальной зависимости от государства, следовательно, не оформившиеся еще организационно содружества близких по духу людей, которые смогли бы вырабатывать и развернуть систему новых, антифеодальных и антииерархических ценностей. Первоначальная неформальность духовных связей – один из важных общих признаков новых воззрений (все равно, идет ли речь о литера-

турных, исторических, философских или научных взглядах). Подобно тому как первые научные кружки (*La République des Lettres* – «Республика ученых», названная Р. Бойлем также «невидимым колледжем»), возникшие в 60-е гг. XVII в. в Англии, Германии, Франции, дали начало новой антисхоластической науке, оформившейся затем в виде академий наук, так и неформальные интеллектуальные сообщества – французские салоны, а затем «Энциклопедия» – сконцентрировали в себе новые просветительские воззрения.

Парадокс заключается в том, что побеги нового мышления прорастают из совершенно гнилой, казалось бы, почвы старого социума – из общения в светских салонах. Что имеется в виду?

Начиная с XVI в. в Париже и в других крупных городах Франции возникает множество придворных и светских салонов, тяга к которым во многом объясняется живостью и общительностью французского характера. И. Тэн, например, пишет в связи с этим о том, что французы не подвержены ни застенчивости, ни робости, ни сильным страстям; им не надо делать над собой никаких усилий, чтобы поддержать легкую беседу, они включаются в разговор легко и свободно и получают от него огромное удовольствие.

В салоны вхожи очень разные люди; большинство стремится обсудить светские новости, посплетничать, весело провести время, приблизиться к сильным мира сего; новая песенка, остроты, анекдоты составляют у них главное содержание бесед.

Небольшая часть посетителей – и среди них такие знаменитости, как фрондер Шаррон, полководец Конти, позже политик Шамфор, министр д'Аржансон и другие – создают в салонах оппозиционную атмосферу, влияют на правительственную политику, во многом определяют общественное мнение.

И, наконец, салоны посещают и выдающиеся личности: Декарт рассказывает здесь о двух субстанциях Универсума – протяженной материи и непротяженном мышлении; Мольер читает свои комедии; Монтескье излагает содержание духа законов и т. д.

Конечно, такие умы редки, и в целом салонное общение нацелено на легкое времяпрепровождение; ведь главное правило салонов – уметь прилично себя вести. Какие бы несчастья ни случились, какие бы неприятности ни произошли, неприличным считалось даже упоминать о них; требовалось не показывать вида, быть всегда веселым, непринужденным, галантным и остроумным, любезным и приятным для окружающих.

В XVI–XVII вв. подобные требования в значительной мере диктовались определенными историческими обстоятельствами – становлением французской нации, одним из оплотов которой было дворянство. Идеал поведения дворян – быть «сильными личностями», ибо они должны защищать государство, ставить государственную службу выше личных интересов; они должны были, следовательно, уметь владеть собой.

К середине XVIII в. ситуация сильно меняется: дворянство сходит с исторической сцены, перестает быть опорой трона и «мечом» нации. В провинции дворяне разоряются и хиреют; в крупных же городах и столице они вырождаются в придворных прихлебателей или в салонных завсегдатаев, захваченных лишь тягой к удовольствиям. Требование быть сильной личностью, уметь владеть собой перерождается в правило уметь вести себя; весь стиль общения в салонах подчиняется теперь как будто только одной этой цели. Даже к ненавистному врагу обращаются здесь с изысканной любезностью; даже с самой неприятной дамой разговаривают здесь, как с королевой; кажется, что хоро-

шие манеры подменили собой хорошие мысли, что форма общения совершенно поглотила его содержание, ибо неважно, о чем говорить, лишь бы говорить красноречиво, шутливо, иронично, остроумно. Игра в жизнь как будто стала в салонах самой жизнью.

И все же дело обстоит не так однозначно, и в салонных гостиных подспудно совершаются глубокие перемены. Во-первых, совершенствуется сама форма общения, что совсем немаловажно; в тайниках «малых» групп созревает новый тип личности. Во-вторых, это осуществляется во многом благодаря «замыканию на себя» различных человеческих способностей. Казалось бы, красноречие ради красноречия или остроумие ради остроумия – бессмысленные занятия, но на самом деле такой «интерес без интереса», говоря словами И. Канта, некая «игра» способностей – условие совершенствования ума, силы суждения, здравого смысла. В-третьих, шутка, остроумие, смех помогают человеку без горечи и страха расстаться со своим прошлым. Как, например, посягнуть на религию, если она еще оплот государственного порядка? Как замахнуться на священную особу короля, если без нее трудно представить себе жизнь нации? Всерьез отбросить их пока страшно, но «подшутить» над Богом или королем – вполне возможно. Шутка, ирония, насмешка – это, вроде бы, дело несерьезное, безопасное, это только игра. Однако такая игра – подготовка будущих нешуточных битв. И постепенно салоны из мест легкого и приятного препровождения времени превращаются в серьезные собрания, где постепенно складывается новый идеал человека, новые представления о человеческой личности и создающем ей подходящие условия жизни «просвещенном» обществе.

В салонах начинают вестись беседы о природной сущности человека и просвещенном государстве, готовятся

оппозиционные выступления в парламенте, звучат политические памфлеты. По свидетельству одного американского посланника в Париже, вплоть до 1789 г. «смелые речи, которые собираются произнести в Национальном собрании, прочитываются предварительно на вечере в присутствии дам в каком-нибудь салоне»¹. Многие дамы, кстати, были так же хорошо образованны, как и кавалеры; маркиза дю Шатле, подруга Вольтера, например, впервые перевела на французский язык достаточно сложную даже для специалиста работу И. Ньютона «Математические начала натуральной философии»; мадемуазель Леспинас, в салоне которой можно было встретить Дидро, д'Аламбера и других энциклопедистов, вела с посещавшими ее знаменитыми естествоиспытателями почти профессиональные разговоры; аббат Бартеlemi обосновывал существование Бога и бессмертие души в салоне герцогини де Шуазель, а Руссо с жаром защищал свои республиканские принципы в салонах мадам д'Эпин и мадам Жоффрен.

Благодаря присутствию в салонах блестящих сатирических умов и ярких литературных дарований, отсюда выходят памфлеты, общественные обвинения, шутливые исповеди, куплеты, распространение которых (в том числе и путем расклеивания на стенах парижских зданий) способствует выработке скептического отношения к знати, к духовенству, к самому королю. Так, когда один из епископов отрекся от сана и принял обет, направив королю отречение, насмешники спародировали его, воспользовавшись именем одной из актрис, в следующем духе: «Объявление

¹ Цит. по: Тэн И. Происхождение современной Франции. Новый порядок. М., 1907. С. 313.

от девицы ле-Мор к публике, сообщающее о ее убеждениях насчет оперы и о причинах, по которым она ее оставила». Появляется памфлет «По поводу нового парижского молитвенника», в котором высмеиваются епископы, а заодно и некоторые церковные догматы. Общей неприязнью пользуются в это время в Париже иезуиты; число пасквилей в их адрес растет. Даже король получает угрозы из «настенных листков», в которых его предостерегают: «Ты отправляешься в Шуази, почему бы тебе не отправиться в Сен-Дени?» (Имеется в виду королевская усыпальница в монастыре Сен-Дени.) Конечно, имена авторов держались в тайне, но большое их число состояло из посетителей различных салонов.

В салонах, далее, обсуждались сочинения на злободневные темы; например, брошюра Русселя «Богатства государства», за которую он попал в Бастилию; в салонах разбираются также финансовые государственные дела и способы управления государством.

Мы видим, таким образом, как меняется круг посетителей салонов и как сами салоны меняют свой облик. Кроме вельмож, дворян, представителей высшего духовенства, там появляются и вскоре завоевывают господствующее положение представители третьего сословия, а сами салоны, как уже говорилось, обретают роль интеллектуальных и политических очагов назревающих социальных перемен.

Оговоримся: кроме парижских салонов, в это время уже существует французская «Энциклопедия» – настоящий политический центр новой Франции. Она уже представляет собой содружество единомышленников, объединенных общим делом, – подготовкой к будущему штурму всевозможных Бастилий. В кругу энциклопедистов, конечно, нет места светскости, хотя дух бесед и обсуждений – дружеский и свободный; «Энциклопедия» – это совершенно

иная, и по содержанию, и по форме, социальная структура, нежели салоны. И все же она смогла возникнуть во многом благодаря их подготовительной работе. Если «Энциклопедия» вскоре начнет задавать тон политической деятельности прогрессивных членов правительства и их нравственным усилиям, а также развитию общественного сознания в целом, то разговоры в салонах будут слышны как обертоны, усиливающие основное звучание.

Из трех главных групп состояли новые посетители салонов. Первую составляли аристократы и представители высшей бюрократии; среди них были такие выдающиеся деятели, как либерально настроенный министр иностранных дел в правительстве Людовика XV маркиз д'Аржансон, известный экономист и министр финансов Тюрго, крупный правовед и член парламента г. Бордо Монтескье и др. Эта группа признавала необходимость глубоких государственных реформ в юридической и экономической сферах жизни. И хотя в основном ее участники склонялись к тому, чтобы сохранить королевскую власть и даже мощь дворянства, в то же время они пытались доказать плодотворность конституционного ограничения последних по английскому образцу (не забудем, что более ста лет назад в Англии произошла собственная буржуазная революция, которая носила в известном смысле половинчатый характер и завершилась установлением конституционной монархии).

Вторая группа лиц, посещавших салоны, – выходцы из финансовой знати и прогрессивного духовенства: барон Гольбах, откупщик (сборщик налогов) Гельвеций, аббат Морелли, аббат Рейналь. Бывали в салонах и иностранцы – знаменитые англичане Стерн, Юм, Пристли.

Наиболее радикальную группу образовывали выходцы из третьего сословия – Руссо, Дидро, д'Аламбер и многие

другие, среди которых были знаменитые писатели – Мармонтель, Гримм, известные ученые – Бюффон и др.

Если Монтескье в знаменитой книге «Дух законов», оказавшей огромное влияние на правовое мышление почти всех просветителей, придерживался еще компромиссной точки зрения, предлагая сохранить короля и дворянство (хотя и настаивая на передаче законодательной власти народу в лице его выборных лиц, членов нижней палаты парламента), то властитель дум всего третьего сословия Вольтер был куда решительнее. Его действия отличает активная борьба с королевской администрацией, правовыми и судебными органами, а также с оплотом королевской власти и всего прежнего порядка – церковью. Призыв Вольтера «Раздавите гадину!» звучал по всей стране; его выступления на судебных процессах в защиту невинно осужденных по делам веры Ж. Каласа и Ж. ла Барра создали ему огромную популярность и послужили предпосылкой для последующего распространения атеизма как в среде просветителей младшего поколения, так и среди широких масс. Не требуя уничтожения всех феодальных привилегий, Вольтер все же ратует за отмену крепостничества, не отказываясь от религии громит Церковь.

Деятельность Вольтера имела огромное значение для формирования нового сознания; процессы Каласа и других вольтеровских «подзащитных» нанесли старому порядку более жестокие удары, чем могли бы то сделать десятки томов самой тонкой, остроумной и разрушительной теоретической критики. «Защитительные мемуары» Вольтера были уже не словами, а делами.

Барон Поль Гольбах был фигурой незаурядной и достаточно влиятельной в те годы по силе своего воздействия на умы и по привлекательности личных качеств. Вернувшись из Лейдена, он открывает собственный салон (1749) на

улице Сен-Рош, где у него в доме по воскресеньям собирается большое общество писателей и художников, артистов и политических деятелей, а по четвергам – философов. Летом многие из членов гольбаховского кружка гостили в его поместье Гранвале, недалеко от Парижа, где беседы, споры, самостоятельные занятия гостей перемежались прогулками, играми, развлечениями. Достаточно высокий годовой доход Гольбаха давал ему возможность обеспечить приятную жизнь своих друзей летом и многочисленные удовольствия зимой. Жизнерадостный и общительный по натуре, он имел дополнительный источник хорошего настроения в счастливой семейной жизни¹. Жена обожала его и старалась подражать мужу гостеприимством и радушием.

Вот как описывает, например, Дидро, один из ближайших друзей барона, свое времяпрепровождение в Гранвале: «Меня поместили в отдельной комнате, весьма покойной, приветливой и теплой. Здесь в обществе Горация и Гомера, перед портретом моей подруги, я провожу время в чтении, в мечтаниях, в писании и воздыханиях. Это мое занятие с 6 часов до часу дня. В половине второго я одет и спускаюсь в гостиную, где нахожу все общество в сборе. Иногда меня навещает барон. Он великолепно держит себя. Если я занят, он посылает мне рукой приветствие и уходит. Если находит меня праздным, то садится, и мы беседуем...»². В два часа – обед, в три-четыре – прогулка, во время которой «по дороге мы говорим о политике, о химии или о литературе, о вопросах физических или моральных»³. Закат

¹ Правда, первая жена барона Базилия-Женевьевы-Сюзанна умерла после года замужества, и Гольбах (с разрешения римского папы) женился на ее сестре Шарлотте-Сюзанне, с которой прожил счастливо всю жизнь.

² Дидро Д. Сочинения: В 10 т. М., 1937. Т. 8. С. 39–40.

³ Там же. С. 40

солнца гонит всех домой; в семь часов начинается игра в пикет или бильярд, продолжают беседы; наконец все ужинают и в половине двенадцатого идут спать.

Согласимся с тем, что благодаря барону его гости (а Дидро шутил говорил о том, что их здесь – 22 тысячи человек) могли спокойно работать, совершенствовать свои знания и доискиваться до истины в беседах с самыми замечательными людьми своего времени. Размеренный ритм жизни так же, как спокойный нрав барона, способствовал этому.

Друзья и близкие говорят о Гольбахе как об очень спокойном, веселом и добром человеке, старающемся прийти на помощь в беде и облегчить жизнь своим друзьям; и не только им, а многим начинающим художникам, писателям, ученым.

Даже Руссо, всегда подозрительный и не слишком склонный хвалить кого бы то ни было, не мог отказать барону в благородстве чувств, помыслов и поступков, отмечая, в частности, с удивлением тот факт, что атеист Гольбах, безусловно, нравственный человек, – более нравственный, чем иные верующие.

Дидро характеризовал ум Гольбаха как глубокий, энциклопедический и вместе с тем сатирический и едкий: «Наш барон был неподражаемо весел, – сообщает он в одном из писем, – он оригинален в манерах и мыслях. Представьте себе сатира веселого, остроумного, непристойного и нервного среди группы целомудренных, вялых и изнеженных людей. Таким он был среди нас»¹. Конечно, в этом высказывании есть некоторые преувеличения (вряд ли можно отнести к изнеженным людям самого Дидро, так же как вряд ли поведение Гольбаха было таким уж непристой-

¹ Дидро Д. Сочинения: В 10 т. М., 1937. Т. 8. С. 45.

ным), но тем не менее из этой характеристики видно, что ничто человеческое не было Гольбаху чуждо и что едкая подчас ирония, как крупинки перца, придавала остроту его в значительной мере морализирующим речам (как отмечают другие современники). «Энциклопедически образованный, талантливый собеседник и популяризатор, обладающий огромной памятью, импонирующий своими знаниями даже ученым друзьям своим Гримму и Дидро, ненасытный в своей любознательности и погоне за новинками во всех областях общественной жизни, живо на все реагирующий, полный внутренней гармонии, доброты и благожелательства, приветливый и тактичный, веселый и разговорчивый, сердечный и гуманный в своих отношениях к другим, всегда готовый к услугам и жертвам, постоянно морализирующий, но никогда не скучный, простой и скромный, нечестолюбивый и избегающий всяких интриг и зависти, чрезвычайно работоспособный, полный рвения и преданности общественному делу»¹, – такова характеристика, данная Гольбаху одним из исследователей его творчества И. Альтером. И если даже предположить, что многие качества барона в ней утрированы, то, все равно, того, что остается после устранения излишеств, вполне достаточно, чтобы составить объективное представление о Гольбахе как о необычайно талантливом и ярком человеке.

Он смог объединить выдающиеся умы своего времени в одно целое, он сумел спаять их так, что именно из его салона вышел основной круг энциклопедистов; по мнению многих, можно даже утверждать, что кружок интеллектуалов, собиравшихся у Гольбаха, в основе своей был тождествен кружку, объединившемуся вокруг знаменитой Энциклопедии; «энциклопедисты» и есть «гольбахианцы».

¹ Альтер И. М. Философия Гольбаха. М., 1925. С. 73.

Общение столь большого числа замечательных умов способствовало распространению нового учения, развитию энциклопедической учености, а беседы у Гольбаха велись буквально обо всем: если хозяин был больше склонен обсуждать достижения точных наук (поскольку он по праву считался одним из крупных авторитетов в этой области), то гости втягивали его в разговор о самых разных предметах. По свидетельству того же Дидро, Гримм и Леруа спорили о творческой способности и о способности ума к систематизации, и в то время как, по мнению первого, склонность к построению систем есть не что иное, как педантизм, мешающий творчеству, по мнению второго, она необходима именно для творчества. Дидро и Руссо¹, в свою очередь, спорили об атеизме и нравственности, Рейналь вызывал интерес гостей разговорами о мировой экономике, о торговле и великих географических открытиях и т. д.

Но главное было, конечно, не просто в разговорах и спорах. Главным было то, что в спорах вырабатывались основные «точки отсчета» нового воззрения; за фактом шумных сборищ, обедов, прогулок и т. п. у Гольбаха никак нельзя проглядеть того, что в его салоне (как в салоне Гельвеция и в других салонах) шли споры о фундаменте нового мировоззрения², и как раз потому, что он только закладывался, нельзя было не обсуждать крепость и ценность его «краеугольных камней». В спорах рождалась ис-

¹ Правда, надо заметить, что Руссо бывал у Гольбаха очень редко.

² Французский историк Пьер Нэвилл писал о том, что «Поль-Анри-Дитрих Гольбах играл одну из главных ролей во французской философии XVIII в., но эту роль очень трудно точно определить и установить, так как она состояла в формировании коллективных связей десятка выдающихся лиц. У философа был салон, связавший множество блестящих умов в одно сообщество». См.: *Naiville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII-e siècle. P.*, 1967. P. 23.

тина. По какому бы поводу они ни велись, фокусировались они вокруг одной главной проблемы: что такое человек и каким должно быть организованное в соответствии с его природой разумное общество? Отсюда, как из центра круга, расходились в виде лучей-радиусов ответы-вопросы о причинах неправильного устройства прежнего общества, о роли религии, о значении наук и ремесел для прогресса человечества и т. д.

Иными словами, складывался новый идеал человека, соответствовавший изменившимся историческим обстоятельствам; выяснялись специфические черты нового типа личности, опиравшейся на собственные силы и собственный разум, на здравый смысл.

Вызванный к жизни экономическими и политическими сдвигами, новоевропейский субъект, в свою очередь, начинает активно влиять на развитие экономики и политики, перерастая рамки узко классовых отношений, поскольку, как уже говорилось, опора на самого себя, статус суверенной личности — свойства гражданина демократического государства вообще.

Итак, Франция стояла на пороге революции. Поль Гольбах умер в 1789 г., не дожив совсем немного до взятия Бастилии; темы, обсуждавшиеся в его салоне в течение 40 лет, были именно теми, которые волновали всех французов и касались насущных проблем бытия тогдашней французской жизни. В салоне Гольбаха создавалось общественное мнение; по меткому выражению И. Альтера, салон этот стал как бы Генеральными Штатами в миниатюре, и это его «правительственное значение» выразилось, в частности, в следующем парадоксе. Издавая указы о запрещении и изъятии книг Гельвеция, Дидро, Вольтера, посещавшие салон государственные деятели старались заблаговременно предупредить заинтересованных лиц и как-то

помочь им. Так, начальник цензурного управления правительства Людовика XV Мальзерб, собравшись наложить вето на «Энциклопедию», осведомляет Дидро о предстоящем обыске и даже предлагает свои услуги в деле сохранения рукописей; канцлер Мопу, в свою очередь, способствует нелегальному ввозу из Голландии во Францию запрещенных книг и памфлетов Вольтера. Эти случаи были не единичны, но так вел себя, конечно, тот, кто понимал, что без решительных перемен не обойтись, и ждал этих перемен.

Реакционеры же нападали на гольбахианцев со всей яростью обреченных людей. «Доколе будут злоупотреблять нашим терпением! – восклицает генеральный прокурор Франции Сегье, адресуя обвинения просветителям, прежде всего Дидро и Гольбаху, а также членам его салона. – Не должны ли мы обратиться с теми же словами к современным писателям при виде того наступательного союза, который заключили почти все наши литераторы против религии и правительства? Ибо это ни для кого не тайна: преступная лига сама выдала свои намерения. Она ставит себе целью разрушить гармонию между различными сословиями государства, в основе которого всегда лежала тесная связь между церковью и политическим строем... Среди нас возникла дерзновенная и нечестивая секта. Она украсила свое лжеучение именем философии... Ее члены объявили себя просветителями рода человеческого. Свобода мыслить – вот боевой клич, которым они оглашают весь земной шар... Они стремятся уничтожить веру и изменить общественное мнение в религиозных и гражданских учреждениях и вполне достигают своей цели. Их учение распространяется, число их сторонников растет»¹.

¹ Цит. по: Беркова К. Н. Поль Гольбах. М., 1923. С. 64–65.

В этих словах наряду с обвинениями сказано и о том широком общественном признании, которого добились члены «секты» гольбахианцев. Это среди них были авторы таких замечательных и запрещенных книг, как «Об уме» (К. А. Гельвеций), «Философские письма» (Вольтер) и, конечно, знаменитая «Энциклопедия». В течение всех трудных лет издания многих томов «Энциклопедии» Гольбах оставался верным соратником и другом Дидро, помогая ему материально и поддерживая морально, не говоря уже о большой авторской и редакторской работе, выполнявшейся с 1750 г.

Учитывая огромное влияние гольбахианцев-энциклопедистов на различные слои французского общества, государственный обвинитель требует «спасительной строгости», т. е. запрета «дальнейшего распространения этой заразы», ибо безбожники – так называет он сторонников Гольбаха – толкают народ в «ужасную пропасть» анархии и свободы. Обвинение в адрес самого Гольбаха гласит, что «он не успокоится до тех пор, пока не уничтожит необходимое неравенство между общественными группами и условиями, пока не ограничит власть королей и не передаст ее в руки слепой черни, – словом, пока не ввергнет весь мир в пучину анархии»¹.

Государственный чиновник еще надеется, что на головы авторов «нечестивых» книг и проектов обрушится меч правосудия, но история уже сказала свое слово: роль Гольбаха в прогрессивном движении французского общества XVIII в. неоспорима.

Прожив большую, насыщенную значительным внутренним содержанием жизнь (хотя внешними событиями

¹ См.: Рокен Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. 1715–1780. СПб., 1902. С. 298.

она богата не была)¹, Гольбах скончался в 1789 г., за несколько месяцев до революции. Он был похоронен рядом со своим другом Дидро на кладбище Сен-Рош. Так и после смерти они остались рядом.

§ 3. Новый дух систем, или «Система природы»

Уже упоминалось о том, что даже среди своих талантливых друзей Гольбах выделялся образованностью, эрудицией, осведомленностью в естественных науках (разделяя первое место, может быть, только с Дидро). Его познания были обширны и глубоки, эрудиция и память – необыкновенны. Своими знаниями он в значительной мере обязан первому периоду развития – обучению в Лейденском университете, но и в течение дальнейшей жизни Гольбах старался усовершенствовать и пополнить их. Пожалуй, сильнее многих своих современников он был убежден в благотворном влиянии науки на развитие человеческого рода и никогда не сомневался в том, что пропаганда научных знаний является единственно надежным средством улучшения нравственности и нравов, правопорядка, государственного правления и вообще всего образа жизни людей. Все зло от невежества, все благо от просвещения – таково кредо Гольбаха, такова его непоколебимая уверенность, составлявшая стержень его общественной и научной деятельности. Можно сказать, что Гольбах был влюблен в Науку, уверен в ее всемогуществе и строил все свои рассуждения о прогрессе на этих предпосылках.

¹ Лишь дважды Гольбах выезжал за границу: первый раз в Лейден в юности и второй – ненадолго в Англию в 1765 г.

Убежденный материалист и атеист, Гольбах с начала 50-х гг. и до конца жизни не меняет своих воззрений; философские убеждения складываются у него в результате изучения работ знаменитых французских философов XVII в. Декарта и Паскаля, а также английского философа Толанда и так называемых «свободных английских мыслителей» Пристли и Гартли, работы которых он переводит. Близки ему взгляды Спинозы, Бэкона, Гоббса и Локка; французский читатель XVIII в. смог ознакомиться со многими их сочинениями именно по переводам Гольбаха; в частности, с «Письмами к Серене» Толанда, «О человеке» Гоббса. Интерес у Гольбаха к материализму восходит к античности; хорошо владея не только немецким и французским, но также латинским, греческим и итальянским языками, он читает в подлиннике Лукреция и Сенеку, Эпикура и Гесиода и организует переводы их работ на французский язык.

Боясь преследований со стороны властей, Гольбах не публиковал под своим именем ничего, кроме переводов; даже статьи в «Энциклопедии» по различным вопросам естествознания написаны им под псевдонимами¹. С начала 50-х годов он перевел и издал, кроме философских, более 13 томов естественнонаучных трудов немецких и шведских ученых; среди них «Минералогия, или Общее описание законов царства минералов» Дж. Валериуса (Париж, 1753) –

¹ Дидро в «Предупреждении читателей» ко второму тому «Энциклопедии» в 1751 г. писал о том, сколь многим энциклопедисты «обязаны одному лицу, родной язык которого немецкий и который является весьма сведущим в минералогии, металлургии и физике. Это лицо дало по этим различным областям удивительно большое количество статей... Он к тому же написал нам еще множество статей по другим предметам. Однако он потребовал от нас, чтобы его имя осталось неизвестным». Этим лицом был Гольбах.

перевод с немецкого, оригинал на шведском; «Введение в минералогию» – посмертное сочинение Дж. Хенкеля (Париж, 1756) – перевод с немецкого; «Трактаты по физике, естественной истории, минералогии и металлургии» Дж. Лемана (Париж, 1759) – перевод с немецкого. Гольбахом была также переведена с английского историческая работа Дж. Транхарда и Т. Гордона «Независимые виги», вышедшая в Лондоне в 1767 г.

Еще в начале XIX в. об авторстве П. Гольбаха было известно очень мало (как, впрочем, и об авторстве Дидро); лишь с 1815 г. благодаря публикации «Корреспонденций» его друга М. Гримма (издававшихся в свое время в Париже в небольшом количестве экземпляров, главным образом с целью информации «просвещенных монархов» – Екатерины II и Фридриха II) начали появляться сведения о подлинных трудах Гольбаха. Но и по сей день они не до конца известны.

Известно, правда и давно, что одна из самых последовательных материалистических работ XVIII в., вызвавшая бурю негодования со стороны представителей правительственных кругов, а также духовенства и изданная в Амстердаме в 1770 г. под именем умершего секретаря Французской академии наук де Мирабо «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного», принадлежит перу Гольбаха.

Именно эту книгу наряду с другими, столь же впоследствии известными сочинениями просветителей, атаковал генеральный прокурор Сегье, громя «нечестивую секту». «Система природы» была осуждена на сожжение, как только она вышла в свет, и сгорела, брошенная в огонь рукой палача, подобно тому, как до этого горели сочинения Ламетри, Вольтера, Дидро. Главное, в чем обвиняли автора книги, – это неверие. Напомним, что в те годы это было

одним из самых тяжких обвинений, потому что, замахиваясь на церковь и религию, автор тем самым угрожал государству, власть которого освящалась церковью; именно по этой причине Сегье, обвиняя Гольбаха, указывал на то, что писатель далеко превосходит своей дерзостью Эпикура, Спинозу и всех философов, или, вернее, всех атеистов прошлых веков; что, по его убеждению, в мире нет ни провидения, ни свободы, ни бессмертия души, ни будущей жизни, что Вселенная – порождение необходимости, игрушка в ее руках, а божество – нелепая химера, являющаяся источником всех бед.

Более подробно атеистические взгляды Гольбаха будут рассмотрены в специальном параграфе. Сейчас мы коснулись их лишь затем, чтобы подвести к истокам «Системы природы», к принципу системности. Каким образом возник у Гольбаха этот замысел?

Вопрос этот неизбежно встает перед исследователями в связи с тем, что все просветители, и прежде всего Гольбах, выступили против «духа систем» XVII в.: восхищаясь взглядами Спинозы, Декарта, Лейбница и других великих мыслителей прошлого, они в то же время не принимали их «систематической философии». Что не устраивало их? Возражения были направлены, в первую очередь, против умозрения, «спекуляции». Дело в том, что в связи с коренной ломкой мировоззрения просветители XVIII в. вынуждены были переосмыслить вопросы о сущности человеческого бытия, о месте человека в ряду других существ природы; переосмыслить также и само понятие природы, что было обусловлено успехами механики и механистического естествознания. Вследствие этого философский дух стал иным; природа (причем природа, не тождественная более божеству, но и не противопоставленная ему как его творение, а природа сама по себе) признается теперь источником

и основанием всего происходящего в мире, в том числе и в человеческом. Апелляция к природе становится, с одной стороны, предпосылкой требований социального равенства, а с другой – гарантией истинного знания; с одной стороны – фундаментом для построения разумного человеческого общества, а с другой – базой объяснения всех духовных феноменов. Все это означает, что интеллектуальная ориентация в это время была направлена на природу, что «философский дух» XVIII в. стал натуралистическим. И если можно говорить теперь о философских системах, то они, по сравнению с системами XVII в., – натуралистические системы. Таким образом, просветители отрицают не системность вообще, а системность, основанную на «умозрении». Поэтому Гольбах и называет свой главный труд «Системой природы».

а). Природа и ее законы

Цель «Системы природы» дать не только резюме развития естествонаучного знания последних двух веков, но и объединить это знание в одно целое со знанием о человеке, чтобы подвергнуть критике прежнее общественное устройство и доказать правильность просветительских проектов нового общества. Наука для Гольбаха имеет ценность постольку, поскольку она – ключ к будущему благоденствию человечества, тогда как невежество – причина всех несчастий. Отрицание невежества должно быть таким же планомерным и систематическим, как и доказательство плодотворности знания. (Это, кстати, позволяет отвести от Гольбаха обвинение в позитивизме, поскольку он ставит во главу угла не науку саму по себе, а благо людей.)

Достаточно распространенными являются также упреки в том, что выводы, представленные Гольбахом в «Системе

природы», банальны и выражают точку зрения обыденного рассудка. Здесь самое время вновь вернуться к понятию здравого смысла.

Замечательному писателю Ю. Тынянову принадлежат слова, что быт – это рудиментарные наука, искусство и техника; слова эти означают, что «обыватель», т. е. простой смертный, не причастный непосредственно к развитию ни науки, ни искусства, тем не менее постепенно воспринимает их достижения по той причине, что они волей-неволей входят в повседневную жизнь (конечно, не в полном объеме и со значительным опозданием, поэтому речь и идет о «рудиментарности»).

Дело в том, что обыденное сознание меняется медленно, отставая от науки, техники и т. д., но всегда зависит от глубоких поворотов в них и во всем мировоззрении. Нелепо было бы, например, полагать, что житель средневековой Европы сам отказался бы от общепринятой птолемеевской картины мира в пользу коперниковско-галилеевской. Совершенно очевидно, что, для того чтобы такая перемена могла совершиться и новые представления о мире и человеке вошли бы в плоть и кровь повседневных рассуждений, требуются, во-первых, успех определяющих этот решающий поворот науки, техники, искусства и т. д.; во-вторых – формирование новой картины мира в целом; в-третьих – успех той опосредующей (образовательной или «пропагандистской») деятельности, благодаря которой новые достижения входят в сознание людей.

Здесь и становится видно, что размышления Гольбаха не так уж и банальны, потому что, кроме того что он разрабатывает новое учение о человеке как «естественном существе», о наиболее соотносящемся с его потребностями общественном устройстве, он предпринимает еще и героические усилия по преобразованию новейших научных дан-

ных в доступную каждому человеку систему здравых рассуждений. Ведь если каждый человек претендует на то, чтобы быть самостоятельным, т. е. отвечать за все происходящее в его жизни в полном объеме, то он должен уметь рассуждать в том числе и о тех научных достижениях, которые вошли в повседневную жизнь. Для подобных (и верных) суждений у каждого хватает собственного ума, однако существует все же некоторая особенность, касающаяся усвоения научных данных простыми смертными. Во-первых, речь идет не о специальных теоретических исследованиях, поэтому в применении к здравому смыслу наука должна предстать, главным образом, в своих результатах. Во-вторых, вследствие этого она должна выступить как свободная от проблем и содержательных противоречий система, а именно – как совокупность фактов. В-третьих, надо сделать изображение таких фактов приятным непрофессиональному уму, т. е. доступным здравому рассудку.

Для того чтобы выполнить эти требования, чтобы достаточно сложные результаты развития науки представить в форме общепонятных, как бы «само собой разумеющихся сведений», надо было обладать умом, эрудицией и (что, может быть, еще важнее) умением перевести трудный язык науки на простой язык здравого смысла. Все эти способности были у Гольбаха.

Конечно, в процессе подобного «перевода» происходит значительное упрощение, но такова цена общедоступности. Ведь в обыденной жизни о повседневных событиях мнениями обмениваются вовсе не профессионалы, а просто люди, которые, не будучи специалистами, тем не менее рассуждают обо всем – не только о научных открытиях, но и об успехах искусства, о реалиях политических взаимоотношений, о наилучшей организации хозяйственной деятельности и т. д. Каждый имеет на это право, ибо иначе не

было бы не только взаимопонимания, но и вообще никакой совместной жизни. Каждый имеет право на самостоятельное суждение, ибо в противном случае не существовало бы независимых индивидов. И такое суждение – это суждение здравого смысла.

Научные результаты в это время были результатом усилий передовых ученых, разделявших ньютоновскую концепцию математического естествознания, и эти взгляды, конечно, никак не могли быть названы банальными. Это для нас сейчас убеждение в существовании единой природы, обладающей самодвижением и порождающей вследствие этого множество качественно различных живых и неживых форм, выглядит банальным; это для нас сейчас законы инерции, притяжения, взаимодействия тел, согласно приложенным силам, «самоочевидны» и понятны; но в этом как раз и состоит заслуга просветителей, в первую очередь Гольбаха.

Двести лет назад ситуация была совсем другой. Чтобы убедиться в том, что «перевести» формулы «Математических начал» и «Оптики» Ньютона на язык повседневного житейского опыта было совсем непросто, обратимся к тексту самой «Системы природы». Возьмем хотя бы Гольбахово учение о движении в природе. Как оно связано с успехами Ньютоновой механики?

Особенностью галилеевско-ньютоновского естествознания явилось то, что одной из важнейших характеристик природных тел была признана присущая каждому телу сила – инерция, благодаря которой оно сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения в том случае, если на него не действует никакая внешняя сила (тело). Сила инерции признавалась врожденной по отношению к материи, однако природу ее, сущность ее Ньютон выяснять категорически отказывался, считая что достаточ-

но того, что на основе инерции можно рассчитать все реально совершающиеся движения.

Фактически это был отказ от попытки проникнуть в сущность явлений, поскольку сила оказывалась своего рода «черным ящиком», скрывающим то, что происходит внутри. Так что представления о внутренних механизмах движущих сил можно было составить только на основе их внешних проявлений в результате взаимодействия тел.

Внешняя сила (внешнее тело) считается в механике причиной изменения движения, следовательно – причиной изменения присущей каждому телу деятельной собственной силы. Ньютон в своей главной работе «Математические начала натуральной философии» (1687) пишет об этом совершенно ясно: «Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения»¹; «эта сила проявляется единственно лишь тогда, когда другая сила, к нему приложенная, производит изменение в его состоянии»².

Такое понимание принципиально отличается от предшествующего представления о движении. Согласно Аристотелю, например, причиной движения тел является, напротив, именно внешняя (а не внутренняя) сила. Внешняя сила как бы выбивает тело из его «естественной лузы», «естественного места» относительно неподвижного центра Земли, так что весь процесс движения есть не что иное, как стремление тела вернуться на «свое» место. Когда

¹ Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Известия николаевской морской академии. Пг., 1915–1916. Вып. 4. С. 24–25.

² Там же. С. 25.

тело его достигает, движение прекращается, вследствие чего абсолютен покой, а не движение. Иначе говоря, в античности при движении учитываются две неподвижные точки – центр Земли и «естественное» место каждого тела относительно него; между ними и осуществляется движение. Средние века во многом сохраняют такое понимание движения.

Новое время, начиная с Галилея, создает принципиально иную картину движения: оно понимается уже не интегрально, а дифференциально, т. е. как осуществляющееся не между точками (местами), а в каждой точке и в каждый момент времени. С этими положениями тесно связаны рассмотренные утверждения Ньютона о наличии внутренней для каждого тела силы – инерции, а также о том, что составить о ней знание можно только в результате ее внешних проявлений, когда фактически внешнее воздействие признается толчком, приводящим в движение внутреннюю силу.

Для того чтобы в науке произошло такое существенное изменение понятия движения, потребовались сложные опыты, тщательно разработанные (например, Галилеем) мысленные эксперименты. Возможно, не стоило бы так подробно останавливаться на естественнонаучном, ньютоновском толковании движения, если бы мы не хотели обратить внимание читателя на то, что те определения движения (а также природы и ее законов), которые даются Гольбахом, совсем не были самоочевидными и лишь со временем стали таковыми, благодаря постепенному включению в обиход раздумий об итогах развития естествознания. В этом одно из достижений здравого смысла. В самом деле, что находим мы на страницах «Системы природы»?

«Вообще наши чувства, – пишет Гольбах, – обнаруживают в окружающих нас телах два рода движения: во-

первых, движение масс, представляющих собой перемещение тел с одного места на другое; этого рода движение непосредственно доступно нашему наблюдению. Так, мы можем видеть, как падает камень, катится шар или меняет свое положение рука. Но есть другое, внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственной телу энергии, то есть от сущности, от сочетания действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит тело». Где же заключен источник движения – вовне или внутри? Вполне в духе Ньютона Гольбах утверждает, что, с одной стороны, всякое тело способно в силу особенной сущности, или природы, производить, получать и сообщать различные движения; с другой стороны – «строго говоря, в различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга, и все происходящие в них изменения зависят от скрытых или видимых причин, воздействующих на них»¹. И далее речь идет о взаимодействии, или о равнодействующей силе: «Каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела; и всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, то есть согласно законам, зависящим от ее собственной сущности и собственной природы, – словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее»².

Как видим, взгляд на движение у Гольбаха складывается в соответствии с понятиями механики, а не представлениями прежнего научного или обыденного сознания. Для них, напротив, естественнее было поместить источник движения вовне, а не изображать его в виде силы инерции.

¹ Гольбах П. Избранные произведения: В 2-х т. М., 1963. Т. 1. С.

² Там же.

Речь идет, стало быть, об изменении и научного, и обыденного сознания, о рождении здравого смысла XVIII в., что было обусловлено, в том числе, и развитием естествознания. Задача его осмысления была по плечу только таким высокообразованным людям, как Гольбах и Дидро, причем обращаем внимание на то, что имеется в виду философское осмысление, а не просто естественнонаучное обобщение.

До сих пор, когда говорят о французской материалистической философии XVIII в., подчеркивают, что философии в собственном смысле там не было. В действительности дело обстоит не так: осмысление мира, данное в русле механистического материализма, было философским¹, хотя и весьма своеобразным, и своеобразие это заключалось в том, что синтез знаний, сфокусированных в понятии «природа», носил, если можно так выразиться, «промежуточный» характер. Мы имеем в виду следующее. Французские материалисты XVIII в., и прежде всего Гольбах, развивали философскую интерпретацию природы, данную великим мыслителем XVII в. Спинозой. Пытаясь объяснить все изменения, происходящие в природе, на основе ее самодвижения, т. е. приписывая природе активность (вследствие чего понятие природы у Спинозы в отличие, например, от Лейбница оказывалось тождественным понятию Бога), Спиноза вынужден был представлять ее двояким образом. Во-первых, природа – огромное, замыкающееся на себя целое; в этом смысле источник движения заключен в ней самой, вследствие чего она есть «творящая природа», *natura naturans*. Во-вторых, природа состоит из частей – отдельных тел, растений, животных и т. д.; поэто-

¹ Анализ этого вопроса посвящает одно из своих исследований французский современный философ Ж. Валь. См.: *Wahl J. Tableau de la Philosophie française*. P., 1962.

му она также «сотворенная природа», *natura naturata*. Источник движения в данном случае помещается вовне по отношению к каждой части, т. е. в другом явлении.

Гольбах пытается истолковать природу более однопланово, что ему и удастся за счет устранения спинозовской антиномичности; и это в большей мере соответствует ньютоновскому пониманию движения. В итоге формируется единое, целостное понятие природы, но возникает оно на путях некоего «усреднения», в ходе которого приближается к понятию природы, свойственному здравому смыслу. Цена такой целостности – утрата многоплановости, многоаспектности, многозначности, противоречивости, но зато достигнуто нечто «срединное», промежуточное, понятное всем. Истоком размышлений Гольбаха, таким образом, была глубокая философская рефлексия, результат же их – здравый смысл. Этот синтез не совпадал с тем синтезом, который позже был дан в немецкой классической философии посредством понятия «бытия»; во французской философии речь идет не о *бытии*, а о *природе*, одним из продуктов которой признается мышление. И как раз благодаря тому, что противопоставленность мышления бытию отсутствует (поскольку просветители не доходят до понятия бытия, останавливаясь на понятии природы), из виду исчезает активность мышления, оно кажется лишь пассивным свойством природы. В этом – ограниченность материалистической философии Просвещения. И все же речь идет о философии, о своеобразной философской системе, образец которой представляла как раз «Система природы».

Три функции выполняет столь важное для французских материалистов понятие «природа». Во-первых, оно – посредник между философией и естествознанием; во-вторых, оно связывает между собой неживой и живой миры; в-третьих, оно – основа для понимания не только любого

природного явления, но и любого социального феномена. Поэтому понятие «природа» – мостик к общественным моделям; картина общества строится просветителями по модели природы.

Учитывая все эти важные факторы, нужно еще раз подчеркнуть, что в «Системе природы» Гольбаха дано именно философское, а не естественнонаучное резюме человеческого знания. Ведь в первую очередь природа, согласно Гольбаху, – это основа всего существующего, это субстанция, пребывающая вечно и не созданная никем, а движение принадлежит к числу неотъемлемых свойств природы.

Если Ньютон полагал, что движением наделяет материю Творец – да еще таким образом, что количество движения непрерывно убывает, уменьшается в мире, так как материя сама по себе лишена активности, бездеятельна и инертна, а значит, время от времени нуждается в божественном вмешательстве, чтобы количество движения сохранилось прежним, – то Гольбах совершенно убежден в имманентности движения материи, в их неразрывной связи. Ибо иначе материя не могла бы быть субстанцией. «Мы скажем, – пишет Гольбах, – что движение – способ существования (*façon d'être*) материи, что материя движется благодаря собственной энергии; что она обязана своим движением внутренне присущей ей силе»¹.

Вообще в качестве заслуги Гольбаха надо отметить тот факт, что он впервые в Новое время дает всеобщие, т. е. как раз философские, определения материи и движения: движение – это вообще способ существования материи, а материя «есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»².

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 75.

² Там же.

В учении о материи и движении великого французского материалиста выражен, прежде всего, натуралистический «философский дух», наличие которого было обусловлено не только знакомством с достижениями естествознания, но и глубоким знанием великих философских систем прошлого и настоящего. Без знаменитого спинозовского *causa sui* (т. е. без понимания природы как причины самой себя, содержащей в себе источник собственного движения) вряд ли у Гольбаха могли возникнуть идеи субстанции и системы природы. Ньютоновскую «врожденную» силу материи надо было, можно сказать, «довести до ума», чтобы она превратилась в неубывающую способность к движению. Для этого следовало представить природу как единое целое. Идея природы включает в себе идею движения, пишет в связи с этим Гольбах. «Но, спросят нас, откуда природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать»¹.

Оценка природы как целого – безусловная заслуга автора «Системы природы», однако в механистических пределах такая оценка содержит и некоторые просчеты. Они касаются, прежде всего, рассмотрения Универсума как круговорота, в котором ничего не возникает заново, а только повторяется.

Это обусловлено, во-первых, пониманием природы как огромного скопления не только тел, но и мельчайших частиц – атомов и молекул, из которых состоят все тела. Частицы различаются лишь механическими свойствами: величиной, формой, местоположением; качественно же они подобны друг другу. Поэтому все тела, фактически, оказываются однородными.

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 75.

Во-вторых, подход к природному целому как к круговороту тел и веществ вытекал из своеобразного понимания причинной связи.

Понятие о причинной взаимосвязи природных явлений включено в материализм XVIII в. в совершенно своеобразные рамки механистического детерминизма, когда признается, что каждая причина порождает лишь одно следствие и что цепь причинно-связанных явлений нельзя разорвать ни в одном звене без того, чтобы не разрушить все целое. Так, одна причина порождает вполне определенное явление, которое, в свою очередь, становится причиной последующего явления, и так далее без конца. Но что значит «без конца»? Неужели не существует какой-то конечной (или, может быть, начальной) причины? Ответ на этот вопрос в XVIII в. был двояким: либо начальная причина – это Бог, запускающий в движение «всю машину» природы¹, либо начальная причина в конце концов замыкается на себя и, следовательно, не имеет для себя причины ни в чем внешнем. Последнее и имел в виду Спиноза, определяя природу как причину самой себя. Но из такого толкования и возникает представление о природе как о круговороте, где конец оказывается началом, и где ничего не рождается заново, а вечно проходит один и тот же круг. Самодвижение, конечно, присуще природе, но это всегда – повторение пройденного. Что говорит по этому поводу систематизатор просветительской мысли?

Движение порождает, некоторое время сохраняет, а затем разрушает одну за другой различные части Вселенной, между тем как сумма существования всегда остается одной

¹ На этой точке зрения стоял, например, Ньютон. К нему присоединялись так называемые деисты, т. е. мыслители, признающие Бога в качестве некоего первотолчка.

и той же. Из земли возникают минералы, из минералов – растения, из растений – животные; наконец, появляется человек, который вновь уходит в небытие, в землю, разлагаясь на неорганические элементы, и все начинается сызнова. Элементы не возникают заново, лишь по-новому соединяются, вновь затем рассыпаясь.

Идея круговорота сыграла важную роль в борьбе тогдашних философов с религиозным мировоззрением, но в то же время она мешала понять природу со стороны богатства красок и бесконечного качественного разнообразия предметов. И хотя для подтверждения своих взглядов о круговороте Гольбах обращается к аргументам различного рода – к доказательствам античных авторов¹, к данным новой науки, – все же на многих современников и ближайших потомков природа в изображении Гольбаха производила впечатление чего-то мертвленного и однообразного. Вот, например, как воспринял это изображение великий Гёте: «Как же пусто и неприветливо стало у нас на душе от этого печального атеистического полумрака, закрывшего собой землю со всеми ее образованиями, небо со всеми его звездами. Материя, утверждала книга, неизменна, она постоянно в движении, и благодаря этому движению вправо, влево и во все стороны без дальнейших околичностей возникают все бесконечные формы бытия. Мы бы этим удовлетворились, если бы автор на наших глазах построил мир. Но он, видимо, так же мало знал природу, как и мы, ибо твердо установив некоторые основные понятия, тотчас же

забывал о них, чтобы превратить то, что выше природы, в природу материальную, тяжелую, правда подвижную, но расплывчатую и бесформенную, полагая, что этим достигает очень многого»¹.

Пантеистически настроенный, подобно многим другим немецким мыслителям, Гёте не мог принять ту механистическую картину мира, которую нарисовал ему знаменитый французский современник; сведение всех видов движения к механическому перемещению (пусть даже это будут перемещения не тел, а атомов), разложение красок, цветов на одни и те же составляющие тона, а бесконечного разнообразия живых организмов – на совокупность частиц материи, – такой механицизм отпугивал и естествоиспытателей, и писателей, и философов, и художников, ориентирующихся на живое, органическое, развивающееся природное целое.

Механистическую картину мира не могли принять и некоторые из друзей Гольбаха. Дидро, например, пытался избежать механицизма за счет включения в фундамент самой материи способности, сходной с ощущением, как раз для того, чтобы и противопоставить, и связать живую природу с неживой. В неживой природе, как думал Дидро, эта способность дремлет в состоянии пассивности, в живой – находится в состоянии активности (как спящий и действующий вулканы). Однако надо подчеркнуть, что для Гольбаха механистическая установка не частная, а общая направленность взгляда. Она пронизывает всю его систему воззрений, выражаясь и в понимании природы, и в понимании истории, и в понимании внутренних механизмов движения, к которым – в полном соответствии с ньютоновским естествознанием – Гольбах относил три основных

¹ «Строго говоря, ничто не рождается и не умирает в природе. Эту истину поняли некоторые древние философы, – такие, как Эмпедокл, Пифагор, Платон, – пишет Гольбах. – Последний утверждал, что “живые рождаются от мертвых точно так же, как мертвые происходят от живых, и таков постоянный круг природы» (*Гольбах П. Избранные произведения*. Т. 1. С. 91).

¹ Гёте И. В. Поэзия и правда. М., 1969. С. 359.

закона: притяжения, а также отталкивания, инерции и необходимости (или причинности). По этим характеристикам сразу видно, что именно механические закономерности воплощают для Гольбаха общие принципы развития природы. Так как материальные мельчайшие частицы составляют фундамент субстанции, материи, то ясно, что притяжение их друг к другу образует тела, отталкивание – разрушает их. Как говорит Гольбах, «эти элементы, которые мы никогда не наблюдаем в чистом виде, находясь в непрерывном взаимодействии между собой, всегда действуя и противодействуя, всегда сочетаясь и разделяясь, притягиваясь и отталкиваясь, достаточны для объяснения образования всех наблюдаемых нами вещей»¹. Для подобных сочетаний вовсе не нужна никакая внешняя сила в образе, например, Творца – движение присуще материи, и частицы соединяются и отталкиваются самопроизвольно.

Очень важно рассмотреть тела и их движение в соответствии с принципом инерции, так как за последней скрывается стремление всех предметов к тождеству с собой, к сохранению своего существования, к сопротивлению всякой внешней силе.

Но самое интересное в гольбаховской картине мира представляет, пожалуй, обоснование третьего (по Гольбаху) закона природы – закона причинности (необходимости), поскольку он связан со свободой человека, прежде всего со свободой выбирать добро или зло.

б). Опасен ли фатализм?

В качестве духовного наследия XVII в. до просветителей дошла «Теодицея» знаменитого немецкого ученого

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 82–83.

и философа Г. Лейбница, в которой он, оправдывая бытие Бога, пытался объяснить наличие в мире зла дальнейшей пригодностью его к получению добра. Человек, полагал Лейбниц, не может охватить взглядом огромное природное целое; он не в состоянии постичь, что зло в конечном счете ведет к добру, ибо иначе и не может быть, поскольку Творец создал наш мир как лучший из всех возможных миров. Надо признать, пишет Лейбниц, что зло является злом не само по себе, но лишь для того, кто его совершил, и, хотя он должен быть наказан, все же природа в состоянии из содеянного зла произвести нечто лучшее, так что все же в результате получается хорошо, намного лучше, чем если бы все шло иначе; в противном случае природа этого не допустила бы. «Все к лучшему в этом лучшем из миров» – таков принцип, выдвинутый Лейбницем, обоснование которого, правда, принесло ему множество хлопот.

Просветители XVIII в., создавшие новый образ мира и человека, должны были в связи с этим по-новому ответить на многие вопросы, в том числе и на вопрос об основаниях действий человека, об источниках злых побуждений, о природных основах зла. Здесь они столкнулись с трудной задачей выяснения соотношения необходимости и свободы, необходимости и случайности.

Старший современник Гольбаха знаменитый Вольтер, пытаясь решить ее, сделал «Теодицею» объектом своих иронических насмешек, посвятив опровержению лейбницевских взглядов одну из философских сатирических повестей – «Кандид». Иронизируя над утверждением Лейбница, что все совершается к лучшему в этом лучшем из миров, Вольтер нанизывает на цепь повествования о жизни героев одно несчастье за другим, не может отыскать в них скрытого блага и вынужден сделать вывод о том, что оптимизм – «это страсть утверждать, что все хорошо, тогда

как в действительности все плохо». Особенно сильным аргументом против лейбницевских доказательств послужило для Вольтера землетрясение 1705 г., разрушившее почти весь Лиссабон и унесшее множество человеческих жизней. В посвященной этому событию «Поэме о гибели Лиссабона, или проверке аксиомы» (имеется в виду аксиома Лейбница) Вольтер писал:

Мне Лейбниц не раскрыл, какой стезей незримой
В сей лучший из миров, в порядок нерушимый
Врывается разлад, известный хаос бед,
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед;
Зачем невинному, сродненному с виновным,
Склоняться перед злом, всеобщим и верховным?
Постигнуть не могу в том «блага» своего.
Я, как мудрец, увы, не знаю ничего¹.

Как же к этой проблеме подходил Гольбах?

Ответ на вопрос о том, обладает ли человек свободой или нет, для Гольбаха находится в зависимости от выяснения характера универсальной связи явлений, в которую наряду со всеми прочими существами (и веществами) природы включен человек. И хотя Гольбах, подобно Лейбницу, под универсальной связью имеет в виду причинную зависимость, толкует он ее несколько иначе, чем Лейбниц.

Различие заключается в том, что Гольбах ориентируется, главным образом, на механику (выступившую в то время от лица науки вообще), а в ее контексте причинная взаимосвязь приобретает вид так называемого механического детерминизма, порождающего убеждение в неизбежности всего происходящего, т. е. фатализма.

¹ Вольтер Ф. М. А. Философские сочинения. М., 1988. С. 722.

Парадоксально, но факт, что в своем толковании причинности механистический материализм сближается с теологией, хотя он развивается совершенно на другой основе – на основе естественной, природной причинности. Откуда же берется фатализм?

В механистическом материализме связь причины со следствием понимается, во-первых, строго однозначно: если налицо данная причина, то признается, что она влечет за собой *только одно*, именно это и никакое другое следствие. Во-вторых, система причинных взаимодействий рассматривается как единая цепь жестко связанных между собой событий, разорвать которую нельзя ни в одном звене и из которой нельзя выкинуть ни одного звена как раз потому, что каждая причина влечет за собой только одно, вполне определенное следствие. Ведь если из данной причины следует только это и никакое другое явление, которое, в свою очередь, служит причиной другого, но тоже вполне определенного следствия и т. д. без конца, то связь всех событий – строго однолинейная, однозначная и жесткая: ничего нельзя изменить ни в одной точке без того, чтобы не изменилось все остальное; причем это относится к *бесконечной* цепи явлений. Получается своего рода предопределенность, так как неизбежность наступления любого события заложена в бесконечно отдаленном прошлом, изменить которое невозможно.

Корни фатализма, следовательно, лежат в жестком детерминизме, т. е. в таком представлении о причинной связи, когда она понимается как однозначная и прямолинейная цепь событий; источник фатализма – механистическое понимание природы, что, в свою очередь обусловлено успехами такой науки, как механика.

В самом деле, если обратиться к графику, описывающему движение точки в пространстве и времени, то меха-

ническая его интерпретация такова: если мы знаем предшествующее местонахождение тела, знаем также направление его движения, скорость и время, то точку, в которой оно будет находиться в последующий момент, мы определим строго однозначно. Строится график перемещений, внутри которого каждое положение однозначно вытекает из предшествующего; размещение всех точек в строгой линейной последовательности задается причинной зависимостью, и, по сути дела, причинность отождествляется здесь с необходимостью, ибо необходимо все то, что имеет причину, а поскольку каждое следствие имеет свою, вполне определенную причину, постольку оно необходимо.

В рамках этой концепции нет места никаким случаям: «Мы пользуемся словом *случай*, чтобы прикрыть наше незнание естественных причин, производящих наблюдаемые нами явления неизвестными нам способами или действующих так, что мы не видим в этом порядка или связанной системы действий, подобных нашим. В действительности же Вселенная есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга», — убеждает читателей Гольбах¹.

И в природе, и в обществе все совершается по законам причинных взаимодействий; следовательно, как думает Гольбах, необходимым образом: «В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена *случайно*, не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действовать именно тем способом, каким она должна действовать». Математик, который в точ-

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 99.

ности знал бы различные действующие в этих двух случаях силы и свойства приведенных в движение молекул, доказал бы¹, что, согласно данным причинам, каждая молекула действует в точности так, как должна действовать, и не может действовать иначе.

Фаталистические выводы распространяются Гольбахом на общество, и если в том случае, когда речь шла о необходимости в природе, возражения со стороны противников просвещения были умеренно-враждебными, то тогда, когда дело касалось человеческого поведения, они набрасывались на просветителей с яростью. Это не удивительно: ведь дело касалось одного из прежних фундаментальных догматов религии — догмата о свободе воли.

Надо сказать, что не только сторонники прежней религиозной точки зрения, но и некоторые новые мыслители находили уязвимые моменты в рассуждениях Гольбаха: ведь если человеку отказано в свободе — в свободном выборе, в свободном поведении вообще, — то он должен быть освобожден также и от ответственности. Действительно, за что можно судить несвободное в своих помыслах и действиях существо?!

Гольбах слышит все возражения и упреки в свой адрес, он учитывает обвинения в имморализме и в связи с этим посвящает специальный раздел «Системы природы» отве-

¹ О таком математике писал, например, Лаплас: «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной наравне с движением мельчайших атомов; не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошлое, предстало бы перед его взором». См.: Лаплас П. Опыт теории вероятностей. М., 1908. С. 9.

там на них. Прежде всего, он хочет доказать основательность фаталистического подхода с точки зрения логики: аргументы тогда основательны и неуязвимы, когда они покоятся на прочном фундаменте. Какой же фундамент мы имеем в данном случае? Это та же природа, которая признается основой просветительской идеологии, просветительской философии и мировоззрения в целом.

В самом деле, что представляет собой человек в свете натуралистического мировоззрения? Человек – это всецело природное существо, телесное существо, обладающее определенной телесной организацией, органами чувств, физиологическими (элементарными) потребностями. Можно ли говорить о душе человека? Можно, но только если признать, что душа – это то же самое, что тело, только рассмотренное несколько с иной точки зрения. «Все наши идеи, теории, движения нашей души, истинные или ложные понятия, которые мы себе представляем, обусловлены нашими материальными и физическими органами... Как ни рассматривать его (человека. – Т. Д.), он связан со своей природой, и подчинен необходимым и неизменным законам, распространяющимся на все существа... Наша жизнь – это линия, которую мы должны по велению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент. Мы рождаемся помимо нашего согласия, наша организация не зависит от нас, наши идеи появляются у нас произвольным образом, наши привычки зависят от тех, кто сообщает их нам. Мы непременно испытываем воздействия видимых или скрытых причин, которые с необходимостью направляют наш образ жизни, мыслей, действий»¹.

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 209.

Возможно, что и читатель согласится с рассуждениями Гольбаха (которые, кстати, довольно часто воспроизводятся сегодня в доводах наших современников, особенно специалистов-биологов, утверждающих, что в генах закодирована наследственная информация, предопределяющая каждого человека к вполне определенному поведению, изменить которое нельзя).

Действительно, разве человек не рождается со специфической телесной организацией и обусловленными ею потребностями? Разве он не детерминирован в своем поведении доставшейся ему в наследство предшествующей культурой – предметами обихода, произведениями искусства, достижениями науки? Разве не обучают его родители и воспитатели в школе, задавая ему строго определенное направление развития? Может ли человек вырваться из цепких объятий причинной обусловленности и действовать без подобных оснований? Как будто нет. Ну а если так, то, значит, его поведение диктуется необходимостью – связанной и жесткой цепью причин-следствий.

Правда, видно, что при таком подходе не остается места случайностям – они толкуются как субъективный момент познания, точнее незнания: случай – это то, причин чего мы пока не знаем (но узнаем обязательно). Но, может быть, это не столь важно? Пусть не будет случайностей; главное состоит ведь в том, чтобы правильно объяснить явления.

Видно также, что нет и свободы: ведь если настоящее (и будущее) *однозначно* задано прошлым (а откуда ему взяться, как не из прошлого?), то все, что случится сегодня и завтра, предопределено заранее, задолго до рождения нынешних и последующих поколений, поскольку задано их прошлой историей, их физической организацией, воспитанием и т. д.

Фаталистические объяснения в русле материализма фактически превращают человека в такую же марионетку в руках природы, как религиозные – в руках Господа Бога; дело не в том, *кто* или *что* руководит человеком; важно, что *не он сам* распоряжается своей судьбой. Странное сходство в этом пункте двух, столь различных в остальном подходов, заставляет усомниться в правильности исходных оснований, выбранных просветителями, в том числе Гольбахом. Коль скоро у человека отнимается свобода, он уподобляется не только животному, но даже камню (падающему с горы по точно установленным и неустрашимым законам); раз эти законы нельзя устранить, то не сам человек виновен в том, что происходит с ним. Вывод: его нельзя судить за дурные поступки (точно так же, как нельзя хвалить за хорошие...). Да и вообще: имеет ли тогда смысл различение хорошего и дурного, если все одинаково необходимо?

«Действительно, нам говорят, что если все поступки людей необходимы, мы не только не вправе наказывать тех, кто совершает дурные поступки, но не должны даже сердиться на них. Утверждают, будто в этом случае последним нельзя вменять что-либо в вину, будто законы, присуждающие их к наказаниям, несправедливы; одним словом, будто люди не могут ни быть виновными в чем-либо, ни иметь какие-либо заслуги»¹, – воспроизводит подобные упреки сам Гольбах.

Трудно найти выход из этой ситуации с позиций механистического детерминизма – более адекватные решения будут найдены позже, в немецкой классической и, далее, в марксовской философии (хотя и здесь не окончательные), где человек будет определен иначе, чем природное существо; и все же Гольбах пытается отыскать выход.

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 229.

Конечно, полагает он, человек является только частью природы, а для того чтобы быть свободным, он должен стать сильнее природного целого или же оказаться вне природы, что невозможно. Но это вовсе не означает, что нельзя проводить различия между добром и злом, что нет нравственности; отрицание свободы не ведет к отрицанию нравственности и ответственности. Вменять кому-либо какой-нибудь поступок в вину, объясняет Гольбах, значит считать его виновным; поэтому если даже согласиться с тем, что поступок этот произведен существом, вынужденным совершить его в силу *необходимости*, вменение в вину все же может иметь место. Почему же? Да потому, что если даже человек, совершивший преступление, действовал по необходимости, его поступок тем не менее остается хорошим или дурным, заслуживающим уважения или презрения всех тех, кто чувствует на себе его влияние и чей гнев или любовь он способен вызвать. Правда, Гольбах тут же делает шаг назад, признаваясь в том, что «фаталист, последовательно придерживающийся этих взглядов, не будет ни докучливым человеконенавистником, ни опасным гражданином. Он простит своим братьям заблуждения (не будет наказывать их? – Т. Д.), ставшие им необходимыми из-за их испорченности множеством причин природы, станет утешать и ободрять их (например, убийц? – Т. Д.)»¹ и т. д.

Но не может же добродетельный барон оправдать убийц или воров! Поэтому вновь возвращается он на исходные позиции, различая добро и зло, требуя наказаний за злодеяния.

Человека можно побудить к добродетельным поступкам, убеждает он, и путь к добру – та же самая необходимость, о которой речь шла выше: разумное, освобожденное

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 254.

от заблуждений воспитание, мудрые законы, с юности внушенные людям добродетельные принципы, благие примеры, уважение и награда за заслуги и достойные поступки, позор и презрение, наказание за порок и преступления – «вот причины, которые необходимым образом будут действовать на волю и побудят большинство из них (людей. – Т. Д.) к добродетели». Если не признать, что определенные мотивы и действия *с необходимостью* детерминируют волю людей, сдерживают их страсти, направляют к определенной цели, то какую бы цену имели тогда воспитание и законодательная мораль? – задает Гольбах задачу своим оппонентам.

Наш тонкий и наблюдательный барон как будто не замечает (и он действительно не замечает) того, что берет в данном случае только одну сторону медали, а именно признает необходимыми только те причины, которые обуславливают *благие* деяния. Но ведь дурные поступки, по видимому, также имеют свои причины и, следовательно, в той же мере необходимы? И даже если полагать (как полагают все просветители), что причиной пороков и преступлений является дурное, невежественное воспитание, последнее не становится свободным и потому менее необходимым, раз имеет свои причины. А можно ли бороться с необходимостью?

Эта коллизия составляет одну из непреодолимых трудностей всего просветительского мировоззрения в целом, и в унисон с Гольбахом рассуждают его друзья; хотя многие из них не рискуют так последовательно проводить свои взгляды, но, может быть, просто потому, что они менее решительны?

Гольбах пытается устранить противоречия и отстоять свои позиции, доказывая, что система фатализма не представляет никакой опасности для нравственных ценностей,

что «сколь бы необходимой причиной ни вызывались страсти, законодатель ставит своей целью остановить их действие, и если он возьмется за это как следует, он может быть уверен в успехе»¹. «Рассматривая поступки людей как необходимые, мы все же не можем не отличать у них того образа жизни и действий, который подходит нам и который мы вынуждены одобрять, от образа жизни и действий, который огорчает и раздражает нас и который мы вынуждены в силу своей природы отрицать и менять. Отсюда ясно, что система фатализма ничего не изменяет в положении вещей и не приводит к смешению понятий добродетели и порока»².

Ничего отсюда не ясно. Не ясно, почему зло на земле в результате воспитания должно исчезнуть, если прежде оно было вызвано необходимыми и естественными причинами. Не ясно, почему в мире признается существующей только необходимость, ибо если необходимо все, то необходима также и случайность. Не ясно... и т. д.

Именно эти неясности делает потом предметом своего иронического анализа в романе «Жак-фаталист» друг барона Дени Дидро. Но и сам Гольбах чувствует некоторое сомнение в правильности своей, казалось бы, до конца продуманной аргументации. Прежде всего, признавая одну лишь необходимость, Гольбах вместе с тем допускает, что человек действует на основании того, что *сам* считает правильным и что *сам* выбирает (свободно?); часто он мучится угрызениями совести, исправляет свое поведение и т. д. Даже факт выбора одной из различных возможностей – разве не предполагает он некоторой свободы? Существуют, конечно, преступники, предпочитающие зло добру, но ведь

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 24.

² Там же. С. 241.

наряду с ними существуют и добродетельные люди. *Если все необходимо, говорят нам, — останавливает свое внимание как раз на этом обстоятельстве Гольбах, — то надо предоставить вещам идти своим чередом и ни о чем не волноваться...*

С другой стороны, хотя я знаю, что смерть есть фатальный и необходимый конец всех существ, моя душа все же испытывает потрясение от потери дорогой супруги, ребенка, который мог бы утешить меня в старости, друга, ставшего необходимым моему сердцу. Хотя мне хорошо известно, что огню свойственно жечь, я все же почти необходимым употребить все усилия на то, чтобы прекратить пожар. Хотя я твердо убежден, что зло, свидетелем которого мне довелось быть, представляет собой необходимое следствие исконных заблуждений моих сограждан, но если природа наградила меня мужеством, то я осмелюсь раскрыть перед ними истину. Если же они выслушают ее, то она станет мало-помалу верным средством против их страданий; она произведет действия, свойственные ей по природе.

Значит, человек ведет себя так, как он сам считает правильным, т. е. так, как будто никакого фатума вовсе нет. Но тогда признание необходимости всего происходящего ostается как бы за скобками самостоятельных поступков человека — на словах человек признает одну необходимость, а на деле поступает так, как ему заблагорассудится.

С этой точки зрения, человеку вообще не стоит особенно утруждать себя размышлениями ни о побудительных мотивах, ни об оценке своих поступков со стороны добродетели или порока, — ведь как бы он ни поступил, все будет в равной мере необходимо, поскольку необходимо все, что ни случается. Но это опять-таки противоречит заверениям барона относительно того, что мы делим поступки на дур-

ные и хорошие, что воспитание способно изменить человека, направив его к добру; что мы должны само воспитание сделать просвещенным, ибо именно непросвещенное воспитание вносит в нас зародыши пороков, которые будут терзать нас в течение всей нашей жизни.

И вновь Гольбах противоречит себе, когда он, далее, обвиняет в пороках уже не воспитание, а природу, призывая быть терпимым к тем, кого природа не наделила добродетельными свойствами и кого в силу этого нельзя ни слишком строго порицать, ни слишком строго наказывать: «Фаталист принципиально должен быть скромным и смиренным: разве он не вынужден признавать, что все, чем он обладает, получено, а не создано им самим?»¹.

В кругу подобных противоречий все время вращается мысль Гольбаха, свидетельствуя о глубинном противоречии, скрытом внутри концепции фатализма в целом. Об этом свидетельствует также и то, что Гольбах неожиданно сам вводит в цепь фатума случай, который появляется в образе неизвестно как возникших катаклизмов, нарушающих естественный ход событий. Всемирный потоп, в частности, внезапно и неожиданно (значит, цепь событий в каком-то звене порвалась не по необходимости?) изменил облик Земли, так что «сам земной шар, может быть, представляет собой какое-то новое произведение природы; возможно, что он не всегда занимал то место, которое занимает теперь»². К случайностям фактически относятся такие катаклизмы, как землетрясения, наводнения, подземные пожары и т. п. У читателя могут возникнуть сомнения в том, действительно ли здесь имеет место случай, — ведь Гольбах говорит не о случайности, а о катаклизмах. Но

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 254.

² Там же. С. 379.

спор идет не о терминах и дело касается именно случайно-сти: смысл катаклизмов в том, что они нарушают *естественный ход событий*, а он, как известно, происходит причинным и необходимым образом; следовательно, катаклизмы – это то, что выбивается за рамки необходимости и причинности.

Самое удивительное, пожалуй, в том, что Гольбах считает именно такие катаклизмы ответственными за невежество людей, порождающее пороки и преступления: поскольку катастрофы уничтожают не только материальные ценности, но и накопленное человечеством знание, появляется почва для невежества. Таким образом, социальное зло – результат действия случая, хотя его, казалось бы, не, должно быть. И, несмотря на то что Гольбах хочет доказать, будто катаклизмы, тождественные «беспорядку», устраняются возобновлением «естественного» (читай – причинного и необходимого) хода вещей, по сути, поочередно устраняются не только катаклизмы, но также и «порядок» – поскольку катаклизмы время от времени происходят. Мы видим, что аргументы Гольбаха распределяются почти поровну между необходимостью и случайностью. В этом состоит коренная трудность фатализма, не преодоленная великим просветителем.

Да она и не могла быть разрешена в русле тогдашнего понимания природы и общества, так как базировалась на определенной, достаточно ограниченной трактовке причинности, во многом заимствованной из механики. Как доводы Гольбаха почти поровну распределялись между необходимостью и случайностью, точно так же, по сути, поровну распределяются они между необходимостью и свободой. Потому что нравственная позиция предполагает свободный выбор добрых дел и сознательный отказ от злых поступков; где нет свободы, там нет ответственности,

нет нравственности. Гольбах же защищает нравственность, следовательно, должен отстаивать свободу. Можно сказать, что Гольбах не до конца осознает зыбкость данного им обоснования фатализма, так как не видит возникающих здесь противоречий.

Представители следующего этапа развития человеческой мысли попытаются обосновать свободу, исходя из разума и в связи с этим определяют ее как познанную необходимость (что пытались сделать, например, представители немецкого идеализма, с великим философом Гегелем во главе, который впервые дал именно такое определение свободы). Правда, почти сразу же стало видно, что и здесь свобода иллюзорна: если человек, например, сознает, что он втянут в неотвратимый круговорот событий, в котором ему предстоит погибнуть, вряд ли такое осознание сделает его свободным. Признать и принять необходимость еще не значит обрести свободу.

Есть ли все же какой-то выход из тупика фатализма? Если есть, то, по-видимому, он находится где-то на путях высвобождения человека из-под власти прошлого (вспомним, что фатализм вытекает из признания предопределенности настоящего и будущего прошлым), но существует ли такая возможность?

Ни в коей мере не претендуя на сколько-нибудь полное освещение проблемы, ибо для этого понадобилось бы написать отдельную книгу, мы хотели бы лишь указать на то, что выход за рамки фатализма содержался бы в теории, которая трактовала бы человека не просто как природное, но как культурное, созидующее культуру, «устремленное на себя» и переделывающее себя существо (в частности, таков один из подходов марксовской концепции, которая в целом, разумеется, сегодня также требует дальнейшего развития).

Признавалось бы тогда, что человек делает предметом своей деятельности прежнюю деятельность и самого себя, формируя новые способности, чувства, умения, интересы¹. Но коль скоро человек в настоящем меняет свое прошлое, это значит, что оно определяет настоящее (и будущее) не жестко, не однозначно, не фатально.

В связи с фатализмом возникает замечание, связанное как раз с позицией здравого смысла, обнаруживающее как его сильные, так и слабые стороны. Сильная сторона его в том, что, рассуждая о своем поведении в повседневной жизни, здравомыслящий человек опирается на самого себя, считает себя ответственным и, следовательно, свободным. Возможно, мир и подчиняется одной только необходимости, но она характеризует Универсум в целом, во всех его связях и взаимодействиях. Что же касается отдельного лица, то оно, как маленькая частичка такого огромного целого, слишком маленькая для того, чтобы его действие надо было включать во всю бесконечную цепь взаимодействий, может считать себя относительно самостоятельным и вести себя так, как будто никакой необходимости нет. Теоретически фатализм можно признать верным, но его рекомендации оказываются практически бесполезными. Ведь если непрерывно колебаться по поводу того, как следует поступить — подчиниться ли судьбе или действовать самостоятельно, да при этом еще задумываться над тем, а в чем, собственно, состоит покорность судьбе, — то любые действия будут отодвигаться в бесконечность. А в жизни надо действовать, действовать решительно, уверенно, быстро. Так строятся рассуждения с позиций здравого смысла.

¹ См. по этому поводу: Библер В. С. Предметная деятельность в понимании К. Маркса и самодетерминация индивида. Препринт. М., 1983.

Слабая же сторона его в том, что, будучи ограничены сферой повседневной жизни, а значит и необходимостью принятия быстрых решений и совершения полезных действий, они не касаются сущности проблемы с ее противоречиями, неразрешимыми трудностями, сложными поворотами. Поэтому сфера применения здравого смысла не безгранична.

Гольбах концентрирует внимание как раз на здравом смысле; он признает фатализм и тем не менее считает, что люди должны действовать так, как если бы они были независимы от фатума. Вспомним его аргументацию: то, что человек должен умереть, не освобождает его от борьбы с болезнями; то, что люди по необходимости совершают дурные поступки, не освобождает их от наказаний. Такого подхода требует нормальная жизнь, она нуждается в однозначных решениях, в устранении конфликтов, противоречий, сложностей. Вследствие этого Гольбах считает верным непротиворечивый способ мышления, думает, что сам мыслит именно таким образом, и не замечает у себя противоречий. А они существуют, поскольку в точке пересечения здравого смысла с разумной способностью суждения, в рассуждениях не просто о повседневной жизни, а о бесконечной природе, неизбежно выявляется противоречие между необходимостью и случайностью, необходимостью и свободой и т. д., что мы и пытались показать.

Однако чтобы понять связь необходимости и свободы иначе, чем это сделали французские просветители, в частности Гольбах, надо было увидеть человека под иным углом зрения, иначе оценить смысл и основания человеческой истории. Как же осмыслил историю Гольбах?

в). История, ее мотивы и цели

В исторической и социально-философской литературе последних лет подробно описаны и проанализированы¹ взгляды французских просветителей на ход истории. Важной их особенностью было то, что, отказываясь от прежней религиозной концепции непосредственного божественного вмешательства в историю, просветители увидели ее смысл в действиях самих людей. Однако действия эти были истолкованы чисто субъективистски, а именно: не прибегая к понятию о какой-либо объективной закономерности, французские философы полагали, что каждый человек руководствуется в жизни только своими собственными интересами, которые случайны и непредсказуемы, так как зависят от неповторимого сочетания черт характера, физиологических свойств, индивидуальных желаний и т. п. Немаловажную роль при этом играют заблуждения, присущие каждому человеку и обусловленные религиозными предубеждениями, невежеством и вообще всей неправильной организацией воспитания.

Можно ли выстроить на такой основе научное знание об истории как строго закономерном процессе? По-видимому, нет, и патриарх французского Просвещения Вольтер² приложивший много сил для искоренения прови-

¹ См., например, работы В. Н. Кузнецова, К. Е. Яма, Х. Н. Момджяна, Э. Ю. Соловьева, М. А. Кисселя и других авторов.

² До Вольтера огромным успехом в тогдашнем французском обществе пользовалось сочинение Боссюэ «Рассуждение о всеобщей истории», где автор, будучи убежден в правильности провиденциализма в целом, выделял все же так называемые вторичные исторические события, в которые Бог непосредственно вмешивается крайне редко, предоставляя человеку самостоятельность. См.: *Bossuet F. B. Discours sur l'histoire universelle // Bossuet F. B. Oeuvres complètes. Versailles, 1818. Vol. V. P. 1–35.*

денциализма, откровенно признается в том, что миром правят мнения. Мнения могут быть различными, даже совершенно противоположными, но всегда – субъективными. Все исторические события происходят вследствие этого чисто по случайным причинам. Так, войны между народами нередко разыгрываются потому, что какой-либо король поссорился со своей любовницей, или увидел дурной сон, или произошло еще что-нибудь в этом роде, следствием чего стало плохое настроение, вспыльчивость, ссора с иностранными послами и т. д. Не будь этих причин, события развернулись бы совершенно по-другому, и война могла бы не начаться, что сохранило бы политико-географическую карту Европы в неизменном виде.

Эту точку зрения Вольтер предлагает во многих своих сочинениях, в том числе в работе «Опыт о нравах и духе народов».

Определенный резон в подобной аргументации был, и прежде всего в том, что реальной силой истории признавался живой, земной человек. Резон был и в подчеркнутой индивидуализации этой силы – ведь в концепции исторического развития, предложенной позже Гегелем, утверждение объективной необходимости привело к отрицанию за «маленьким» человеком, да и за человеком вообще, какой бы то ни было роли в истории, поскольку он фактически оказывался игрушкой «в руках» Абсолютного Духа, торжественно шествующего соответственно своим планам за его спиной. Объективность и закономерность истории были куплены слишком дорогой ценой – отказом от ее действительного субъекта.

Те же возражения отчасти можно предъявить и К. Марксу, в теории которого господство экономической объективности означает развертывание истории «независимо от воли и сознания людей», т. е. признания их исто-

рии «предысторией» и переноса реальной истории в утопическое будущее.

Не реакцией ли на подобное стремление к объективности и закономерности стали философские построения, созданные в XIX–XX вв. сначала представителями баденской школы неокантианства, а затем и М. Хайдеггером, отказавшимся, в частности, понимать историю как стихийный «поток», в который субъект вовлекается независимо от своего желания, и считавшим историей события чисто индивидуальной жизни? Каждый единичный субъект, согласно Хайдеггеру, должен сам «свершить» акт своей судьбы, должен осознать свое – единственное! – в мире предназначение, воплощение которого в жизнь и будет историей¹.

Во всяком случае, проблема неповторимости жизни уникальной личности вновь выдвигается сегодня на повестку дня, в связи с чем возрождается интерес к доводам французских просветителей по этому вопросу (хотя после Гегеля и Маркса не было, кажется, ни одного крупного мыслителя, который оставил бы без язвительно-критического замечания их исторические разработки).

Однако абсолютизация индивидуального полюса имела свои трудности, хотя и более соответствовала требованиям здравого смысла. На первый план выдвигались случайные обстоятельства (здесь вновь можно увидеть, как необходимость становится случайностью), которые переплетались друг с другом опять-таки случайным образом, лишая историю какого-либо определенного направления движения, а также всеобщего значения, и история превращалась в на-

¹ См. об этом: Соловьев Э. Ю. Попытка обоснования новой философии истории в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Новые тенденции в западной социальной философии / Под ред. Э. В. Деменчонка. М., 1988. С. 11–50.

бор увлекательных картинок, наподобие тех красочных фигур, которые возникают в калейдоскопе.

Гольбах разделял взгляды Вольтера и мог бы подписаться под его девизом «Мнения правят миром», считая бедой человечества тот факт, что до сих пор мнения были в большинстве своем непросвещенными. Задача философа – сделать их просвещенными. Пожалуй, исторические воззрения Гольбаха близки воззрениям известного итальянского мыслителя XVIII в. Д. Вико относительно исторического движения как своеобразного цикла: одно государство падает, другое возвышается, одно гибнет, другое рождается, и вереница народов со своими правителями проходит перед взором наблюдательных потомков, пытающихся задним числом постичь смысл истории. Почему исчезли древние римляне? Почему погибли другие народы? Какая судьба постигла столь мудрые институты трудолюбивых египтян, столь прославленные богатства и мощь ассирийцев, персов, мидян, завоевания македонцев, развитую торговлю сирийцев и карфагенян? Наконец, что осталось от победителя всех остальных народов, от народа¹, который кончил тем, что поглотил все империи мира? Увы, правительства всех этих наций были свергнуты, учреждения упразднены, жилища и остатки имущества поделены между варварами; от всего их величия сохранились лишь бесформенные памятники, внушающие нам уважение, которое уже не может их порадовать. Почему же это произошло? Гольбах пытается обозначить причину поочередного падения народов через невежество: государства распадаются, думает он, как только пороки их правителей возрастают в такой степени, что лишают их безопасности, сил и нравственных устоев, нужных для поддержания общественного

¹ Имеются в виду римляне.

целого. Порок же коренится в невежестве, в дурном воспитании.

Абсолютные монархии гибнут, например, потому, что судьбы всех граждан зависят исключительно от одного человека, а он крайне редко бывает просвещенным, а если и бывает, то его преемник наверняка не будет таким. Тогда двор разлагается, в народе распространяются легкомыслие и пороки, и нация гибнет. Ведь монарх ослеплен лестью и не в состоянии поставить у кормила государства умных и честных людей: власть захватывают льстецы, скрывающие от монарха правду (в которой тот и не слишком нуждается) и озабоченные только тем, чтобы удержаться на своем месте, сохранить благосклонность государя, ничуть не заботясь о нуждах народа.

Никто в деспотиях не утруждает себя приобретением знаний, никто не стремится действовать на благо людей. В абсолютных монархиях нет свободы, которая может быть обеспечена лишь в странах, где государь лишен возможности покупать и продавать чиновников, а каждый из последних, напротив, несет ответственность перед своей нацией за свои действия. «Нет ничего более иллюзорного, чем свобода, которую могут безнаказанно нарушить и уничтожить сами ее защитники. Нет ничего менее долговечного, чем свобода, защиту которой избиратели без разбора доверяют гражданам, купившим за деньги голоса своих избирателей»¹.

Согласимся с тем, что слова Гольбаха можно отнести не только к признанным абсолютным монархиям, но ко всем общественным системам, где фактически у власти стоит одно лицо, как бы оно ни именовалось – «мудрым правителем», «старшим братом» или «гениальным вож-

¹ Гольбах Я. Избранные произведения. Т. 1. С. 494.

дем». Ведь диктаторам нечем прикрыть свои преступления, кроме ссылок на «самую демократическую благотворительную» власть, так что на слова они не скупятся. Но слова об общественном благе в устах тиранов – только средство для получения поддержки народов. Такова абсолютная – неограниченная, непросвещенная – монархия.

Но и демократия, по мнению Гольбаха, содержит в себе глубокие червоточины, приводящие, в конечном счете, и это общественное устройство к гибели, ибо главными советниками народа в этом случае являются неистовство и необузданная горячность. Когда демос приходит к власти, тогда наименее благоразумная и просвещенная часть нации повелевает людьми, опыт и знания которых могли бы принести общественную пользу. Народ пьянеет от честолюбия при виде силы, которую не научился применять благоразумно: он отвергает искренних друзей, отдавая себя во власть вероломных правителей. Например, история столь превозносимых афинян свидетельствует о том, как самые благородные и верные защитники республики вынуждены были покинуть родину и жить в изгнании, чтобы избежать смерти; как вынужден был выпить чашу с ядом человек, являющийся мудростью и совестью Афин, – Сократ. Одним словом, повсюду, где власть принадлежит народу, государство таит в самом себе источник своего разрушения. Свобода перерождается в своеволие и уступает место анархии. Возникают самые опасные из войн – гражданские войны, в которых отец поднимает руку на сына, брат – на брата.

В этих опасениях выразился не только вполне понятный страх перед междоусобной войной с ужасами террора и насилия, но и более общая настороженность просветителя по отношению к толпе. Ведь внутреннее противоречие просветительской концепции состоит в том, что, во-

первых, народ нужно воспитывать, поэтому на сцене появляется «мудрый воспитатель» (который сам в воспитании не нуждается), следовательно, возникает тесная близость народа и просветителя. Во-вторых, та же причина обуславливает противостояние просвещенного воспитателя и непросвещенной толпы, их отдаление друг от друга, боязнь толпы¹.

Людей всегда нужно воспитывать, но путь этот, с точки зрения просветителей, тяжелый и долгий; просветить всех в равной степени и до конца не удастся, так что, скорее всего, именно эта убежденность послужила основанием для надежд на просвещенного монарха – ведь воспитать, просветить одного человека гораздо легче, чем многих.

¹ А. С. Пушкин, являясь наследником Просвещения, выразил это противоречие в некоторых произведениях. В одном из стихотворений он, например, пишет:

Свободы сеятель пустынный, я вышел рано, до звезды;
Рукою чистой и безвинной в порабощенные бразды
Бросал живительное семя – но потерял я только время,
Благие мысли и труды...

Паситесь, мирные народы! К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь. Наследство их из рода в роды
Ярмо с гремушками да бич.

Необразованность как будто не позволяет черни вкусить плоды свободы, но Пушкин не мог не услышать ответа толпы:

Нет, если ты небес избранник, свой дар, божественный посланник,
Во благо нам употребляй; сердца собратьев исправляй.
Мы малодушны, мы коварны, бесстыдны, злы, неблагодарны;
Мы сердцем хладные скопцы, клеветники, рабы, глупцы;
Гнездятся клубом в нас пороки: ты ж можешь, ближнего любя,
Давать нам смелые уроки, а мы слушаем тебя».

(Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 6 т. М.–Л., 1936. Т. 1. С. 523).

В этом пункте просветительской программы сталкиваются две основные идеи Просвещения: идея здравого смысла, выражающая автономию личности, и идея воспитания, предполагающая зависимость одних личностей от других (воспитуемых от воспитателей). Вообще говоря, в творчестве каждого просветителя можно обнаружить эти две идеи; находим мы их и у Гольбаха, в частности – при решении им вопроса об историческом движении. Поэтому и получается, что, с одной стороны, история осуществляется как борьба множества равноправных мнений, а с другой стороны, в ней все же господствует наиболее могущественное (в понимании просветителей – наиболее просвещенное) мнение. Демократические настроения, таким образом, ослабевают из-за надежд на просвещенную монархию. В качестве формы государственной власти ее все же предпочитают, боясь толпы.

Толпа не обладает достаточным качеством знаний, она подвержена взрывам страстей и ярости, поэтому здесь имеется возможность перерождения демоса в охлос – толпы в чернь. На такую опасность указывал, в частности, «Друг народа» Марат, отнюдь не склонный ни заигрывать с народом, ни уповать на него; напротив, он был убежден в том, что непросвещенная толпа не создана для свободы. Она может, конечно, на краткий миг порвать свои цепи, но может так же легко перейти от рабства к анархии, от анархии к распушенности, от распушенности к угнетению, а от угнетения вновь к рабству. Именно поэтому «республиканская демократия», по мнению многих просветителей, таит в себе угрозу власти охлократии.

Пожалуй, только один Руссо (в глазах которого народ вообще, а плебс в частности, является единственным сувереном, законодателем) не боялся толпы, предугадывая возможность обратного превращения охлоса в демос.

Тема толпы—народа, столь важная для просветительской концепции, обнаружила свою созвучность и нашей эпохе. История нашей страны тоже может дать множество фактов вакханалии толпы — от бунтов, по словам А. С. Пушкина (очень модным сейчас), бессмысленных и беспощадных, до массовых «народных» осуждений «врагов народа» Бухарина и Зиновьева, «тунеядца» Бродского, «космополита» Пастернака, «убийц в белых халатах» и т. д. Темная сила невежественной черни здесь налицо.

И, однако, было бы и бесплодным и недостойным интеллигента презрительно отворачиваться даже от бунтующей толпы, не говоря уже об «агрессивно-послушном большинстве»: не замыкаться гордо в сознании своей «просвещенной исключительности» (ибо она до сих пор в значительной мере лишь результат счастливого стечения обстоятельств), а добиваться того, чтобы такие счастливые обстоятельства складывались для всех. Потому что только широкая демократия, фундаментом которой служат и просвещенность, и непосредственное участие каждого в политической борьбе за свои права и обязанности, может стать надежной преградой на пути к диктатуре и тоталитарной системе. Тем более что и самая «наипросвещеннейшая» личность не владеет «просвещенностью» в последней инстанции, а должна непрерывно овладевать культурой, в том числе и социально-политической, включаясь в ту же борьбу за гражданские свободы, какую ведет и народ.

Но, повторяем, французские просветители в большинстве своем колеблются между верой в демократию и надеждами на просвещенного монарха. Гольбах отмечает, что неразумие, необразованность проявляются как в деспотиях, так и в демократиях (да и в аристократическом правлении тоже) и служат источником гибели государств: овладение

знаниями и установление разумной формы государственного правления — путь к совершенству и цель, достойная истории. Но Гольбах не выдерживает до конца своей точки зрения — ведь он видит, что гибнут даже наиболее разумно устроенные системы: «Законы, установленные такими людьми, как Солон, Ликург, Нума, и даже сами имена этих людей, неизвестны варварам, населяющим в наши дни отечество славы и свободы». Самые мудрые институты не смогли защитить народы от их собственных безумных страстей, от яростной борьбы групп, войн, фанатизма, завоеваний и яда роскоши, более разрушительных, чем все другие бедствия. Что же является в этих случаях причиной гибели? Аналогия с природными явлениями подсказывает Гольбаху ответ: в своем непрерывном развитии природа ведет все существующее к гибели; этому непреложному закону более или менее медленно следуют как физические, так и духовные явления. Человеческие общества, правительства, законы и учреждения, убеждения, даже жилища изменяются, приходят в ветхость, а иногда и совсем исчезают. Государственные организмы, подобно человеческим, несут в себе зародыши своей гибели; как и люди, они пользуются более или менее долговременным здоровьем; как и люди, они подвержены острым заболеваниям и кризисам, которые уносят их жизни.

Но нужно ли тогда насаждать просвещение? Не тщетны ли такие намерения? Нет, отвечает Гольбах, разве то обстоятельство, что человек должен умереть, дает основание заключить, будто его следует бросить на произвол судьбы, когда он изнемогает от какой-либо болезни? Разве законность, свобода, гуманное правление становятся меньшими благами оттого, что они не могут существовать вечно? Разве можно пренебрегать таким благом, как здоровье, только потому, что рано или поздно на смену ему придут недуги и

болезни? Разве следует презирать разум, благоразумие, добродетель, свободу из-за того, что преграды, противопоставляемые ими насилию, безумию, преступлению и тирании, часто оказываются недостаточными? Поостережемся думать так, заключает Гольбах.

Поэтому разумное, просвещенное воспитание – мощное средство к благоденствию рода человеческого. Могущественная рука судьбы, направляющая королей и народы, заставит их, в конце концов, обратиться к справедливости и разуму, без которых в этом мире нет ничего прочного. Давайте же накапливать опыт ради будущего и будем утешать себя надеждой на то, что наши потомки будут жить лучше нас, в том числе и благодаря нашим стараниям и помыслам.

Установив общий источник бед и несчастий в невежестве, Гольбах хочет, далее, открыть и его причину и приходит к выводу, что первоисточником действий каждого человека являются незаметные частицы крови, неуловимая ткань волокон его тела, более или менее едкие соли, щекоющие его нервы, большее или меньшее количество огненной материи, циркулирующей в его жилах, и т. п.

Откуда же берутся эти элементы? Из лона его матери, из пищи, которой он питался, из природных условий страны, где он родился, и т. п. Иными словами, природа в самых разнообразных своих формах (от наследственных молекул до географических условий) детерминирует темперамент, страсти и поведение каждого человека. Его мнения также зависят от нее.

Тогда, значит, жизнь человека определяют случайные моменты? Нет, отвечает Гольбах, речь идет о необходимости. Мы приписываем следствия выявленных причин случаю, считаем их случайными, в то время как они действуют необходимым образом и согласно твердым правилам.

Мы с презрением смотрим на столь ничтожные причины, потому что считаем их неспособными произвести столь значительные последствия; между тем именно эти побудительные силы, эти столь слабые пружины, согласно необходимым законам природы, приводят в движение Вселенную.

Хотя Гольбах говорит о необходимости, но, по сути, здесь имеет место та же рассмотренная выше ситуация, когда необходимость низводится до уровня случайности, или, что то же самое, случайность возводится в ранг необходимости, – ведь речь идет не о неких общих закономерностях, которые носили бы объективный характер; речь идет об индивидуальных природных (в основе своей – физиологических) характеристиках отдельных субъектов.

Вот, например, завоевания Чингисхана. Кто скажет, скоплению каких жидкостей или частиц в его организме он был обязан своей энергией? Кто скажет, далее, когда эти частицы соберутся вместе, чтобы составить нужную для действия массу? Знать этого нельзя, поэтому судьба человечества и каждого человека в любой момент зависит от незаметных причин, скрытых в лоне природы до тех пор, пока их действие не обнаружится.

Счастье или несчастье, упадок или процветание каждого из нас, равно как и целых народов, связаны с силами, которые мы не можем предвидеть, оценить или остановить. Может быть, в это самое мгновение собираются и сочетаются неощутимые молекулы, и их соединение даст монарха, который станет бичом или, наоборот, спасителем обширной империи? Мы ни на одно мгновение не можем ручаться за свою судьбу, так как не знаем, что происходит вне нас и внутри нас, равно как и обстоятельств, приводящих два вида причин в действие. А между тем от этих не доступных нашему анализу причин зависит судьба всей

нашей жизни; часто непредвиденная встреча порождает в душе страсть, последствия которой с неизбежностью отражаются на всей нашей участи. Так, «воля государя в мгновение ока может изменить лицо его двора», добродетельнейший человек способен в силу странных и неожиданно сложившихся обстоятельств в одно мгновение стать преступником. Нередко бывает достаточно одного государя, чтобы разрушить империю, где царил образцовый порядок. Один каприз, одна слабость короля, один плохой совет могут повергнуть процветающую нацию в бездну несчастий. Самый добродетельный верховный правитель часто замечается бесчеловечным чудовищем-извергом.

Гольбах пытается, правда, иногда отыскать какие-то объективные основания для исторического движения: он видит их то в особенностях общих географических условий, то в общих психических наклонностях какого-либо народа, признавая, что одни народы более склонны к воинственности, другим же нужен мир и покой; одни вынуждены трудиться в более суровых обстоятельствах и вследствие этого более предприимчивы, другие живут в мягком климате и поэтому более расслаблены и изнежены (здесь отчетливо проглядываются принципы географического детерминизма Монтескье). Но все же главным побудительным мотивом истории для Гольбаха является борьба мнений с их случайностями и субъективизмом, упирающимися в конечном счете, как мы видели, в природные свойства личности.

Правда, нужно заметить, что Гольбах сразу же делает шаг и в другую сторону, настаивая на том, что материальные потребности – продукт не только природы, но и среды, политической организации общества, воли законодателей и т. п. Если бы люди довольствовались теми способностями и потребностями, которые они получили от природы, если

бы они довольствовались природными благами, то не было бы никакой деятельности. Между тем мы повсюду наблюдаем деятельность; чтобы быть счастливым, надо желать, действовать, трудиться, – таков закон природы, жизнь которой заключается в действии.

Бедняк, например, вынужден трудиться, чтобы получить то, что ему необходимо для жизни: пищу, одежду, жилище, семью, – вот предметы первых потребностей, обусловленных его природой. Удовлетворив свою нужду в них, он вынужден создавать себе совершенно новые потребности, или, вернее, его воображение начинает придавать более утонченный характер прежним потребностям. Когда же, став богачом, человек удовлетворяет все свои потребности, считает Гольбах, его одолевает скука. Перестав быть деятельным, он уделяет часть своих богатств другим людям, которые за это начинают трудиться на него ради собственных интересов и т. д. Так богачи и вельможи возбуждают у бедняков энергию, и последние, работая на них, трудятся одновременно и для собственного благополучия.

Можно найти рациональное зерно в подобных, казалось бы, совершенно ошибочных объяснениях, если учитывать, например, факт усиления социальной защиты в высокоразвитых странах. К тому же действительно каждый участник буржуазного производства в определенной мере работает на себя, получая свою долю прибыли, тем более что прибавочная стоимость образуется не только за счет эксплуатации чужого труда (этот момент приобретает наиболее важную роль на первых этапах существования буржуазного общества), но и за счет увеличения доли переменного капитала, роста производительности труда вследствие возникновения совместного труда, внедрения машин и т. д.

Понятие «буржуа», бюргера стало всеобщим (хотя и исторически ограниченным) определением человека в той мере, в какой каждый существует как собственник, причем собственность на свою рабочую силу имеет не меньшее значение, чем собственность на средства производства. Заслуживает внимания то обстоятельство, что Гольбах увидел в деятельности, в труде необходимое условие само-го существования общества. Кроме того, именно с трудом он связывает появление тех потребностей, которые названы им «мнимыми» или условными (в отличие от первичных, природных потребностей), но которые становятся столь же необходимыми для человеческого счастья, как и первые.

Если перенестись на сто лет вперед и продумать более поздние определения человека, то нельзя не согласиться с тем, что, будучи охарактеризован как культурное существо, человек зависит во всем, в том числе и в своих потребностях, не только (а может быть, не столько) от природы, сколько от культуры. Формируясь в русле культуры, люди «окультуривают» те свойства, которые даны природой, порождают у себя новые потребности и, таким образом, делают искусственное естественным, а естественное – искусственным. Естественно ли, например, для человека есть ножом и вилкой? Искусственно ли для него читать при луне стихи?

В том-то и дело, что человек изменяет и природу, и самого себя как природное существо; природа опосредуется тогда «искусством» (культурой) в той же мере, в какой «искусство» опосредуется природой. Природа становится культурой, а культура – самой жизнью, самой природой. Все чувства человека вследствие этого не только природны, но и культурны: любовь, например, для него не только секс, а голод – не просто физиологическая потребность.

Однако для того чтобы признать чувства человека «продуктом всемирной истории», надо было несколько иначе, чем просветители, подойти к человеку. Гольбах продолжает стоять на натуралистических позициях, выводя из природы самой по себе все свойства человека, но и он не может не зафиксировать некоторого их изменения, и в этом смысле в его концепцию проникает историзм. Так, он признает, что цивилизованные народы некогда были дикими, занимаясь охотой и войнами и с трудом обеспечивая свое существование. Мало-помалу они начали заниматься земледелием, торговлей; их первоначальные потребности стали утонченнее; люди расширили область чувств и придумали тысячи средств для их удовлетворения.

Дикарю достаточно протянуть руку, чтобы сорвать плод; богатый же гражданин заставляет работать тысячи рук, чтобы получить пышный, изысканный обед, необходимый для возбуждения его ослабевшего аппетита или льстящий его тщеславию.

Отсюда ясно, что в той же мере, в какой возрастают наши потребности, умножаются способы для их удовлетворения. С точки зрения Гольбаха, богач – это человек, который доставляет нуждающимся людям средства к существованию, если они согласятся работать на него. Гольбах не думает, что нужно уничтожить богатство и бедность – ведь бедняка нельзя было бы заставить работать, если бы богач не платил ему за это. Существование богатых и бедных поэтому для него вполне естественная вещь; бедняк так же счастлив, удовлетворяя свои потребности, как богач – удовлетворяя свои; надо лишь сократить расстояние между их возможностями, чтобы оно не привело к междоусобной войне.

Итак, Гольбах объясняет ход истории (в пределах различных циклов) борьбой мнений, которые детерминированы двояким образом: натуралистически истолкованными потребностями и политическим устройством общества. Это

и не удивительно, потому что понимание истории Гольбахом, как и другими просветителями, держится на двух стержнях: на индивидуальной «природности» и на социальной «договоренности». Оба полюса неустранимы, поскольку как раз то обстоятельство, что человек – лично свободная, от природы суверенная личность, позволяет ему сознательно устанавливать правила совместной жизни. Неустранимость «договорных» принципов означает необходимость соблюдения общественных интересов; неустранимость же «природных» предпосылок означает необходимость удовлетворения индивидуальных потребностей. Здесь в историческое движение вклинивается тот самый личный «интерес», который вызвал столько нареканий со стороны враждебных просветителям партий, дав как будто основание обвинить просветителей в корыстолюбии, прагматизме, утилитаризме и тому подобных пороках.

Гольбах дает свое собственное, интерпретированное в естественнонаучном ключе определение полезности: себялюбие, соблюдение собственной выгоды есть не что иное, как «инерция» в человеческом мире, т. е. «притяжение» индивида к самому себе, связанное с удовлетворением эгоистических потребностей.

Точно так же, как нельзя остановить падение камня, подчиняющегося закону тяготения, нельзя ликвидировать себялюбие, обусловленное человеческой природой. Любовь индивида к самому себе составляет одно из природных и фундаментальных оснований человеческого бытия; она неустранима, как неустраним инстинкт жизни, и даже разумный эгоизм, на котором держится общественный договор, представляет собой, по сути, то же самое себялюбие, лишь немного откорректированное разумом. Ведь индивид вступает в общественную жизнь с надеждой, что ему помогут. Помогите мне, обращается он к другим, и я тоже буду оказывать вам помощь в меру моих сил. На что ему отвечают: «Отдай объединению свои способности, и тогда

мы предоставим тебе помощь, умножим твои силы, будем совместно трудиться ради твоего благополучия, облегчим трудности твоей жизни»¹.

Так что эгоизм – вполне нормальное, естественное чувство, а из него вытекают требования личного интереса: «Интересом называют объект, с которым каждый человек связывает... представление о своем счастье,... интерес есть единственный мотив наших действий». «Человеку свойственно любить себя, стремиться к самосохранению и стараться сделать свое существование счастливым, – продолжает убеждать оппонентов знаменитый просветитель, – поэтому интерес, или желание счастья, является единственным двигателем всех его поступков»².

Так ли это? Не явится ли установка в основном на личный интерес торжеством безнравственности? С другой стороны, будет ли жизнеспособной социальная система, приносящая отдельных людей в жертву обществу? Будет ли такая система удовлетворять естественным требованиям и потребностям здравого смысла?

Все эти вопросы звучат сегодня исключительно злободневно и упираются в проблематику, очерченную еще Гольбахом и Гельвецием.

Она касается, прежде всего, принципов общественного договора и обусловленных ими правил разумного эгоизма. Согласно договорной теории, люди объединяются в общество на основе взаимного соглашения, добровольно ограничивая себя и «отчуждая» часть своих «естественных» прав в пользу государства, назначая (или выбирая) при этом некоего третейского судью, задача которого – следить за выполнением условий договора. Этот третейский судья и есть государь.

¹ Гольбах П. Избранные произведения: В 2-х т. Т. 1. С. 95–96.

² Там же. С. 311.

Договорную концепцию просветители получили в наследство от выдающихся мыслителей XVII в. – Гоббса, Локка, Гуго Гроция, Пуффендорфа и др., но внесли в нее некоторые важные дополнения. Одно из них касается как раз разумного эгоизма, по правилам которого все люди добровольно ограничивают себя в своих потребностях и интересах. Фактически это точка зрения здравого смысла. Ведь куда разумнее и надежнее отказаться от некоторых своих требований, пусть даже совершенно уместных и справедливых, чем непрерывно бороться за них. Такое донкихотство хорошо в романах, но не в жизни. В жизни нужно уметь отступать, примиряться, соглашаться с другими.

Надо сказать, что и на самом деле совместная жизнь требует от каждого члена общества некоторых ограничений¹, так что принципы разумного эгоизма можно считать адекватными действительности, организованной в расчете на всеобщее равенство. Обосновывая разумный эгоизм, Гольбах одновременно перерабатывает в представления здравого смысла на этот раз уже не естественнонаучные, а социальные взгляды. Эти представления постепенно включаются в число жизненных установок каждого отдельного члена общества, сохраняя свое значение вплоть до настоящего времени.

Заметим, что в ходе разработки договорной теории между просветителями возникали расхождения. Так, Руссо разделял состояние человека на «естественное» и «общественное», утверждая, что в первом случае индивид может существовать «в одиночку», тогда как во втором он

¹ Принцип всеобщего ограничения не «работает» в сфере духовной культуры, где, напротив, каждый заинтересован в неограниченном развитии другого, ибо чем внутренне богаче будет один, тем богаче будет и другой, вступивший с ним в общение.

объединяется с себе подобными. Гольбах же, наоборот, уверен в том, что человек всегда живет в обществе, только на ранних стадиях это общество – семья, а на поздних – государство. Но поскольку и Гольбах, и Руссо вводят общественный договор на второй стадии, фактически разногласий между ними нет. Гольбах, далее, был не согласен с Гельвецием в том, что люди от рождения одинаковы по способностям, уму, задаткам; по его мнению, они различны, и как раз этими различиями обуславливается неизбежность общественного союза. Но и это различие не касалось фундаментального вопроса о признании каждого члена общества автономной личностью, ведь различия еще не создают неравенства. Пусть один более способен к математике, а другой к живописи, но оба в состоянии судить о мире самостоятельно, опираться на собственный разум и волю.

Итак, люди вступают в соглашение для того, чтобы получить твердые гарантии необходимого для жизни минимума благ и защит; ради выполнения этих гарантий общество и создает, как думают просветители и Гольбах в их числе, особый механизм – армию, полицию, тюрьмы, суды, наконец, правительство и государя; и если это просвещенный государь, то все устроивается наилучшим образом. Надежды на просвещенного монарха складывались в особой конкретной ситуации французской действительности.

Генеральные Штаты, т. е. собрание представителей всех сословий Франции, не собирались к тому времени уже около ста лет, и король как будто с полным основанием мог называть себя единовластным правителем французской нации, что он и делал. Вслед за своим предшественником Людовиком XIV, провозгласившим «Государство – это Я», Людовик XV на одном из заседаний парижского парламента в 1756 г. заявил: «Только в одном моем лице заключает-

ся верховная власть... Одному мне принадлежит законодательная власть без зависимости и без разделения. Весь общественный порядок исходит от меня; я его верховный правитель. Мой народ составляет со мной одно; права и интересы нации, из которых осмеливаются делать нечто отдельное от монарха, неизбежно соединены с моими и находятся только в моих руках»¹.

Неограниченная единоличная власть рождала бюрократию и сама укреплялась ею; именно абсолютная монархия насадила, по мнению И. Тэна, административную централизацию: «Грубая централизация, лишенная всякого контроля, всякой гласности, всякого единообразия, покрывает всю страну целой армией маленьких пашей... Они господствуют над страной в силу полномочий, полученных свыше, и свои грабежи и наглость постоянно прикрывают именем короля, который вынужден предоставлять им свободу действий»². Как думает Тэн, расцвет бюрократии свидетельствует о загнивании государственной системы в целом.

В этих условиях выступления энциклопедистов в защиту просвещенной монархии и казались, и были на самом деле прогрессивными. Этим объяснялся расчет Вольтера, д'Аламбера (которого Екатерина II даже приглашала на роль воспитателя наследника Павла I), Гельвеция, Гольбаха и других просветителей на Фридриха II Прусского и Екатерину II Российскую. Пожалуй, один Руссо с самого начала был настроен весьма скептически, да Дидро после годового общения с Екатериной в России пришел к вы-

¹ Цит. по: Тэн И. Указ. соч. С. 26. Тэн вовсе не принадлежит к числу революционно настроенных историков, но и он, как видим, вынужден признать губительность абсолютизма для развития Франции XVIII в.

² Там же. С. 102.

воду, что русская императрица, несомненно, является деспотом¹.

Даже великий Вольтер, несмотря на то что он симпатизировал республиканской форме правления, все же склонялся к просвещенной монархии. Дело в том, что, по мнению Вольтера, республика – крайне неустойчивая структура, она напоминает «общество, где гости, обладающие одинаковым аппетитом, едят за одним столом, пока не появится прожорливый и могучий человек, который заберет себе все, а им оставит одни только крошки»². Да и извне республике угрожают соседние монархии, стремящиеся проглотить ее. Монархическое правление обладает, по мнению Вольтера, большей устойчивостью, поскольку за ним – традиции и привычная сила.

Если же наставниками государей станут мудрецы-философы (которые освободят их ум от невежественных заблуждений и религиозных суеверий), государям останется только осуществлять те просвещенные проекты, которые мудрецы подготовят для них. Значит, государь, по мысли Вольтера, фактически делит власть с другими людьми и, следовательно, перестает быть неограниченным монархом. Называя Фридриха II «Соломоном Севера», а Екатерину – «Северной Семирамидой», Вольтер пытался лестью и увещаниями уменьшить их самодержавные аппетиты и побудить к просвещенным переменам. Только тогда, когда монарх становится деспотом, следовательно утрачивает свою просвещенность, народ, как считает Вольтер, вправе свергнуть его; идеи насильственного ниспро-

¹ Дидро посвятил воспоминаниям о своем общении с Екатериной II несколько работ. См.: *Diderot D. Observation sur l'introduction etc., publiées par P. Leduc; P., 1921. P. 69.*

² Вольтер Ф. М. А. Избранные произведения. М., 1947. С. 548.

вержения деспотий развиваются им в трагедиях «Брут», «Смерть Цезаря», «Агафокл».

Примерно так же рассуждает и Гольбах; он убежден в том, что обществу выгоднее просветить монарха, нежели установить вместо монархии демократию или аристократию. Как уже упоминалось, он считал, что в этих условиях начинается борьба мнений, разброд, возникает множество политических партий и исчезает столь необходимое для соблюдения общественного договора единство.

История Европы, как известно, доказала неправоту просветителей и Гольбаха в этом вопросе – она пошла по пути создания многопартийных государственных систем, которые не только не ослабили, но, напротив, укрепили демократические позиции нового буржуазного устройства. Наша эпоха и вовсе поставила на повестку дня вопрос о диалоге стран с различными политическими режимами, т. е. об их мирном сосуществовании в рамках единой Европы. Так что в этом пункте теории французских просветителей не выдержали проверки жизнью. Но французские мыслители ведь только нащупывали принципы новой общественной организации; они учитывали, конечно, опыт уже совершившихся в Голландии и Англии революций, но междоусобная война и террор пугали их; к тому же, что касается Англии, то большинству французов не нравился как раз установившийся здесь в результате революции компромисс буржуазии с дворянством. Отсюда и все их надежды на просвещенного государя. Конечно, государи – тоже люди; им, как и всем прочим, свойственно заблуждаться, и часто они творят зло не по умыслу, а по неразумению или заблуждению, думает Гольбах, но будучи просвещены светом истинного знания, они будут содействовать благу народа, и в первую очередь – неукоснительному соблюдению справедливых законов. Узы общественного договора – одни и

те же для государя и для граждан, и «если государь разрывает их, его подданные уже не могут быть ими связаны». Однако читателю не следует делать из этих строк вывод о революционности Гольбаха. Правда, Гольбах допускает насильственные действия, считая, что они вызваны злоупотреблениями властью, но лишь в крайнем случае; предпочтительнее все же реформы сверху, поскольку, хотя «результатом революций иногда и становилось временное улучшение положения народа, гораздо чаще они вызывали продолжительные общественные бедствия»¹. Так что идеал Гольбаха – реформы и просвещение, просвещенное общество как просвещенная монархия.

Свои проекты переустройства общества французский просветитель связывал с уничтожением феодально-сословных привилегий, с превращением всех граждан в представителей третьего сословия, для которых право собственности является таким же естественным и не уничтожимым, как и другие «естественные» права. Человек, по мысли Гольбаха, «приобретает право собственности на тот или иной предмет с помощью труда... Я имею право на плоды своих полей потому, что они выращены моим трудом, а не трудом других людей»².

Из сказанного видно, что Гольбах разделял «трудовую» теорию собственности, считая, что собственность возникает на основе личного труда, и единственно против чего следует здесь возражать, так это против слишком неравного ее распределения.

Итак, став просвещенным, человечество пойдет путем прогресса и счастья; правда, во избежание злоупотребления властью Гольбах предлагает все же разделить ее:

¹ Гольбах П. Избранные произведения: В 2-х т. М., 1964. Т. 2. С. 156.

² Там же. С. 66.

оставить за монархом лишь исполнительную, а законодательную власть передать народу в лице его выборных представителей,

Гольбах не создавал проектов в духе утопического социализма Мабли и Морелли, но его социальные идеалы находились в надежном русле демократических преобразований. И это даже с учетом надежд на просвещенного монарха – вспомним здесь о том, что уже в наши дни просвещенные умы (мы имеем в виду, например, И. Клямкина и А. Миграняна) сочли возможным связать осуществление демократических реформ с авторитарной властью государственного лидера. Так что голос Гольбаха и в этом неожиданно оказался созвучным нашей эпохе.

Оказался созвучным – это в самом прямом смысле слова означает, что его голос звучит сегодня вместе с нашим, хотя и не в унисон с ним. Последнее немаловажно, так как нередко пытаются настолько точно отыскать «адрес» настоящего в прошлом, что полностью отождествляют одно с другим. В действительности дело обстоит гораздо сложнее, и наши стремления найти ответы на вопросы, волнующие нас сегодня, обратившись к прошлому, не должны вести к тому, чтобы мы принимали готовые решения, – ведь эпохи все же разные.

Поэтому, получив определенный ответ, мы вместе с ним воспринимаем также и некоторый вопрос, отправленный к нам из далеких времен, в котором как бы звучит: мы решили эту проблему таким образом, а как решили бы ее вы?

Созвучность эпох – это также общение, когда одна эпоха наталкивает другую на правильный поиск при решении сходных проблем, когда услышать голос *другого* исторического субъекта крайне важно как раз для того, чтобы правильно расставить *сегодняшние* акценты в отличие от прошлых.

Что же касается связи надежд Гольбаха на просвещенного монарха с современностью, то надо заметить, что, являясь наследниками Просвещения, мы все же отстоим от просветителей на 200 лет и, естественно, отличаемся от них в этом вопросе. Тем более что гипотетический «просвещенный монарх» XVIII в. – это совсем не то, что достаточно реальный диктатор авторитарного типа в России XX в.

Итак, главный акцент в своем социальном учении Гольбах делает на просветительстве. В чем же причина того, что «свет разума» стал распространяться так поздно? С точки зрения Гольбаха, основная причина – это власть церкви; религия и есть самое существенное препятствие на пути к знанию, к просвещению.

§ 4. «Личный враг Господа Бога»

Вместе с Гельвецием Гольбах принадлежит к числу непримиримых противников религии и церкви. Если Вольтер нападал лишь на церковь, считая, что для массы народа религию лучше сохранить, если Руссо проповедовал так называемую «естественную религию», отвергая установленные церковные каноны, то позиция Гольбаха отличалась особенно яростным неприятием как самого института церкви, так и религиозных догматов.

Взглядам Гольбаха были близки и взгляды Дидро. Последний, например, в одной из своих антирелигиозных работ «Беседа с аббатом Бартелеми» сочувственно писал: «Наш друг Гольбах охотно заявляет, что сверхъестественное его не интересует Оно ничего не говорит ему, это [сверхъестественное] заблуждение и безрассудство»¹.

¹ Дидро Д. Монахиня. М., 1984. С. 433.

Долгое время у нас в стране непримиримость неистового барона обеспечивала ему наибольшую популярность и наибольшее признание; его работы издавались, переиздавались и считались образцом антирелигиозной литературы. В последние годы, когда начинает складываться более терпимое и отвечающее принципу свободы совести отношение нашего государства к церкви, к работам Гольбаха проявляется недостаточное внимание со стороны интеллигентной публики. Не только его антирелигиозные, но и философские и естественнонаучные работы становятся объектом насмешек и пренебрежения. Однако если следовать не за изменчивой конъюнктурой, а за истиной, то резкий характер антирелигиозных выступлений Гольбаха надо попытаться объяснить в контексте духовных исканий той эпохи, в свете ее трудностей и альтернатив.

Прежде всего, дело заключается в том, что критическое отношение Гольбаха к религии входит в число требований здравого смысла: «...каждый, кто даст себе труд подвергнуть религиозные воззрения суду здравого смысла и посвятит рассмотрению этих воззрений ровно столько внимания, сколько обычно уделяется предметам, действительно нас интересующим, тот без труда убедится, что эти воззрения лишены какого бы то ни было серьезного основания, что всякая религия есть здание, висящее в воздухе, что богословие есть возведенное в принцип неведение естественных причин, что оно представляет лишь сложное сплетение фантастических признаков и противоречий»¹.

Под влиянием того заблуждения, что этот призрак – самая значительная для них реальность, «люди, вместо того чтобы здраво признать его непостижимость и всю ничтожность и бесполезность размышлений о нем, приходят,

¹ Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956. С. 246.

напротив, к заключению, что чем больше они занимаются этим призраком, тем лучше...»¹, – пишет Гольбах. Так что само здравомыслие нуждается в том, чтобы взглянуть на религию и церковь непредубежденным взором.

Борьба против религии как раз символизирует собой борьбу с авторитарным мышлением как таковым, ибо церковь – самый непререкаемый, освященный веками и обычаями авторитет. «Слово Божие» – Новый Завет – признавалось выше человеческого разума и не подлежало никакому сомнению (конечно, и внутри религии существовали споры: поскольку требовалось истолковывать священные тексты, постольку происходило их обсуждение, но это попадало в поле зрения только теологов, а не широкой массы верующих).

Несогласие с авторитетами, апелляция к здравому смыслу были разрушением не просто прежних привычных авторитетных мнений, но уничтожением всего прежнего способа мышления вообще. Создавались новые установки – на «естественный свет разума», которым обладал каждый человек, на самостоятельность и способность к решениям, которые появлялись у нового субъекта. Замена слепой веры собственными рассуждениями, обращение к здравому смыслу утверждали в правах суверенную личность, возлагающую все надежды и всю ответственность только на себя.

Нельзя забывать также и о том, что церковь поддерживает абсолютистское государственное устройство, освящает старые феодально-иерархические порядки.

По свидетельству И. Тэна, французское духовенство того времени – привилегированный класс, не плативший налогов и не только ничего не вносивший в казну, но даже

¹ Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956. С. 246.

умудряющийся заимствовать из нее ежегодно около полтора миллионов ливров. Хотя духовенство всегда под рукой правительства и служит его политическим целям, прежде всего оно защищает все-таки свои интересы. Так, подчинившись католической церкви, Людовик XIV возобновил преследования протестантов и отменил Нантский эдикт, гарантирующий им безопасность, а Людовик XV в 1710 г. приказал даже уничтожить монастырь и кладбище Пор-Рояль, которые служили оплотом сторонников оппозиционного янсенизма (последователей голландского богослова Яна Корнелиуса – 1585–1638 гг.), ведущего борьбу с иезуитами. Церковь внимательно следит за тем, чтобы преследования протестантов не прекращались: в 1745 и 1746 гг. около 300 протестантов были приговорены к галерам, а женщины наказаны кнутом. Начиная с 1744 г. еще 600 протестантов были заключены в тюрьму, а 800 наказаны. Перед самой революцией в провинции Лангедок еще вешали протестантов-пасторов и посылали драгун разгонять протестантов-горожан, собиравшихся для молитвы.

Вовсе не безопасно было тогда бороться с церковью и вовсе не так легко было обосновывать нравственность на базе атеизма. И за меньшие «преступления» людей подвергали попыткам и казням. Так, по обвинению в нечестивом поведении – он всего лишь не снял шляпу перед процессией со святыми дарами – был казнен молодой Ж. ла Барр; по обвинению в убийстве своего сына на религиозной почве был подвергнут пыткам и колесован Ж. Калас.

На Людовика XV, ставшего к концу жизни чрезвычайно религиозным, сильно влияли иезуиты, так что к протестантам повсеместно продолжали относиться подозрительно. Что же касается атеизма, то его нужно было тщательно скрывать.

Уже говорилось о том, что Вольтер использовал все свое дарование и энергию для реабилитации невинно казненных и защиты несправедливо обвиняемых. Ему удалось посмертно оправдать и отменить приговор Ж. Каласу и Сирвену, на что он потратил несколько лет напряженных усилий. Предавая огласке злодеяния святош, Вольтер способствовал подрыву авторитета церкви и постепенному развитию атеизма. И тем не менее церковь была еще очень сильна; еще требовалось много мужества и сил, чтобы выбить почву из-под ног духовенства. В накаленной обстановке предреволюционной Франции антирелигиозные сочинения Гольбаха производили впечатление разорвавшихся бомб – именно так и называл их Дидро.

Исключительно много смог написать блестяще образованный барон, чтобы подорвать веру в истинность христианского учения и авторитет церкви. Если «Система природы» появилась на свет только в 1770 г., то за много лет до нее прогремели гольбаховские залпы по церкви: памфлет «Разоблаченное христианство, или Рассмотрение начал христианской религии и ее последствий» (1761), «Карманное богословие» (1766), «Священная зараза, или естественная история суеверий» (1768), «Письма к Евгении, или Предупреждение против предрассудков» (1768); одновременно с «Системой природы» появились «Дух иудаизма, или Систематическое рассмотрение закона Моисея и его влияния на христианскую религию», а в 1772 г. – «Здравый смысл».

Гольбах, подобно Вольтеру, опирался на предшествующую традицию, в том числе на воззрения выдающегося мыслителя XVII в. Пьера Бейля, доказывавшего, что общество атеистов может быть нравственным. Пожалуй, больше всего Гольбаха привлекает именно эта проблематика; ведь не только священнослужители, но и подавляющее боль-

шинство людей тогда были убеждены (это относится отчасти и к нашему времени) в том, что нравственность возможна только на религиозной почве; что если бы Бога не было, то было бы дозволено все (как скажет позже Достоевский). Надо было не просто подвергнуть сомнению религиозную нравственность, — надо было на ее месте возвести фундамент новой, «естественной» нравственности. Этой задаче подчиняет свои антирелигиозные выступления Польш Гольбах; и пусть его книги и памфлеты были не столь блестящи и ироничны, как у Вольтера, он возмещал отсутствие этих талантов основательностью антирелигиозных доводов и заостренностью внимания на противоречиях религии.

В первую очередь, он указывает на то, что религия не выдерживает проверки здравым смыслом, который, как нам уже известно, составляет глубинное основание всех просветительских рассуждений вообще. «Что нужно, кроме простого здравого смысла, чтобы убедиться в том, что существо, о котором нет никаких ясных представлений, о котором слова нельзя сказать, чтобы тут же не впасть в противоречие, что оно есть чистый вымысел? Чтобы постичь истинные основы морали, людям нет надобности ни в богословии, ни в откровении, ни в богах; для этого совершенно достаточно простого здравого смысла»¹.

В чем же выражается противоречие религии здравому смыслу? Во-первых, в том, что Бог признается всемогущим, всеблагим, всезнающим существом и в то же время допускает такие проявления свободной воли человека, которые ведут ко злу, да еще карает за это.

Если Бог всемогущ, что стоит ему приказать, чтобы в мире царила гармония, чтобы все творения Божии были добрыми, непорочными и счастливыми? Разве приказать

это труднее, чем сказать «*Да будет мир*»? — спрашивает Гольбах. Разве Богу легче было сделать творения несовершенными, чем совершенными?

Религия говорит нам об аде, о преисподней, где Бог, несмотря на свою доброту, уготовил бесконечные муки для большей части человечества; сделав людей глубоко несчастными в этом мире, Бог может повергнуть их еще в большие бедствия в мире ином, поражается Гольбах. Подвергая мученьям разгневавших его людей, Бог наказывает существа, которые не в состоянии ни поколебать его могущество, ни нарушить его безмятежное блаженство. Справедливо ли это? Ведь даже самые жестокие преступления вряд ли заслуживают *вечной* кары. Где же всемогущество Бога? Где его доброта?

Во-вторых, противоречие религии здравому смыслу проявляется в том, что Бог поступает не только жестоко, но и безнравственно. В этом месте своих обвинений Гольбах предвосхищает упреки Достоевского. Речь идет о муках детей. Вспомним: «Если дети на земле тоже ужасно страдают, то уж, конечно, за отцов своих наказаны, за отцов, съевших яблоко. Но ведь это рассуждение из другого мира, сердцу человеческому здесь, на земле, непонятное. Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному!.. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к “боженьке”!»¹, — мучается сомнениями великий русский писатель.

Знаменитый французский философ пишет о том же: Несчастный отец! Ты ищешь утешения у провидения в гибели любимого ребенка или жены, составлявших твое счастье! Увы! Разве ты не видишь, что их отнял у тебя твой

¹ Гольбах П. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956. С. 249–250.

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М., 1958. Т. 1. С. 321.

Бог. Твой же Бог сделал тебя несчастным; и ты ждешь, чтобы Он тебя и утешал в тех страшных ударах, которые сам же тебе нанес.

Этот, самый сильный для Достоевского аргумент против бытия Бога для Гольбаха, правда, не имеет такого важного значения: для него это, скорее, повод, чтобы поставить под сомнение всю религиозную нравственность. Нравственно ли, далее, то, что бог иудеев Иегова наслал на свой ни в чем неповинный народ чуму? Семьдесят тысяч человек уничтожены для искупления проступка царя, которого бог непонятно почему пощадил своей милостью!

Далее, царь Давид, которого обычно рассматривают как святого, в действительности совершил в своей жизни огромное количество злодеяний. Мало того, что он отнял у одного из своих полководцев жену Вирсавию, — он еще намеренно послал того на верную гибель, а умирая, завещал своему сыну Соломону убить полководца, оказывавшего ему услуги в течение всей жизни. Подобная неблагодарность свидетельствует не о святости, а о низости души.

В связи с этим Гольбах останавливает внимание на аргументах тех, кто обвиняет в безнравственности атеистов. Говорят, пишет он, что атеист не может обладать добродетелью; для него добродетель — якобы лишь призрак, честность — пустой звук, добросовестность — глупость. Его единственный закон — личная выгода, и если этот взгляд верен, то совесть является предрассудком, естественный закон — иллюзией, право — заблуждением, а доброта лишается всякой основы; общественные связи распадаются, так как каждый всегда готов предать другого ради своей выгоды. Даже сын может убить отца, чтобы воспользоваться наследством. Самые нерушимые права и священные обязанности, с этой точки зрения, оказываются лишь грезами и сновидениями.

Этому описанию, возражает Гольбах, может соответствовать поведение не мыслящего и чувствующего человека, не разумного существа, а какого-то зверя, безумца, не имеющего ни малейшего представления об общественных отношениях, связывающих между собой людей, необходимых друг другу для взаимного счастья. Ведь самое тупое существо должно понять, что общество выгодно для него, что оно нуждается в помощи других, что уважение близких необходимо ему для собственного счастья, что гнев окружающих очень опасен, что законы угрожают карами любому их нарушителю. Разве стыд, страх, презрение к самому себе не будут тревожить его покой, когда, углубившись в себя, он начнет глядеть на себя чужими глазами? «Разве угрызения совести существуют лишь для тех, кто верит в Бога? Разве мысль о возможности быть увиденным существом, о котором имеешь лишь самые смутные понятия, сильнее, чем мысль о возможности быть увиденным людьми и самим собой, о вечном страхе и жестокой необходимости ненавидеть себя и краснеть, думая о своем поведении и неизбежно вызываемых им чувствах?»¹ «Если вы хладнокровно разберетесь в откровениях божьих иудеям и христианам, содержащихся в писаниях, называемых *священными*, вы обнаружите, что глаголющее в этих книгах божество находится в непрерывном противоречии с самим собой; оно подрывает себя собственными же руками; оно постоянно занято разрушением сделанного и исправлением собственной работы. Бог никогда не бывает доволен своими делами; несмотря на свое могущество, никак не может довести человека до желаемой степени совершенства»².

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 625.

² Гольбах П. Письма к Евгению. С. 83.

От нас требуют веры в воскрешение Христа, пишет далее Гольбах, но ведь куда проще было бы, если бы Христос воскрес на глазах не нескольких человек, а публично; «это явное чудо произвело бы, несомненно, на всех людей, даже самых предубежденных, гораздо большее впечатление, чем все подозрительные рассказы его апостолов и сторонников, которым впоследствии стоило столько труда найти людей, склонных верить в такое чудо на слово»¹.

Множество примеров находит Гольбах, чтобы доказать, что христианство заимствовало свои положения из других религий, что оно, следовательно, имеет исторический характер. Он находит также убедительные слова для того, чтобы поставить под сомнение тезис о бессмертии души, с которым связан вопрос о совместимости веры и знания, разума и откровения. Тот, кто апеллирует к вере или откровению, по убеждению Гольбаха, принижает человека, уподобляя его животному; в частности, отрицает достижения науки: в учении отцов церкви мы на каждом шагу сталкиваемся с нелепостями из области физики, астрономии и т. д., непростительными для мудрецов, на звание которых претендуют апостолы. Несовместимость веры и знания — причина преследований церковью знаменитых ученых, ставших мучениками науки. С болью говорит Гольбах о Галилее, Джордано Бруно, Кампанелле и многих других.

Если опираться на разум, на здравый смысл, придется убедиться в таких глубоких внутренних противоречиях религии, что остаться на религиозных позициях будет, по мнению Гольбаха, невозможно, так как это не внешние несоответствия, а коренные, внутренние противоречия.

¹ Гольбах П. Избранные антирелигиозные произведения. М., 1934. Т. 1. С. 82.

Связь церкви с государством требует, по убеждению Гольбаха, также специального рассмотрения. Политика церкви всегда включалась в государственную политику; церковь благословляла правителей на царство и требовала подчинения им народа; вся иерархически-феодальная структура Франции была освящена церковью.

Но иногда между церковью и правительством возникали серьезные конфликты, и Гольбах пытается использовать их, чтобы внести раскол между ними; он доказывает, что церковь мешает монарху заботиться о подданных, что она натравливает одну часть населения на другую и тем самым разделяет нацию. Церковь посягает даже на власть государя: если правители оказывались слабыми, то им приходилось малодушно приносить в жертву церкви интересы государства; если же они пытались действовать наперекор церкви, то наталкивались на ее открытое сопротивление, а это нередко приводило к гражданским войнам и опять-таки несло бедствия широким массам народа.

В конечном счете, думает Гольбах, интересы светских правителей никак не могут совпасть с выгодами духовенства. Поэтому пусть не твердят, что христианство — самая прочная опора трона, что оно считает монархов божьими помазанниками, что, согласно христианскому учению, всякая власть — от Бога. Все эти слова предназначены лишь для усыпления бдительности государей.

По мнению Гольбаха, священники воспитывают трусов, так как проповедуют послушание; они формируют фанатичных святош, готовых уничтожить инакомыслящих; они уничтожают разум, заставляя верующих затверживать канонические истины.

Вследствие этого задача государя — освободить людей от засилья церкви, но с такой задачей может справиться только по-настоящему просвещенный государь.

Как видим, философ стремится поссорить церковь с государством, лстя «просвещенным монархам»; однако лсть эта во многом была искренней: Гольбах и в самом деле рассчитывает на просвещенных государей, он убеждает их в том, что истинная нравственность противоположна религиозной. Человек в любом случае должен вести себя достойно, не рассчитывая ни на какую награду в будущем, ибо такая надежда есть не что иное, как своеобразная форма корыстолюбия; люди должны отказаться от злодеяний независимо от страха перед наказанием, ибо выбор добра – проявление человеческого достоинства; христианская же мораль не имеет иной цели, кроме благоденствия церкви. «Естественная мораль», в отличие от христианской, основывается не на откровении и вере в чудеса, а на законах природы и здравом смысле, и имеет вечный, непреходящий характер.

Будем изучать природу, призывает Гольбах, исследовать ее потребности и изучать способ их удовлетворения; предоставим разуму указать нам поведение, которое обеспечивает человеку наиболее полное и реальное благополучие; будем мужественно бороться со всяким злом и страданием; постараемся также снискать в своих братьях участие к своей судьбе и заслужим их участие добром, которое мы для них делаем. Именно такое поведение заложит основы естественной, природной морали, пригодной для всего человечества. Религия ведь все равно не может изменить природу человека – она лишь воспитывает в нем лицемерие; только обращение к природе служит, согласно убеждению Гольбаха, единственной надежной гарантией истинной нравственности. Любить добродетель и жить в добродетели – вот истинный способ поклоняться Богу. – Таков жизненный принцип знаменитого мыслителя.

В заключительной части «Системы природы», озаглавленной «Резюме Кодекса природы»¹, обращаясь к человеку, Гольбах говорит так:

«Вернись же, неверное дитя, вернись к природе! Дерзай же освободиться от ига религии, моей неизменной соперницы, не признающей моих прав; откажись от богов, похитителей моей власти, и вернись под власть моих законов. В моих владениях царствует свобода; из них навсегда изгнаны тираны и рабство; правосудие обеспечивает безопасность моих подданных,... доброта и человечность связывают их друг с другом приятными узами; свет истины их просвещает, и обман никогда не обволакивает их своими мрачными тучами»².

Сейчас нетрудно видеть, что гольбаховская критика религии, в том числе в связи с апелляцией к природе, имеет много уязвимых моментов. Во-первых, обращаясь к природе, Гольбах как бы не замечает, что, согласно его же взглядам, порочные качества людей тоже, в конечном счете, определены природой, ибо, поскольку природа объявляется единственным основанием жизни человека, она обуславливает и пороки (о чем выше свидетельствовали и собственные слова Гольбаха). Во всяком случае, критические аргументы иногда поровну распределяются Гольбахом между непросвещенным воспитанием и природой. Во-вторых, нельзя не сказать, что критика Гольбахом религии нередко носит упрощенный характер, когда за противоречиями христианских догматов он не видит реальных противоречий человеческого бытия, специфическим образом осмысленных в религии (например, в вопросе о свободе воли).

¹ Существует мнение, что идеи этой части были подсказаны Гольбаху Дидро, но Гольбах вполне и сам мог написать ее, руководствуясь собственными идеями.

² Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 675.

Наконец, упущение просветительской антиклерикаль-

ной пропагандистской литературы XVIII в., в том числе созданной Гольбахом, состоит в том, что главной причиной возникновения религии просветители считали невежество. По их мнению, стоит только распространить свет знания, как религия сама собой отомрет. Гольбах в связи с этим замечал, что, к сожалению, весь народ до конца просветить не удастся (во всяком случае, это дело отдаленного будущего), так как уровень образованности значительной части населения сейчас крайне невысок.

Видно, что Гольбах уповает на прогресс научного знания. Доживи он до изобретения атомной бомбы, вряд ли его оптимизм остался бы таким же безоблачным; во всяком случае, на том пути, который предложил Гольбах в качестве выхода из тупика религиозных суеверий и невежества, скоро обнаружится другой тупик – противоречие между наукой и нравственностью, которое заметит Руссо. Одно лишь изменение сознания – вот что может предложить Гольбах в своих выступлениях против религии. Вопрос о глубинных корнях веры (шире – авторитарного мышления как такового) остается открытым.

Конечно, Гольбах атаковал церковь и религию не всегда в «парламентских» выражениях, но мы не стремимся его защищать, да он и не нуждается ни в чьей защите: вспомним, ведь Гольбах жил и творил почти 200 лет назад! Его критика была обусловлена совсем другими историческими обстоятельствами и имела вполне определенный, конкретно-исторический смысл. Великих деятелей прошлого, как известно, оценивают не по тому, чего они не дали, а по тому, что они дали миру. Дал же ему Гольбах совсем немало, в том числе и в плане обоснования веры человека только в самого себя.

Итак, в чем состояла заслуга Поля Гольбаха перед ис-

торией европейской (шире – мировой) цивилизации? Прежде всего, в том, что он попытался выстроить целостную систему взглядов – на природу, на общество, на человека – своих современников-просветителей; в том, далее, что в основу этой системы он положил здравый смысл и развил основные принципы здравомыслия. Во всеилии здравого смысла Гольбах был совершенно убежден. Предложенные им принципы необходимым образом соотносились с автономией личности, с суверенностью субъекта нового, правового, демократического общества.

При этом во всех обстоятельствах Гольбах оставался честным гражданином, смело и последовательно отстаивавшим нормы равенства и справедливости, доброжелательным и отзывчивым другом, человеком глубокого ума и энциклопедической учености. Таким он и вошел в историю культуры.

Одним из ближайших единомышленников Гольбаха стал его друг Гельвеций. Что нового дал он Просвещению по сравнению с Гольбахом?

*Глава II.***КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ:
ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ И ЛИЧНЫЙ ИНТЕРЕС**

Клод Адриан Гельвеций принадлежал к тому же младшему поколению просветителей, что и Гольбах, и Дидро, и Гримм. Вместе с ними он вступил в борьбу с силами, защищавшими старые порядки, вместе с ними он разрабатывал принципы будущего «просвещенного общества».

Точка зрения здравого смысла кажется Гельвецию столь же бесспорной, как и Гольбаху; правда, не будучи столь сведущ в естественных науках, как его ученый друг, Гельвеций развивает ее позиции, главным образом, в рамках социальной программы. В этой области Гельвеций не уступал Гольбаху, а кое в чем, пожалуй, и превосходил. Можно даже утверждать, что в систематической форме новые взгляды на человека первым среди просветителей высказал именно Гельвеций: написанная на эту тему его книга «Об уме» появилась в 1758 г. и сразу же была запрещена и предана огню по приговору столь обычного для тех лет парламентского суда. Все события социальной жизни, все феномены психологической сферы, все человеческие поступки объяснялись в ней на основе единого источника — человеческой природы, или физической чувствительности.

Главное сочинение Гольбаха носит название «Система природы», главный труд Гельвеция по аналогии с ним можно было бы назвать «Системой человека», — примерно так оно и прозвучало после 1772 г. «О человеке» — такой титул стоит на обложке второй книги Гельвеция. Книга же «Об уме» фактически стала первой частью его антропологической системы.



Клод Адриан Гельвеций

У Гельвеция был еще один – и немалый – вклад в учение Просвещения: разработанная им в контексте концепции человека теория интереса. Личный интерес был выделен как важнейший принцип антропологии, накрепко связанный с чувством себялюбия, обусловленного физической природой человека. «Интерес» послужил отправным пунктом последующих утилитаристских построений Гельвеция и концепций других авторов, в том числе английских экономистов Милля и Бентама. Но они шли по следам Гельвеция, ставшего, если можно так выразиться, «крестным отцом» утилитаризма. Речь об этом впереди.

Большие неприятности ждали Гельвеция после публикации первой книги. Того, что враги ополчатся на него за натуралистическое толкование человека, следовало ожидать – к ударам с этой стороны Гельвеций был готов; но вот то, что и многие единомышленники очень настороженно отнесутся к его доктрине, было для него совершенно неожиданным, тем более что защищал он, как ему казалось, здравый смысл. Имелись ли для подобной реакции основания? В этом и хотелось бы разобраться, так же как хотелось бы уяснить, кто был более прав в ожесточенном споре, возникшем в 60-е годы между Гельвецием и Руссо – ведь велся он по фундаментальным вопросам воспитания. Как сложилась в уме Гельвеция теория интереса? Как защищал он позиции здравого смысла?

§ 1. От юности к зрелости. Перемена участи

Клод Адриан Гельвеций родился в Париже в январе 1715 г.; его предки были, по-видимому, немецкого происхождения, отсюда и фамилия – Гельвециус, что в переводе с латинского означает Швейцер (или швейцарец). Отец

Гельвеция был придворным врачом, семья жила в достатке, даже в роскоши, и влиятельные знакомства отца со временем обеспечат богатое существование сыну, предоставив ему должность генерального откупщика.

В детстве Гельвеций получил первоначальное образование, подобно многим своим сверстникам, в иезуитском колледже, где освоил языки, историю, литературу. Правда, почти до выпуска он не проявлял особого рвения к учебе, и лишь в последних классах, очевидно под влиянием одного из наставников – отца Поре, стал усидчивым и прилежным учеником. Надо признаться, что точные науки давались ему нелегко (да и преподавание их оставляло желать лучшего), так что для мальчика они остались «вещью в себе».

К годам учения относится знакомство Гельвеция с философскими и историческими учениями прошлого и настоящего: Гомер, Лукреций, Эпикур, Аристотель, Локк, Монтескье, Вольтер – вот наиболее почитаемые им авторы.

Окончив колледж, Клод Адриан идет по пути, выбранному для него родителями: это финансовая должность генерального откупщика, т. е. сборщика налогов.

Во Франции тогда существовало множество видов налогов, и правительство сдавало на откуп разным финансовым группам (синдикатам) право взимания налогов с населения и различных предприятий.

Пользуясь тем, что налоговая система была чрезвычайно запутана и точных размеров пошлин установлено не было, откупщики могли обогащаться, взимая столько, сколько им вздумается, а в казну отдавая значительно меньшие суммы. Открывался простор для служебных злоупотреблений, зато место откупщика было выгодным и удобным: ни особых сил, ни тем более знаний здесь не требовалось, а жизнь была безбедной. Число откупщиков во Франции в те времена достигало 50 тысяч человек – эта армия дополнительно грабила и без того нищее население.

Конечно, попадались среди откупщиков и порядочные люди; к ним принадлежал и Гельвеций. Поначалу его карьера нравилась ему: необременительная служба оставляла много свободного времени, а юноша был веселого нрава, любил развлечения, удовольствия, шутки, — как сказали бы сейчас, он принадлежал к тогдашней «золотой молодежи». Но постепенно в нем начал созреть внутренний конфликт, ибо он стал сознавать, насколько служба его идет вразрез с его духовными интересами, да и нравственно тяжело стало отбирать у бедняков последние гроши.

В общем, случилось так, что во время сбора в городе Бордо одного из налогов на вино Гельвеций просто-напросто призвал горожан к бунту: «Пока вы будете только жаловаться, вы ничего не добьетесь. Заставьте себя бороться. Вам легко собрать больше десяти тысяч человек, а наших чиновников всего двести. Я приму командование ими, и мы будем защищаться, но в конце концов вы нас побьете. И тогда восторжествует справедливость». Согласимся, что для откупщика такие речи были довольно странными; они свидетельствовали о том, что чувство справедливости возобладало в душе Гельвеция над желанием привольной и обеспеченной жизни. Это чувство приведет его к отказу от должности, а вместе с ней — от дохода в 300 тысяч ливров ежегодно; случится это в 1751 г., когда Гельвецию исполнится 36 лет — тогда он решит изменить свою судьбу.

Истории известно немало случаев, когда люди, казалось бы, без всяких на то причин совершенно неожиданно отказывались от привычных занятий, бросали заведенный порядок, весь прежний уклад и, к изумлению родных и близких, переключались на что-то абсолютно новое. Так случилось с Гогеном, когда он, бросив веселый Париж и службу маклера, в возрасте 39 лет уехал сначала в Панаму, а потом на Таити; так случилось со Шлиманом, когда он,

будучи 46-летним почтенным негодантом, оставил все дела и отправился на поиски легендарной Трои — настолько сильно запало ему в душу сказание Гомера. Так случилось и с Гельвецием — на него огромное впечатление произвели поэма Лукреция «О природе вещей» и трактат Джона Локка «О человеческом разумении». Рассуждения античного мудреца о сущностях природных предметов, пропущенные сквозь призму выводов знаменитого в новые времена англичанина, создали в уме Гельвеция своеобразный андрогин — особое понимание человека, душа (или ум) которого представляет собой «чистую доску» (*tabula rasa*), письмена на которой пишет рука воспитателя. Идеи эти постепенно зреют в уме Гельвеция.

Поэма Лукреция в свое время оказала на Гельвеция влияние не только своим философским содержанием, но и поэтической формой; поэзия влечет его, в ней он пробует силы. До нас дошли сведения о том, что в молодые годы Гельвеций стал достаточно известным поэтом в кружке «любителей изящной словесности» города Канна, где проходила его служба; он даже удостоился членства в местной академии. Правда, ряд биографов указывает в связи с этим на то, что дело было не столько в способностях, сколько в богатстве — мол, тщеславный юноша с помощью подарков и прямого подкупа добился чести быть академиком. Пожалуй, биографы эти не совсем справедливы к Гельвецию — ведь его стихотворные опыты заслужили одобрение самого Вольтера, а уж того подкупить было нельзя ничем, кроме таланта.

Одна из первых стихотворных проб молодого человека — послание «О любви к науке» (1738) — посвящена маркизе дю Шатле; здесь юноша прославляет науку, видит в ее успехах гарантию дальнейшего благоденствия челове-

ского рода, отрицает какие бы то ни было сверхъестественные чудеса; – все явления, и в этом он убежден, можно объяснить на основе естественных и открытых наукой законов.

Другое стихотворное послание того же периода (40-е годы) посвящено самому Вольтеру – поэма «Об удовольствии». Здесь Гельвеций впервые высказывает те принципы, которые в дальнейшем составят фундамент его учения о человеке: нельзя отказываться от удовольствий, объявляет он, ведь стремление к ним заложено в нас природой; желание удовольствий составляет естественный двигатель человеческих поступков, вследствие чего задача мудрого законодателя – совместить удовольствия с общественным благом.

С этих позиций Гельвеций рассматривает весь ход истории: естественные потребности и любовь к себе движут обществом и создают различные формы правления. Сила и хитрость, со своей стороны, служат в истории средством укрепления власти, которая держит в страхе своих подданных, прежде всего – слабых и угнетенных.

Вольтеру понравилось послание. Он приветствует успехи Гельвеция в стихосложении и желает ему и дальше идти тем же путем. Но особенно благожелательной оценки фернейского патриарха удостоилась последующая поэма «О счастье», более значительная, чем и упомянутая и некоторые другие.

Гельвеций работал над нею с 1741 г. вплоть до старости, постепенно уточняя понимание того, что такое счастье. Ища ответ на этот вопрос, автор обращается к Мудрости с просьбой подсказать ему решение; связь Мудрости со счастьем объявлена, таким образом, с самого начала. Мудрость проводит поэта по тропам разнообразных удовольст-

вий и убеждает его в том, что ни в любви, ни в знатности, ни во власти, ни в богатстве счастья нет.

Казалось бы, певец удовольствия должен назвать любовь источником счастья; и в самом деле, ведь «страстная любовь, пленившись упоением, умеет новые желанья возбуждать и удовольствия несчетно умножать»; в удовольствиях же, как нам уже известно, по мнению Гельвеция, смысл бытия человека. И все же это не так:

О Мудрость! Вижу я, что в мире наслажденья
Все счастье – только миг летучий упоенья,
Но их желания исполнились, – и вот
Напрасно красота поклонников зовет.

.....
Ведь наслаждение проходит быстротечно,
И радости любви не могут длиться вечно¹.

– Тогда, может быть, власть дает счастье? Тоже нет. А честолюбец? – спрашивает поэт у Мудрости.

Он хотя б единый миг
Желал бы удержать для радостей своих?
Величья он достиг, но принесло отличие
Надежду жадную на новое величье;
Исполнилась она – желанье вновь грызет;
И по пути надежд к могиле он идет².

В стремлении к власти есть только призрак счастья. Итак:

Ни радости любви, ни власти мощь, ни честь
Не могут смертного в храм счастья привести.

– Богатство, может быть, раскроет храм прекрасный? – надеется поэт, но:

¹ Гельвеций К. А. Счастье. М., 1936. С. 37.

² Там же. С. 39.

– Нет, Мудрость говорит, – надеешься напрасно
И на богатство ты!

.....
Хоть золото, мой сын, и блещет для очей,
Но редко счастлив он (богач) от жадности своей.

.....
Богатый обречен от скуки изнывать.
Бездельник утомлен, он отдан пресыщенью,
Он счастья не найдет, и чуждый просвещенью,
Он, в изобилии, желаньями влеком,
Из удовольствий всех лишь с грубыми знаком¹.

В последних строчках уже как будто намечен путь к истине: и верно, счастье – в просвещении, которое несет с собой не только грубые, но и изысканные удовольствия.

Конечно, ум человека ограничен – с этим Гельвеций не может не согласиться, даже великий Платон не познал истины, но как бы ни была она далека, стремиться к ней надо. И здесь пальму первенства Гельвеций отдает одному из своих духовных кумиров – Локку:

Для наших первых дней полезен будет Локк,
И начинающим он первый даст урок.
Хоть цели не достиг и этот мудрый гений,
Он путь нам указал для новых достижений –

.....
Он к храму истины нашел нелегкий путь,
Так поспешим туда на истину взглянуть².

Так в чем же, наконец, счастье? С одной стороны – в распространении просвещения, с другой – в наслаждении

¹ Гельвеций К. А. Счастье. М., 1936. С. 47.

² Там же. С. 52

искусствами, которые также должны стать друзьями просвещения; далее, на основе просвещения возможно сделать удовольствие разумным и соединить, таким образом, личный интерес с общественным:

Друг добродетели, о истина! Лишь ты
Нам путеводный луч бросаешь с высоты!

Пусть человек твой услышит назиданья,
Что в удовольствии – все цели мирозданья,
Что этот дар богов укажет нам пути,
Как счастье личное в общественном найти², –

такой вывод Гельвеций делает к концу жизни.

Итак, в поэме «О счастье» обозначены все отличительные черты человеческой сущности и, следовательно, условия возможности счастья: это просвещение, истина, удовольствие, личный интерес в сочетании с общественным.

Пока Гельвеций движется в общем русле просветительских идей, не доводя их еще до парадоксальных выводов. Поэтому Вольтер его хвалит, друзья им восхищаются, женщины его боготворят.

С 1751 г. Гельвеций живет в Париже. Он не отказался еще от должности, он богат, удачлив, весел. В столице он завсегдатай салонов – в том числе салона Гольбаха, салона г-жи Тэнсенн (матери д'Аламбера). Гельвеций пытается и здесь пройти в академию, но в Париже это не так легко, как в Канне. Зато здесь его окружают люди куда более серьезные, более солидно образованные, чем там. Гельвеций по-

¹ Гельвеций К. А. Счастье. М., 1936. С. 79

нимает созвучие их целей со своими собственными; он осознает, что смысл его дальнейшей жизни – в интеллектуальном труде; он хочет, вслед за Локком, поведать миру истину о предназначении человека, о его уме и способностях.

В этом же году Гельвеций принимает окончательное решение отказаться от должности; особенно нуждаться он не будет – за годы службы удалось скопить достаточно средств не только для собственного благополучия, но и для бескорыстной помощи друзьям и знакомым; однако образ жизни изменится радикально, и Гельвеций готов к этому.

Итак, решено! Он будет писать книгу! Это уже не забава – это серьезное дело. Для того чтобы найти надежного спутника и помощника, Гельвеций решает жениться; его избранница – дочь родовитых, но обедневших помещиков Анна-Екатерина де Линевиль – милая и обаятельная женщина, разделявшая взгляды мужа. С ней он прожил счастливо до конца дней, и хотя пылкой любви между ними не было, дружеские и теплые отношения составили фундамент их брака.

После женитьбы Гельвеций покупает имение Воре недалеко от Парижа и, подобно Гольбаху, более шести месяцев в году проводит там; его посещают друзья, знакомые. И здесь, и в городском доме (где создается его собственный салон) множество молодых талантов, которым новообращенный просветитель оказывает покровительство.

Казалось бы, все идет хорошо, но вспомним о том, что время было предгрозовое. Вступив в круг энциклопедистов и начав разрабатывать общие с ними идеи, Гельвеций условно понимал, что легкого успеха в его жизни больше не будет. Да он и пресытился уже легкими удачами. Теперь Гельвеций стремится к серьезному успеху.

Успех приносит его первая книга – «Об уме» (или «О духе» – *De l'esprit*), вышедшая в 1758 г. Это первая на-

стоящая интеллектуальная победа мыслителя. Но не станет ли она пирровой победой?

Дело в том, что книга навлекла на себя такой гнев и раздражение правительственных и церковных кругов, который поставил под угрозу дальнейшую жизнь Гельвеция во Франции, а может быть, и его жизнь вообще. Совсем недавно из-за гонений вынуждены были уехать из страны философ Ламетри и знаменитый Вольтер; не ждет ли Гельвеция та же участь?

Что, собственно, вменяли ему в вину?

С одной стороны, на книгу обрушились представители церкви с парижским архиепископом де Бомоном (а позже – с самим Папой Римским Климентом XIII) во главе; де Бомон, например, в своем гневном послании отзывался о книге так: «Мы осуждаем, взывая к святому имени Господа, вышеупомянутую книгу как содержащую мерзкую доктрину, способную ниспровергнуть естественный закон и разрушить основы христианской религии; как принимающую за свое основное начало гнусную доктрину материализма, ниспровергающую свободу человека, уничтожающую понятия добродетели и справедливости, устанавливающую правила, совершенно противоположные евангелической нравственности, подменяющую здоровое учение о нравах интересом, страстями, наслаждением, направленную на разрушение мира в государстве, на возмущение подданных против власти и самой особы государя»¹.

Архиепископу вторят профессора богословского факультета парижского университета Сорбонны, предъявившие автору «скандальной» книги более 100 обвинений.

¹ Цит. по: *Гельвеций К. А. Сочинения*: В 2-х т. М., 1974. Т. 2. С. 643–644.

К Сорбонне присоединяется иезуитский «Журнал Треву» (Journal du Trévoux), открывший шумную кампанию по осуждению книги «Об уме» как «вредного труда, наносящего ущерб религии и нравственности». Отдельные энтузиасты также не заставили себя ждать: например, А. Ж. Шомэ начал издавать 12-томное сочинение «Законные основания против “Энциклопедии” и опыт опровержения этого словаря вместе с критическим исследованием книги “Об уме”».

Гельвеций был напуган. В одном из писем Вольтеру (в общем, высоко оценившим первое крупное сочинение своего протеже) он сообщает о том, что книга изъята, что он совершил отречения, которых добивались противники, но что это несколько не отвратило грозу. «Я осужден в Сорбонне; может быть, я буду осужден на собрании духовенства. Я не очень-то уверен в своей личной безопасности и в том, что мне не придется покинуть Францию».

Вольтер пытается поддержать любимца; он шлет ему из Сире, где жил в изгнании, дружеские наставления, призывающие не терять мужества: «Мой любимый философ, что бы ни делали, но, как только нация начинает думать, этому невозможно помешать. Этот век кладет начало торжеству разума. Сколько бы ни вопили иезуиты, яansenисты, ханжи в судейской мантии и придворные лицемеры, они вызовут в честных людях лишь ужас и презрение».

Но Гельвеций прав в том, что его так просто не оставят в покое: к травле церковников присоединяются государственные чиновники; генеральный прокурор Франции Омер Жоли де Флери произносит в парламентском суде обвинительные речи, характеризуя книгу как «свод самых постыдных и низких страстей» и требуя ее сожжения. Наконец, спустя почти год после публикации, несмотря на то что Гельвеций принес целых три требуемых отречения от

нее, книга была разорвана на куски рукой палача и сожжена у подножия главной лестницы парижского парламента.

Гельвеций вынужден был отречься от книги, но не от идей, потому что после первого потрясения он задумывает новую книгу, в которой разовьет идеи первой. Рассказ о ней будет уже другим рассказом.

Как же приняли сочинение Гельвеция друзья-энциклопедисты? Надо сказать, что особого восторга оно у них не вызвало. Конечно, морально они поддерживали его – трудности Гельвеция были общими трудностями (не забудем, что вместе с его сочинением к сожжению была присуждена «Естественная религия» Вольтера и вновь подверглась преследованию «Энциклопедия»); большинство одобрило те разделы, в которых осуждались невежество и деспотизм, воспевалось просвещение, развивалось учение о человеке как природном существе, – все эти положения были близки всем энциклопедистам. Но сам принцип интереса, сведение всех человеческих поступков к пользе были встречены большинством прежних единомышленников скептически; в этих идеях увидели «парадоксы» Гельвеция, которые стали объектом дружеской, но суровой критики.

В чем же они выразились?

§ 2. «Интерес правит миром!»

Одно из основных положений первой книги Гельвеция – утверждение всемогущества личного интереса. С этим просветители не стали бы спорить, ведь общие для всех аксиомы разумного эгоизма основываются на первоначальной, можно сказать – врожденной, любви каждого человека к себе самому. Даже желание общественного объединения имеет источником исходное «себялюбие»: каж-

дый отдельный человек не может не понимать, что ему будет жить удобнее, комфортнее, выгоднее, легче; что куда более разумно поступиться частью «естественных» прав, чем потерять все. Разумный эгоизм представляет собой умеренную соображениями целесообразного и разумного самоограничения ту же любовь к себе – я должен любить других и считаться с ними не ради них, а, в конечном счете, ради себя же. И это здравые рассуждения. Не случайно главная цель воспитания и просвещения для просветителей не альтруизм, а именно разумный эгоизм. Все, что делает человек, он делает из любви к себе; только любовь эта должна быть разумной, учитывающей, что с другими людьми надо считаться – не бескорыстно, разумеется, а ради того, чтобы и они считались с тобой.

На этом фоне вырастают просветительские восхваления общего блага: признается, что добродетельный человек – это тот, кто стремится к общему благу, кто хочет добиться благоденствия всех граждан; на этой основе вырастают просветительские надежды на просвещенного государя, который исправит общественные порядки, улучшит законодательство; иначе говоря – создаст общественные условия, для которых личный интерес каждого будет соблюден. Это общая просветительская платформа.

Гельвеций не говорит как будто ничего другого – и все же он говорит нечто большее. Вот это большее и вызывает чувство раздражения у многих энциклопедистов. Что же это такое?

Прежде всего, речь идет о понятии «интерес»; надо заметить, что о личном интересе как скрытом двигателе человеческого поведения говорили и до Гельвеция: известный французский мыслитель Ларошфуко, например, писал о том, что «своекорыстие приводит в действие все добродетели и все пороки»; «порою может показаться, что себя-

любие попадает в сети к доброте и невольно забывает о себе, когда мы трудимся на благо ближнего. В действительности же мы просто избираем кратчайший путь к цели, как бы отдаем деньги в рост под видом подарка, и таким образом пытаемся применить тонкий и изысканный способ завоевать доверие окружающих»¹. Но Гельвеций делает понятие интереса основанием целостной социологической концепции, в связи с чем должен раскрыть все богатство его содержания: интерес – это *выгода, польза*, и тогда, когда Гельвеций говорит о личном интересе, он совершенно однозначно имеет в виду *личную выгоду*, прежде всего – материальную.

Далее, для Гельвеция личная выгода есть тот исходный для рассуждений о человеке пункт, отправляясь от которого не только можно, но и нужно объяснять *все без исключения* феномены человеческой жизни, все человеческие чувства: «Личный интерес есть единственная и всеобщая мера достоинства человеческих поступков», «каждый человек подчиняется только своему интересу»², – заявляет Гельвеций.

Возьмем, например, такое прекрасное чувство, как дружба. Только на первый взгляд кажется, что она бескорыстна, на самом деле каждая из сторон преследует свою выгоду, и это так же естественно, как естественно для бабочки пить из цветка нектар. Ведь что такое друг? – рассуждает Гельвеций. Это избранный нами близкий человек: мы хотим иметь друга, чтобы изливать ему душу, наслаждаться беседой с ним. Почему же в ходе беседы мы чувствуем наслаждение? Да потому, что оно – в удовольствии говорить о себе: если человек по воле судьбы пользуется достатком, он будет разговаривать с другом о том, как ум-

¹ Ларошфуко Ф. де. Мемуары. Максимумы. М., 1993. С. 170.

² Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. С. 187.

ножить его, о почестях, влиянии, репутации и т. д., которыми при этом будет пользоваться.

Когда же, напротив, человек попадает в стесненное положение, он советуется с другом о том, как выйти из затруднений. Следовательно, делает вывод Гельвеций, с другом всегда говорят *о себе* – или о своих неприятностях, или о своих удовольствиях.

Если бы дружба была чувством бескорыстным, мы не надоедали бы без конца своим друзьям, убеждает французский просветитель читателей, относительно того, почему они нам не пишут, не навещают и т. п.; мы говорили бы: ну, значит, они заняты более приятным делом, и радовались бы их счастьем. Но это не так, и потому даже тогда, когда мы горюем об умершем друге, мы плачем на самом деле не о нем, а о себе – без него нам некому будет поведать о своих горестях, получить помощь, избавиться благодаря беседе с ним от скуки. Мы оплакиваем того, кто рискнул бы и жизнью, и состоянием, чтобы спасти нас от смерти и страданий. Но, возразят Гельвецию, тогда, значит, как только богатый друг впадает в бедность, его перестают любить? Да, конечно, отвечает тот, и это так же нормально, как то, что женщину перестают любить в том случае, если ее обезобразит оспа; но это вовсе не означает, что ее не любили искренне прежде, когда она была красива.

Разумеется, дружат не только с богатыми, но от богатых в дружбе требуется, главным образом, богатство, а от бедных – что-либо иное (преданность, энергия и т. п.); но всегда от друга что-то требуется.

Итак, только наше тщеславие, по словам Гельвеция, заставляет нас отказывать в имени дружбы чувству, основывающемуся на заинтересованности.

Может быть, кто-нибудь из читателей согласится с Гельвецием? А согласится ли он с ним в том, что и лю-

бовь – чувство, основанное на личном интересе, может быть даже более сильным, чем дружба? Ведь любящий гораздо чаще, чем друг, способен на самопожертвование.

Даже в общество люди объединяются из любви к себе, понимая, что союз им выгоден; мудрый законодатель создавал бы законы таким образом, чтобы их исполнение каждому приносило выгоду. «Прежде всего, надо знать, что люди любят только самих себя и равнодушны к другим»¹.

Да есть ли на свете хоть одно чувство, которое можно было бы справедливо назвать бескорыстным? Нет, уверенно отвечает Гельвеций. *Все, абсолютно все* наши чувства – симпатии, антипатии, любовь, дружба – зиждутся на личном интересе.

Но ведь существует честность! Существует истинная добродетель! – восклицает, проглядывая книгу Гельвеция, иной недоверчивый читатель. Да, конечно, ответит ему французский просветитель. Честность, бесспорно, существует, но она самым тесным образом связана с пользой, и честно поступает тот, кому честность выгодна: «Каждое частное лицо называет *честностью* в другом лице лишь привычку к полезным для него поступкам»². Тот человек, который готов поручиться за свою честность *при любых обстоятельствах*, т. е. независимо от пользы, по словам Гельвеция, попросту хвастун или же глупец, которому не следует доверять. Если же говорить о честности вообще, как о всеобщем нравственном принципе, то Гельвеций прямо объявляет ее «платонической химерой»: «...по отношению ко всему миру не существует практической честности. Что же касается практической честности, которая сводится к постоянному и привычному желанию счастья

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. I. С. 315.

² Там же. С. 184.

для всех людей и, следовательно, к простому и смутному пожеланию всемирного благоденствия, то этого рода честность я считаю только платонической химерой»¹, — пишет он.

Но можно ли уважать человека, который честен из расчета? — зададим мы Гельвецию очередной вопрос в надежде найти уязвимое место в его концепции. Можете не сомневаться, что и на этот раз автор теории интереса останется верен себе: мы признаём не честность саму по себе, не добродетель саму по себе, а в добродетели, в честности ценим лишь доставляемое ими уважение, которое нам выгодно. Почему требуется, чтобы на театральной сцене добродетель всегда торжествовала над пороком? Что привело к изобретению этого правила? — Внутреннее смутное чувство, что быть добродетельным почетно, потому что выгодно.

Таким образом, согласно Гельвецию, о добродетельных людях вообще следует говорить с некоторой усмешкой: в реальной жизни нет места нравственности как таковой (включающей в себя честность, справедливость, умение отстоять свои идеи в ущерб собственной выгоде, способность не отречься от себя и т. п.), т. е. безотносительно к расчету: нравственным объявляется только то, что соответствует интересам каждого, то, что каждому выгодно. Это и означает, что, по Гельвецию, нравственность имеет значение не в качестве автономной области человеческого поведения, а лишь в соотношении с выгодой; первая есть, можно сказать, частное приложение второй.

Наверное, читатели согласятся с тем, что друзья Гельвеция (мы оставляем в стороне его врагов) имели некоторые основания предъявить ему возражения и упреки. Воль-

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. С. 319.

тера, например, больше всего огорчили рассуждения о дружбе, содержащиеся в книге. Ваша «книга произвела на меня самое приятное впечатление, — пишет он автору, слегка лукавя. — Рассудительность, талант, логика, эрудиция, красноречие — серьезное и веселое — сверкают там, изобилуют, торжествуют... Тем не менее, сударь, я хотел бы сделать Вам несколько упреков, но самый чувствительный упрек, который Вам, несомненно, уже сделали, — это упрек в том, что Вы поместили дружбу среди дурных страстей. Она не создана для столь дурной компании... Признаюсь Вам, что такая книга, как Ваша, вызывает к ней отвращение»¹. Что мы ответили бы Вольтеру, если бы были на месте Гельвеция? «Нет, дорогой мэтр, я вовсе не считаю дружбу дурной страстью; правда, она зависит от интереса, от любви человека к самому себе, то есть от себялюбия, но эти чувства даны природой, благодетельной и щедрой природой, рождающей все свойства человека. Так почему же мы должны считать себялюбие, личный интерес отвратительными или недостойными? Напротив, они должны быть признаны уважаемыми, может быть самыми уважаемыми среди человеческих чувств. Поместить дружбу рядом с ними не означает поместить ее в дурную компанию. Совсем наоборот». Так ответил бы Гельвеций. И так отвечал он всем, кто высказывал возражения по поводу его толкования отношений между людьми на основе интереса. Но упреки не прекращались.

Пахарь или ремесленник трудятся только ради того, чтобы прокормить себя и свою семью, чтобы нарядить свою жену или любовницу, чтобы вкусно есть и сладко спать, любить красивых женщин, провозглашает автор книги «Об уме». — Это не совсем справедливо по отноше-

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 636.

нию к пахарю и уж совсем несправедливо по отношению к таким людям, как Лейбниц или Ньютон, возражает ему Дидро. Предложите Лейбницу, который провел 20 лет в халате, рассуждая о предустановленной гармонии¹, бросить в огонь свой трактат, а взамен пообещайте самых красивых женщин, самые вкусные яства, и Вы увидите, что он с негодованием откажется. — Ну что ж, будет гнуть свою линию Гельвеций, значит, его *личный интерес* состоит в написании «Трактата», но все равно он у него имеется, и именно этот интерес определил жизнь Лейбница; по сути, уважаемый друг Дени, Вы сами только что доказали это. — Но Вы-то доказывали совсем другое, продолжает сомневаться Дидро. Вы-то убеждали в том, что человек трудится только ради *материальной* выгоды: еды, нарядов, достатка; я же говорил не о них. — И Вы говорите о том же, хотя стремитесь набросить розовый флер на не слишком розовые, хотя и вполне здоровые, потребности людей; ведь в конечном счете они связаны с физическими удовольствиями и физическими страданиями.

И спор продолжается...

Можно было бы привести и другие возражения, адресованные Гельвецию, но пока достаточно этих. Зададимся теперь вопросом: чем были обусловлены аргументы Гельвеция? Были ли неточными, некорректными его выводы из правильных предпосылок, или, может быть, сами предпосылки были неверны? А возможно, он был во всем прав? Из чего он исходил в своих рассуждениях? Начнем *ab ovo**.

¹ Концепция великого немецкого философа Г. В. Лейбница, устанавливающая соответствие мира физического миру духовному.

* Лат. буквально «от яйца», т. е. от начала.

§ 3. Человек – существо природное

Надо быть справедливым к Гельвецию: он действительно как будто исходил из общих предпосылок французского Просвещения, потому в известном смысле и был прав, не понимая, за что на него ополчились не только враги, но и друзья; ведь он идет нога в ногу со всеми. Проверим.

Верно, что для французских просветителей, как бы сильно они ни отличались друг от друга в частностях, существовали некие общие понятия, и именно на них опирался Гельвеций, создавая теорию интереса.

Как мы уже знаем по работам Гольбаха, фундаментом мировоззрения просветителей, оплотом их борьбы с феодальным режимом и церковью служило понятие природы; человек понимался всецело как природное существо. Но что это значит – быть природным существом? Общим для всего Просвещения является утверждение о том, что это значит, прежде всего, быть телесным, физически-материальным существом; от природы каждый обладает телом с вложенными в него примерно одинаковыми для всех потребностями, что и определяет справедливость требований юридического и политического равноправия.

У человека всего одна природа – физическая природа, как, мы помним, говорил Поль Гольбах.

У человека всего одна природа – физическая чувствительность, вторит ему Гельвеций. Вообще, можно было бы выделить два присущих человеку признака телесного, физического характера: один – это способность получать различные впечатления, т. е., говоря языком Гельвеция, физическая чувствительность; другой – способность сохранять полученные впечатления, т. е. память. Но, по сути, память тоже сводится к ощущениям (она их всего лишь сохраня-

ет); к ощущениям же сводится и ум, поскольку, согласно Гельвецию, судить – значит сравнивать, сопоставлять ощущения.

Но если это так, если это правильно, то движущими силами поведения человека являются вытекающие из физической чувствительности чувства физического удовольствия и физического страдания, – каждый стремится к удовольствиям, каждый избегает страданий; «Удовольствие и страдание суть и всегда будут единственным первоначалом человеческих поступков»¹, – делает первый вывод из тезиса о физической природе человека Гельвеций. Именно постоянное стремление избегать страданий и постоянный поиск удовольствий называется себялюбием – делает он второй вывод из общей предпосылки о человеческой природе.

Как будто все верно: стремление к удовольствиям составляет как бы суть бытия живого, телесного существа, это и есть его собственный, индивидуальный интерес.

Чувство себялюбия является непосредственным результатом физической чувствительности, продолжает разъяснять Гельвеций. Оно, следовательно, свойственно всем людям, неразрывно связано с человеком: «Себялюбие делает нас целиком тем, чем мы являемся»².

Себялюбие же рождает желание счастья; в точном смысле слова, согласно Гельвецию, себялюбие и интерес тождественны; чувство себялюбия с некоторыми видоизменениями у различных людей, по существу, одинаково. Так, можно быть глухим, слепым, горбатым, хромым – и все же испытывать то же самое желание самосохранения, одинаковую ненависть к страданиям и одинаковую любовь к удовольствиям.

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 100.

² Там же. С. 188.

Что в сказанном неверно? Вроде бы, все выводы сделаны правильно.

Каковы же дальнейшие выводы? Вот, исходя из сказанного, Гельвеций и начинает оценивать различные человеческие чувства, чего мы отчасти уже коснулись. Любовь? – Пожалуйста. Что следует считать любовью: физическое влечение или платоническое «родство душ»? Ответ Гельвеция для читателя, наверное, уже ясен: «Теперь мало придают значения платонической любви, ей предпочитают любовь физическую, которая в действительности не менее сильна, – удовлетворенно констатирует Гельвеций. – Когда олень испытывает физическую любовь, то забывает свою робость и становится смелым; верный пес покидает своего хозяина и бежит за разгоряченной сукой. Разлучите его с ней – и он перестает есть; все его тело дрожит, он издает протяжный вой. Можно ли достигнуть большего в платонической любви? Нет, поэтому я предпочитаю физическую любовь. В пользу последней высказался и Бюффон, и я думаю, подобно ему, что из всех видов любви это – наиболее приятная»¹. Впрочем, оговаривается наш автор, исключение можно сделать для праздных людей; для них последняя кокетка – самая желанная любовница, так как она то легкомысленна, то будит ревность, и человек просыпается от скуки. Но это уже от безделья, нормальным же мужчинам вполне достаточно просто красивых женщин.

Вот что говорит Гельвеций о любви. Слишком уж упрощено, усомнится иной читатель. Разве Гельвеций не понимает, что человек – это не олень и не пес; у него есть духовные запросы, потребность общих интересов и т. д.

Это прекрасно, скажет Гельвеций, но в два счета сведет все запросы и интересы к физической чувствительности:

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 391.

ведь именно она исходный пункт его рассуждений о человеке.

Ну а если мы возьмем не любовь, не дружбу, а, скажем, стремление к власти, — тут-то уж как будто нет никакой корысти в смысле физических удовольствий? Это возражение, кстати, Гельвецию предъявляли. Говорят, пишет он, что пурпур, тиары и вообще все знаки почестей не вызывают в нас никакого физического удовольствия; следовательно, честолюбие (в том числе желание власти) основывается не на любви к удовольствиям, а на стремлении к уважению и почету; значит, они не результат физической чувствительности.

Такое рассуждение, по мысли Гельвеция, глубоко ошибочно: стремление к высокому положению, точно так же, как и другие стремления, основано на боязни страданий или жажде чувственных удовольствий. «Дружба, так же, как и скупость, гордость, честолюбие и другие страсти, есть непосредственный результат физической чувствительности»¹.

Гордость тоже имеет своей основой желание физических удовольствий. Предположим, говорит Гельвеций, что на других планетах есть живые существа, подобные нам. Если бы мы были горды и добивались власти независимо от удовольствий, то должны были бы предпочесть уважение и признание со стороны Вселенной. И, однако, Гельвеций убежден в том, что нет никого, кто бы не предпочел уважение своего, пусть самого маленького, народа. А почему? Да потому что только от него он получит преимущества и выгоды; лучше, как говорится, синица в руках, чем журавль в небе! «Следовательно, желание быть уважаемым

проистекает не из желания убедиться в своих достоинствах, но из преимуществ, вытекающих из этого уважения»¹.

Именно поэтому мы предпочитаем уважению нескольких избранных людей уважение множества невежественных; последние более готовы подчиниться нашему влиянию и предоставить нам приятный образ жизни с вытекающими отсюда удовольствиями.

«Последним же и главным доказательством этой истины может служить отсутствие стремления к уважению и недостаток в великих людях в эпохи, когда высшие награды раздаются не по заслугам»². По-видимому, дело в том, что талантливые или добродетельные люди как бы заключают молчаливый договор со своим народом, обещая ему прославиться при условии, если благодарные сограждане постараются облегчить их жизнь удовольствиями и заботами, — заключает свои размышления по поводу гордости и власти Гельвеций. А не прав ли он в этом?

Запомним этот вопрос. Мы вернемся к нему несколько позже, он будет важен для дальнейшего анализа, а сейчас доведем до конца аргументацию Гельвеция по истолкованию разных чувств в пользу интереса.

Итак, люди желают быть уважаемыми не из-за высокой оценки самого уважения, и не из-за желания повластвовать: стремятся они к власти, и не из любви к добродетели рвутся к чести; всего этого они добиваются только ради того, чтобы получать удовольствия. Все человеческие чувства, все отношения между людьми вырастают на этой почве. Сам общественный договор представляет собой соглашение между отдельными людьми с целью достижения общего интереса *ради* интересов частных. «Желая обмануть

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. С. 400.

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. С. 393.

² Там же.

людей, – пишет в связи с этим автор, – преувеличивают силу чувства и дружбы, общительность рассматривают как любовь или как врожденное начало (здесь имеется в виду Руссо. – Т. Д.). Неужели можно искренне забыть, что существует только одно такое начало – физическая чувствительность?»¹

Поэтому любовь к ближним – не такая уж естественная вещь, как обычно уверяют; любовь к ним, по убеждению Гельвеция, есть всего лишь результат необходимости помогать друг другу, что опять-таки зависит «от той же физической чувствительности, которую я считаю первоначальным источником наших поступков, наших законов и наших добродетелей»².

Ну, теперь все высказано как будто до конца. Нельзя, однако, полагать, будто Гельвеций восхищается себялюбием или превозносит его как особо благородное чувство. Этого нет. Просто он полагает: если природа сотворила человека физическим существом, то требуется признать, что личный интерес движет всеми его поступками; поэтому, чтобы любить людей, не надо многого от них ожидать, поясняет просветитель; чтобы смотреть на их недостатки без горечи, надо привыкнуть их прощать и понимать, что снисходительность – это и есть справедливость, которую слабое человеческое сердце вправе требовать от мудрости. Так думал замечательный французский мыслитель XVIII в. Ларошфуко, и Гельвеций с ним совершенно согласен.

Итак, интерес не хорош и не плох; его просто надо всегда учитывать и использовать во благо людям. Но как это сделать?

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 961.

² Там же. С. 97.

И здесь Гельвеций разворачивает свой собственный план переустройства общества, выстроенного на личном интересе.

Зададимся и мы вопросом: а можно ли вообще требовать от индивида каких-либо общественно-полезных поступков, если он преследует только своекорыстные цели? С другой стороны, ради чего человек будет поступаться своими интересами? Да и должен ли он вообще это делать?

Вопрос этот, чрезвычайно болезненный и для всех нас, свидетельствует о сегодняшней актуальности поставленной Гельвецием 200 лет назад проблемы интереса.

§ 4. Перспективы и тупики утилитаризма

Теперь надо поразмыслить над тем, куда завели Гельвеция его рассуждения. Имеет ли теория интереса применение абсолютно всеобщее или только ограниченное?

Как будто мы убедились в том, что выводы Гельвеция относительно любви, дружбы и т. д. были вполне логичны и последовательны. И все же они представляются неверными, во всяком случае – верными не до конца; поэтому остается предположить, что предпосылки были не совсем надежными. Испытаем их «на прочность» еще раз.

Кредо французских просветителей составляет утверждение природности человека; это краеугольный камень Просвещения, его альфа и омега. Но если приглядеться повнимательнее к этому утверждению, то окажется, что в нем содержится не вся правда – другая ее половина находится на противоположной стороне: человек ведь признается продуктом не только природы, но и воспитания; воспитание же ограничивает природные склонности (если они дурны); следовательно, Просвещение имеет два полюса, два относительно независимых начала, причем каждое

настолько же связано с другим, насколько и автономно, так что между ними сохраняется некое подвижное равновесие.

Если бы это было не так, если бы для Просвещения значение имел только индивид со своим индивидуальным интересом, вложенным в него природой, то для чего требовалось бы воспитывать его? Вспомним – одной из главных своих задач французские просветители считали воспитание, образование, просвещение. Это касалось многих сторон: во-первых, надо было освободить ум от суеверий, религиозных предрассудков, невежества; надо было, во-вторых, объяснить людям, что каждый человек – природное существо и, следовательно, имеет основания для претензий на равные с другими права и на лучшее устройство государства; надо было, в-третьих, внедрить в сознание достижения наук, искусств, ремесел и т. д. Но, кроме прочего – и это очень важно, – в ходе воспитания требовалось избавить человечество от присущих ему (от природы?) пороков: лени, тщеславия, лжи и т. д., в том числе и от чрезмерного себялюбия (установить разумный эгоизм).

Таким образом, если за требованиями индивида стоит природа, то за целями воспитания скрывается общество. Согласимся с тем, что если бы природа была *единственным* основанием человеческих поступков, *единственным* мерилom поведения человека, то людей вообще не требовалось бы воспитывать; поскольку же они нуждаются в воспитании (перевоспитании?) – а без него просветители никак не могут обойтись, – постольку приходится признать, что природа не безупречна. Здесь не помогает даже та оговорка, которую просветители обычно делают: что, мол, человеческие пороки проистекают из невежества. Если природа признается единственным мерилom человеческих поступков, то невежество должно иметь корни здесь же;

значит, в конечном счете, оно также должно быть обусловлено человеческой природой. Но природу приходится перестраивать, а следовательно, не может быть и *бесспорного* доверия к ее основным дарам – к физической чувствительности, к жажде удовольствий и к боязни страданий, равно как и к чувству себялюбия.

Получается странная вещь: с одной стороны, корень всего – природа; признав ее таковой, следовало бы отказаться от воспитания, ибо все, что дается природой, тогда нужно объявить благодетельным; но в этом случае благими должны быть объявлены также и пороки. А коль скоро это не так, и порочные люди подлежат воспитанию, то не становится ли поэтому воспитание даже могущественнее, чем сама природа?

С другой стороны, если считать воспитание более сильным, или, по крайней мере, таким же сильным фактором, как и природа, возникает другая трудность: на что оно должно ориентироваться, выполняя цель формирования добрых, честных и т. п. людей? На себя? Но воспитание ведь должно иметь некоторые вехи, т. е. вестись в установке на что-то. Следовательно, на природу? Но тогда... И круг замыкается. Все дело в том и заключается, что для просветителей имеют одинаковое значение все противоположности – и индивид, и общество, и природа, стоящая за индивидом, и воспитание, за которым скрывается общество. И соединяются они в Просвещении, причем весьма своеобразным способом, а именно: за «начало» поочередно принимается что-то одно, а другое объявляется его следствием. Каждый раз как будто противоречие устраняется, но тем не менее каждый раз ход рассуждения, как это ни удивительно, заставляет усомниться в правильности выбранной предпосылки и обратиться к другой, прямо противоположной.

Как только что было сказано, мы исходим из того, что в человеке все от природы, что он – всецело природное существо (т. е. физическое); но если быть последовательным, то сказав «А», надо сказать и «Б»; т. е. признать, что пороки также «естественны», и отказаться от безнадежных – по этой причине – усилий воспитания.

Тем не менее просветители такого вывода никогда не сделают: как только он «замаячит» вдали, они тут же перестроятся и начнут рассуждение с противоположного конца, а именно – признают благотворность воспитания и, следовательно, необходимость переделки природы.

Но как только останется лишь один шаг до того, чтобы отказать природе в статусе *единственного* основания человеческого бытия, они тотчас будут уверять, что воспитание может вестись только в установке на природу и ни на что другое. И вновь утвердят ее в качестве единственного мерила человеческого поведения.

Иными словами, мысль просветителей непрерывно движется от природы к воспитанию и обратно, и как только доходит до противоположного основания, немедленно отталкивается от него и отправляется в обратный путь, наподобие парома, перевозящего путников с одного берега на другой.

Если изобразить движение схематически, то выйдет так: сначала от тезиса идем к антитезису; доказательство последнего возвращает нас к первому, хотя его требуется теперь обосновать более тщательно; однако такое обоснование вновь ведет нас к антитезису, также более внимательно осмысленному; и т. д. без конца. Здесь осуществляется своеобразное «челночное» движение мысли.

Почему же просветители не могут избавиться от противоречий? Почему обоснование тезиса ведет к антитезису? По-видимому, потому, что противоположности внутри

любого содержательного рассуждения действительно спаяны в неразрывное, как говорят философы, диалектическое единство; их невозможно оторвать друг от друга, как нельзя, например, отделить в магните северный полюс от южного.

По этой причине каждое из оснований оказывается внутренне противоречивым: природа человека настолько же атомарна и сводится к физической чувствительности, насколько социальна и обладает не сводимыми к физиологии чертами. Воспитание, в свою очередь, и соответствует природе, и противостоит ей. Вследствие этого, отрицая друг друга, обе стороны друг друга порождают. Поэтому мы и находим у просветителей непонятные на первый взгляд противоречия.

Так, мы найдем у Гельвеция немало высказываний в пользу общественных интересов, немало доводов о необходимости для каждого члена общества подчиняться общественным указаниям и т. д. Например, он спрашивает: можно ли дать гражданам приличное воспитание, «не давая им ясных представлений о нравственности и не связывая нравственных предписаний с единственным принципом любви к общему благу?.. Можно ли основать нравственность на *иных* принципах, кроме принципа общественной пользы?..»¹ Что может быть убедительнее этих слов? И, однако, мы помним и прямо противоположные утверждения. В этом и выражаются парадоксы Гельвеция.

Пусть не создается у читателя впечатления об эклектичности взглядов просветителей в целом и Гельвеция в частности: мол, в одном случае они говорят о приоритете индивида, в другом – о приоритете общества, а в целом – эклектика. Сказать так – все равно, что обвинить в эклектике тех, кто считает свет и частицей, и волной. Речь идет о содержательном, реальном противоречии, вопрос о кото-

¹ Гельвеций К. Л. Сочинения. Т. 2. С. 432.

ром в данном случае никак нельзя обойти, поскольку он касается самой сути просветительской концепции.

Трудность заключается в том, что позиция здравого смысла как будто исключает всякое противоречие: ведь не можем мы рассматривать предметы, с которыми сталкиваемся в повседневной жизни, как противоречивые, т. е. как тождественные и в то же время нетождественные себе. Хороши мы были бы, если бы к предметам обихода, ко всем этим столам, стульям, кастрюлям, да и вообще ко всем событиям повседневной жизни, стали бы относиться как к противоречивым, развивающимся. Нет, мы должны, напротив, опираться здесь на предполагаемое в них твердое, прочное, незыблемое основание.

Здравый смысл как бы выталкивает противоречие за свои границы, ибо его суждение – суждение положительное и должно быть таковым в качестве условия нормального поведения самостоятельного субъекта, привыкшего полагаться в жизни не на какие-то авторитеты, а на самого себя. Именно по этой причине просветители стараются избавиться от противоречий, но это им не удается.

Вспомним аргументацию Гольбаха. Конечно, в мире существует одна лишь необходимость, говорит Гольбах, но так обстоит дело в том случае, если мы рассматриваем природу в целом, в ее глубинных истоках и связях. Когда же речь идет о человеке в повседневной житейской ситуации, то он ведет себя, опираясь только на собственный разум и на собственные решения, т. е. так, как если бы *никакой* необходимости не было, а он действовал бы совершенно свободно. Поэтому нужно считать его ответственным за все его поступки, наказывая, поощряя и т. д.

Да, конечно, вторит ему Гельвеций, человек – это член общественного договора, в связи с которым каждый должен умерять личные притязания, преобразуя грубый эго-

изм в разумный с помощью воспитания. Но в то же время в каждом отдельном случае следует исходить только из индивидуальных устремлений субъекта, из его физической природы и обусловленного ею личного интереса.

При таком подходе противоречия исчезают только из виду, но не из реальной действительности, воспроизводясь за границами здравого смысла. Здесь они и обнаруживаются, но лишь тогда, когда здравый смысл начинает рефлексировать о себе, соотносясь с самим собой и подходя, следовательно, к своим пределам. Тут он превращается в разумную способность суждения; или, лучше сказать, тут и выясняется, что способность здраво судить о событиях повседневной жизни – это спроецированная на сферу быта способность суждения, характеризующая автономного индивида. А способности суждения *развивающегося* разума, как таковой, присущи содержательные противоречия.

Надо сказать, что на такую сознательную рефлексию оказался способен среди просветителей один лишь Дени Дидро: в силу некоторых «сократических» свойств своего ума он сумел открыть в рассуждениях друзей-просветителей неустранимые противоречия (которых, с точки зрения здравого смысла, вроде не должно быть, но которые тем не менее есть), обозначив их именем парадокса¹.

Дидро не дал понятию парадокса строгого логического определения, имея в виду лишь несколько любопытных моментов: во-первых, доказывая какой-либо тезис, просветители приходят к антитезису (и наоборот); во-вторых, вследствие этого открывается парадоксальность (противоречивость) любого вывода или утверждения; в-третьих,

¹ Анализ понятия парадокса у Дидро дал известный французский исследователь И. Белаваль См.: *Belaval Y. L'esthétique sans paradoxe de Diderot. P., 1950.*

можно говорить о некоторой «странности» рассуждения, т. е. об известном несоответствии выводов исходным предпосылкам.

Таким образом, «изнанкой» здравого смысла оказывается разумная способность суждения с присущими ей глубинными противоречиями; их мы и нашли только что у Гельвеция в виде некоторых парадоксальных выводов относительно любви, дружбы и т. д. Их парадоксальность заставляет поставить под вопрос правильность исходных определений человеческой природы как физической чувствительности, детерминирующей возникновение личного интереса.

И все же: разве в этом Гельвеций ошибался? Разве правильно сбрасывать со счетов личный интерес? Ответ на вопрос будет способствовать уяснению значения вклада утилитаристской теории Гельвеция в концепцию французского Просвещения в целом, а также оценке его заслуги в постановке проблемы личного интереса перед историей. Попробуем выявить и слабые, и сильные стороны так называемого утилитаризма, начало которому положил Гельвеций.

Начнем с того, что определим понятие. Утилитаризм, в собственном смысле слова, – это учение, провозглашающее выгоду основанием всех человеческих поступков. Среди крупнейших его представителей – Милль и особенно Бентам – знаменитые английские мыслители конца XVIII–начала XIX вв., защищавшие интересы пришедшей к власти буржуазии; но родоначальником его по праву многие считают Гельвеция. Мы помним, что у Гельвеция все его рассуждения упираются в личный интерес, который понимается, в первую очередь, как личная материальная выгода (связанная с материальными благами). Все феномены человеческого бытия истолковываются с этих позиций. Это и есть утилитаризм.

С момента своего возникновения утилитаризм стал объектом самой суровой критики со стороны чуть ли не всех экономических и философских школ и направлений, как бы сильно они ни отличались друг от друга. В марксистской литературе, начиная с К. Маркса и вплоть до самого последнего времени, оценка принципа личной выгоды, личного интереса у некоторых просветителей (ибо и у Гольбаха, например, об этом идет речь) связывалась с просветительскими теориями «робинзонады», причем считалось, что ошибочность первого коренится в ошибочности вторых. Так, французским просветителям не раз вменялось в вину то, что они отправлялись от изолированного индивида, существующего якобы первоначально независимо от других (лишь впоследствии объединившегося с остальными людьми в общество), тогда как человек с самого начала есть существо общественное, так что любое выражение частной жизни есть проявление жизни общественной. Поэтому эгоистические или даже разумно-эгоистические интересы справедливо должны быть подчинены общественным интересам.

При этом как-то забывали, что человек (даже согласно тому же Марксу) – это «животное, которое только в обществе и может обособляться», которое нуждается, следовательно, в обособлении. Могло бы существовать общество без общения множества различных индивидуальностей, которые должны предполагаться именно в качестве особых лиц, имеющих свои собственные цели, интересы, желания? По-видимому, вопрос о соотношении индивида и общества должен решаться не в плане проблемы «что раньше: курица или яйцо?», а по принципу единства противоположностей, которые невозможны друг без друга и, несмотря на то что отрицают друг друга, одновременно с необходимостью друг друга и порождают. Утрата любой из сторон оз-

начает социальный крах, и если в случае отсутствия общественного организма нельзя говорить ни о личности, ни вообще о человеческом существовании, то в случае подавления индивида приходится говорить о тоталитаризме. В этом мы убедились на горьком опыте отечественной истории.

Не относительно ли опасностей тоталитаризма предупреждали Замятин и Платонов, Хаксли и Оруэлл, Булгаков и Пильняк? Если «Мы» – это лишь огромная государственная машина, регламентирующая жизнь своих граждан до мельчайших деталей и самых интимных сторон, то будет ли жизнеспособным такое целое, составленное, по сути, из безликих роботов? В состоянии ли эти существа, неспособные пользоваться собственным разумом и собственными правами (да и не имеющие их), подняться до ответственных действий (не говоря уже о героизме мысли или поступка), если вдруг в современной острой ситуации экологического кризиса или опасности термоядерной войны нависнет угроза существованию человечества? Сможет ли не имеющий опоры в себе самом индивид противостоять силам, давящим на него извне, разглядеть скрытое за оболочкой повседневности событие глобального характера и принять ответственное решение?

Бесспорно, для этого нужно быть самостоятельным субъектом.

Полноценное общество есть только там, где налицо противоположная сторона – автономные, обладающие собственными потребностями и правами лица. Именно эту истину отстаивали французские просветители, утверждая личный интерес. Можно сказать, что, защищая интересы личности сегодня, в том числе и ее материальные интересы, мы выступаем как наследники французских просветителей. В их представлении индивидуальные интересы и

потребности неустранимы потому, что за ними стоит сама природа. Мы сегодня опирались бы не столько на природу саму по себе, сколько на культуру, на цивилизацию. Ведь потребности индивида порождены природой в ее культурном обличье, и надо заметить, что без индивидуальных, особенных своих воплощений культура превратилась бы в анонимный всеобщий объективный дух. Но, вопреки Гегелю, в истории утверждает себя не Мировой Всеобщий Разум, а обладающий разумом индивид. Социум при этом возникает как реально осуществляющееся взаимодействие индивидов, а в государственных структурах воплощаются не только отчужденные от индивидов силы, но и силы, способные гарантировать соглашения между ними, т. е. договорные отношения.

Итак, Гельвеций защищал принцип личного интереса, и прежде всего – материальные права личности, что стало одновременно защитой здравого смысла. В самом деле, нелепо было полагать, что люди могут совершенно отбросить свою личную материальную заинтересованность, забыть о себе и работать на одном энтузиазме, подчиняя свою жизнь интересам государства как целого. Одно из самых важных достижений новоевропейской цивилизации – рынок – обнаружил огромную силу именно принципа материальной заинтересованности. С точки зрения здравого смысла, разумно учитывать материальный интерес каждого участника производства, и понятно, почему, преследуя свои интересы, индивиды, хотя и вступают в конкурентную борьбу, все же стремятся завершить ее компромиссами и соглашениями: без них невозможно нормальное функционирование хозяйственной системы. Становится очевидным, что суждения здравого смысла – это точка зрения частного собственника, налаживающего хозяйство, строящего реальные планы его развития, лично заинтере-

сованного в этом, а также в добрососедских отношениях (даже со своими конкурентами), пытающимися наладить на этой основе и нормальную повседневную жизнь. Защита своей частной жизни от любых посягательств на нее отражает независимую жизненную позицию владеющего собственностью лица, частного лица как частного собственника.

Преимущество буржуазного типа хозяйствования, установившегося с конца XVI в. в Западной Европе и с конца XVIII в. в Америке, в том и состояло, что внеэкономическое принуждение было заменено здесь чисто экономическим, что товарный обмен начал определять развитие экономики и что это стало важным стимулом роста производительности труда и развития хозяйства в целом. Огромную роль здесь сыграл личный интерес, стремление к личной выгоде.

Речь идет о связи принципа полезности с духом частной предприимчивости, личного предпринимательства, и совсем не обязательно, как доказала история, это ведет к загниванию производства; — наоборот, чтобы достичь наибольшей выгоды для себя в условиях конкурентной борьбы, буржуа требовались высокое качество труда, эффективность действий, ответственность решений, личная инициатива. Исследующий данный вопрос Ю. А. Замошкин пишет, в частности, о том, что «в истории США в массовых масштабах активно заявляла о себе и действовала личность, в сознании которой индивидуалистические ценности сочетались с ценностью труда. Установки на свободу, на самостоятельность и предприимчивость индивида, на определение им своей жизни, своих интересов и средств реализации, на его личную ответственность за собственную судьбу практически воплощались в его активном участии в разных видах труда: в возделывании земли и в обеспечении

производства необходимых людям продуктов и разного рода услуг, в удовлетворении спроса на эти продукты и услуги; в совершенствовании технологии, в получении и распространении новых знаний и информации, в создании ценностей культуры, искусства и всего того, в чем нуждается цивилизация»¹.

Все эти свойства обусловлены независимым положением индивида как автономного субъекта, и, укрепляя позиции здравого смысла, французские просветители способствовали появлению такого субъекта. Когда Гельвеций упрекали (и до сих пор упрекают) в том, что его усилиями создавался частный собственник, то упускали из виду все эти позитивные, важные черты, присущие частному собственнику. Таким образом, выдвинув на первый план принцип личной выгоды, личной заинтересованности, Гельвеций фактически указал на новое товарно-рыночное направление дальнейшего развития хозяйства. В связи с этим одним из первых среди теоретиков третьего сословия Гельвеций начал рекомендовать «просвещенным» монархам строить хозяйство и законодательство на фундаменте личного интереса, глубоко осмыслив тем самым связь политики с экономикой.

Здесь можно вспомнить, что за полвека до Гельвеция известный английский мыслитель Мандевиль произвел среди английской читающей публики фурор, опубликовав «Басню о пчелах». Скандальная репутация книги объяснялась тем, что автор предложил «утилизировать» человеческие пороки, соотнести их с запросами государства, связав личную и общественную выгоды.

² Замошкин Ю. А. За новый подход к проблеме индивидуализма // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 9.

– Итак, оставьте жалобы: только глупцы стремятся
Сделать великий улей честным...
Не имея больших пороков, – это пустая утопия,
Возможная только в воображении.
Обман, роскошь и тщеславие должны существовать,
Ибо мы получаем от них выгоды.

.....
Разве мы не обязаны получением вина
Высохшей, жалкой, искривленной лозе?
Пока ее побегами пренебрегали,
Она глушила другие растения и шла в растопку,
Но как только ее подвязали и подрезали,
Благословила нас своими благородными плодами.
Так и порок становится выгодным,
Когда он укрощен и связан правосудием.
Более того, если какой-либо народ хочет быть великим,
Порок так же необходим ему, как голод,
Чтобы заставить людей питаться¹.

Не жидилось ли подобное предложение Мандевилля на циничном отождествлении пороков и добродетелей?

Гельвеций не столь одиозен в своих выводах – ему хватает собственной «парадоксальной славы», и он всего лишь хочет сделать принцип личной выгоды (который вовсе не относится к порокам, хотя не так уж добродетелен) основой отношений между членами общественного договора, и в этом смысле – основой хозяйства и законодательства. Верно, что себялюбие бывает порочным, но, думает Гельвеций, так же верно и то, что его можно превратить в добродетель, – в этом-то состоит, по мнению Гельвеция, задача мудрого правителя.

«Постоянные обличительные речи моралистов против людской злобы показывают, как мало знают они людей, –

пишет в связи с этим автор книги «Об уме». – Люди не дурны, а только следуют своим интересам. Вопли моралистов, конечно, ничего не изменят в этой пружине духовного мира. Следует жаловаться не на злобу людей, а на невежество законодателей¹. В чем же оно состоит? Да в том, что законы прямо-таки подталкивают людей к порокам из-за того, что часто соединяют их с наслаждением. «Великое искусство законодателя и заключается в том, чтобы разъединить их, так чтобы выгода, извлекаемая злодеем из преступления, была совершенно несоразмерна тому страданию, которое ему за это грозит». Законодатель, убедившись, что человек всегда поступает в соответствии со своими интересами, «станет назначать такие наказания за преступления и такие награды за добродетель, что всякий разумный человек будет заинтересован в том, чтобы жить добродетельно»².

Гельвеций приводит примеры, подтверждающие, как он полагает, его точку зрения: распутство, например, есть следствие роскоши, а роскошь поощряется глупыми фаворитами, изнеженными и необразованными вельможами; следовательно, только после политических реформ, ликвидирующих социальные привилегии, можно надеяться на искоренение этого порока. Или женщины легкого поведения: желание нравиться приводит их к торговцу роскошными нарядами, лентами, модными вещами и т. п. Опять-таки, чрезмерная любовь к роскоши всему виной.

Гельвеций, подобно своим собратьям по «Энциклопедии», уверен в том, что человек – продукт обстоятельств, что можно надеяться изменить взгляды народа тогда, когда будет изменено законодательство, и что «реформу нравов

¹ Гельвеций К. Л. Сочинения. Т. 1. С. 203.

² Там же. С. 414.

¹ Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974. С. 63.

следует начинать с реформы законов»; в основании же последних, как мы уже знаем, лежит обусловленный природой личный интерес, личная выгода, а уж они-то неизменны и истинны

Оставив в стороне утопические надежды Гельвеция на мудрого законодателя и на то, что введенные им меры поощрения и наказания будут эффективными (суровая кара, вот уже тысячи лет грозящая за убийство, воровство, взяточничество и т. п., не уничтожила до сих пор, к сожалению, этих пороков), заметим, что французский просветитель был достаточно проницателен в констатации связи сферы материальных интересов со сферой законодательства, а по сути дела – связи экономики с политикой. Он надеялся на то же, на что надеялись и другие просветители – на то, что превращение всех граждан в представителей третьего сословия обеспечит более-менее равное удовлетворение интересов каждого, что приведет, в свою очередь, к общему богатству (или, как сказали бы совсем недавно, к «государству всеобщего благоденствия»).

Мы вовсе не имеем намерения воспевать частную ответственность, как не собирался этого делать и Гельвеций. Недостатки у промышленной цивилизации, конечно, есть. И именно они привлекали к себе внимание критиков капиталистического производства, в первую очередь К. Маркса. Это и товарно-денежный фетишизм, и возможность анархии, требующей в ряде случаев общественного и государственного регулирования экономики, и неравномерное распределение материальных благ. Однако надо заметить, что в процессе своего развития промышленное общество вырабатывает и определенные меры защиты от негативных последствий, как, например, повышение уровня социальной защиты (отчисления в различные фонды, в том числе в фонд пособий по безработице, фонд помощи малообеспе-

ченным и т. д.). К тому же стало очевидным, что буржуазное общество трансформируется в том направлении, когда прибавочная стоимость начинает создаваться не только в сфере материального, но и в сфере духовного труда, когда, следовательно, продолжается изменение характеристик так называемого совокупного наемного работника.

Это следует иметь в виду, хотя, повторяем, негативные явления остаются.

Развитие духа меркантильности, например, в определенной мере означает подчинение духовного труда законам рынка, и это не способствует формированию творческих способностей человека. Напротив, стремление к быстрой и легкой наживе достигается снижением вкуса, распространением массовой культуры и т. п. Зависимость художника от законов рынка может принудить его к компромиссам. Успех может далее снискать не талантливый художник, а всего лишь конъюнктурщик и т. д. И тем не менее вредные последствия этих явлений отчасти устраняются благодаря расширению рынка, с чем связано создание более широкой сферы действий для творца, в частности – появление большего числа меценатов. Улучшение общего уровня жизни, рост общественного богатства также ведет к развитию человеческих способностей, что расширяет границы приложения творческого духа.

Примерно то же можно сказать и о нравственности. Конечно, стремление к личной выгоде никак нельзя охарактеризовать как нравственный поступок, однако желание добиться успеха заставляет соблюдать элементарные правила вежливости, более того, побуждает к точному выполнению данного обещания или слова. Если они будут нарушены, то выиграет конкурент. Поэтому Гельвеций в известном смысле был прав, определяя честность как привычку данного лица поступать так, как ему выгодно.

И здравый смысл убеждает в том, что «бессмысленно желать скрывать от людей, какой принцип ими движет. Но предположим, что это даже удалось бы; какую выгоду извлекли бы из этого люди? Несомненно, чувство себялюбия было бы только замаскировано от глаз более грубых людей, но не помешало бы проявлению этого чувства в них, не изменило бы его последствий, люди не стали бы иными, чем они суть; следовательно, это незнание не принесло бы им никакой пользы. Более того, оно было бы для них вредно; действительно, знанию принципа себялюбия обязаны общества большей частью тех выгод, которыми они пользуются»¹.

Что касается экономических отношений, то здесь Гельвеций многое предугадал верно; немало дельных мыслей он высказал также, предложив ориентировать законодательство на личную заинтересованность людей.

В самом деле, история западной цивилизации доказала, что нормы права выступают не только в качестве ограничителя притязаний индивида, защищая интересы монополий и государства, но и в роли факторов, защищающих индивидуальность от произвола, насилия, грабежа, вмешательства в частную жизнь. Буржуазное право всегда охраняло частную собственность граждан, закрепляло коммерческие сделки и контракты, способствовало соблюдению выгоды каждого из партнеров и т. п.

Сегодня мы вынуждены признать, что укрепление материального интереса в западных странах шло рука об руку с развитием форм правового регулирования государственного порядка, что обуславливало формирование правосознания, появление уважения к законам и институтам правопорядка, а также – к правам других личностей (как суве-

ренных, обладающих равными правами граждан); для уяснения всего этого немало потрудился и Гельвеций.

С формированием правосознания, как было сказано, тесно связано усвоение моральных норм. Прежде в нашей литературе (исторической, философской, партийной) буржуазное мировосприятие, якобы начисто лишенное духа коллективизма, нередко рисовалось в виде «волчьей морали»: «человек человеку – волк», «человек человеку – враг» и т. д. Действительность поколебала эти иллюзии: личный материальный интерес не только разобщает, но и связывает людей; принципы разумного эгоизма заставляют соблюдать интересы других людей, не учтя которые нельзя удовлетворить свои собственные. Соблюдение основных правил морали – неперемненное условие совместной жизни, не говоря уже о том, что простая вежливость (столь желанная нам) – предпосылка каких бы то ни было деловых отношений, что отлично поняли частные предприниматели.

Статьи «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г. вышли за рамки классовых отношений, поскольку здесь были сформулированы права личности вообще: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах»; «Люди имеют право на собственность, безопасность и сопротивление угнетению»; «Частная жизнь личности неприкосновенна» и т. д. Таким образом, Французская революция защищала интересы не только одного какого-то класса, но интересы всех собственников (как на средства производства, так и на свою рабочую силу). Их-то и защищал Гельвеций.

У иного вдумчивого читателя на языке, наверное, уже вертится вопрос: Вы назвали раздел «Перспективы и тупики утилитаризма», а говорите все время об одном – о перспективах; так, может, тупиков вовсе и нет? Нет, они есть: в тупик заводят попытки свести все отношения между

¹ Гельвеций К. Л. Сочинения. Т. 1. С. 312.

людьми к утилитарным, свести личный интерес к материальному интересу. Вспомним о нравственности, о человеческих чувствах.

Морали Гельвеций уделял большое внимание; для него нет никакого сомнения в том, что нравственность может основываться только на личном материальном интересе, на личной выгоде; все остальное — это лишь «вопли моралистов», не разглядевших этой главной пружины человеческого мира.

И честность, и любовь, и дружба не бескорыстны — все они построены на себялюбии, так что в другом человеке мы любим лишь самих себя, надеемся на помощь, уверены в понимании и т. п. Еще раз приведем слова Гельвеция о дружбе: когда, например, я плачу о погибшем друге, фактически «я оплакиваю того, кто рискнул бы своей жизнью и состоянием, чтобы спасти меня от смерти и страданий»¹. Стоп... Что-то здесь не так... Подумаем. Вот что: друг жертвует ради меня состоянием и жизнью. Да должен ли он это делать, если им, как и мною, движет личный интерес, себялюбие, желание получить выгоду? Конечно, нет. Иначе что же получилось бы: из дружбы тогда выгоду извлекала бы только одна сторона, а другая должна была бы быть бескорыстной — жертвовать, скажем, своим состоянием. Да кто же захочет выполнять такие односторонние обязательства? К тому же ведь принцип личной выгоды, согласно Гельвецию, имеет всеобщий, а не частный характер, т. е. распространяется на все стороны, а не на одну. Значит, никто не обязан жертвовать своим состоянием. Тогда как же быть с дружбой?

Что касается жизни, то здесь и совсем уж вроде бы неприлично говорить о корысти: можно, разумеется, объ-

вить, что смысл моего личного интереса в том, чтобы пожертвовать жизнью ради друга. Но согласимся, дорогой читатель, что в этом случае личный интерес, вытекающий из себялюбии, как-то уж очень сильно деформируется. Какая уж тут любовь к себе, если я отказываюсь от жизни!

Точно так же можно, конечно, утверждать, что мать, которая жертвует собою ради ребенка, на самом деле делает это из любви к себе — мол, ею все равно движет эгоистическое чувство, потому что без ребенка она жить не в состоянии.

Можно, повторяем, рассуждать и так, но подобные рассуждения слишком уж софистичны: фактически ведь речь идет о превращении любви к себе в свою противоположность — любовь к другому. Матерью, или истинным другом, или любящим, как правило, движет интерес *другого человека*, а от своего интереса отказываются. И если продолжать считать подобное самопожертвование эгоистическим, то придется различать два разных вида эгоизма: когда я приношу другого себе в жертву и когда я приношу себя в жертву другому, — только первое в собственном смысле слова эгоистично.

Напрашивается вывод о том, что двигателем человеческого поведения нередко оказывается чувство, противоположное расчету, корысти, и оно характеризует область нематериальных отношений — любовь, дружбу, а кроме того — и сострадание, милосердие и т. п. Разве мало мы знаем случаев, когда совершенно посторонние люди жертвовали жизнью, спасая, скажем, тонущего ребенка? Признаем, что разумный эгоизм, развиваемый французским просветителем, не тождествен альтруизму, который все же существует.

Но пойдем еще дальше. Возьмем окружающих нас людей в повседневной ситуации и спросим себя, кого мы будем считать необыкновенной личностью: того, кто понимает, что на рожон лезть нельзя, что не стоит поступаться

¹ Гельвеций К. Л. Сочинения. Т. 2. С. 90.

интересами службы, карьеры, зарплаты, наконец спокойствия, или же того, кто в ущерб себе вмешивается в такие дела, которые его как будто совершенно не касаются, непрерывно борясь за справедливость? Здравомыслящий, нормальный человек – скажут о первом; настоящий Дон Кихот – пожмут плечами по поводу другого. Но так выскажутся не все, – некоторые отдадут дань уважения именно второму.

Кроме того, это оценка людей, действующих в достаточно обычной ситуации. А в критической ситуации сможем ли мы применять те же критерии?

Примеры острых нравственных коллизий дают мировая литература и мировое искусство. Вот, например, героиня античности, дочь Эдипа Антигона, перед которой встала трагическая дилемма: стать женой наследника царского престола, прожить благополучную жизнь любимой жены и почитаемой согражданами фиванской царицы или же сойти в Аид за то, что похоронила брата? Трагедия в том, что брат поднял оружие против Фив и был убит, а по обычаю страны его тело нельзя было предавать земле, нарушивший же запрет сам наказывался смертью. Но это был ее брат... И Антигона выбрала второе, была заживо замурована и в гробнице покончила с собой. Или герой уже нашего времени – чешский педагог Я. Корчак, который мог сохранить себе жизнь, но выбрал смерть, войдя в душегубку вместе с еврейскими детьми.

Гельвеций не доходит до подобных трагических коллизий¹, но, может быть, как раз в критической ситуации от-

¹ До них доходит «Сократ» Просвещения Дени Дидро (в данном случае под «сократичностью» мы имеем в виду заостренность именно на нравственных проблемах), который часто ставит вопрос о нравственности как раз в этой плоскости; например, в работе «Эссе о царствовании Клавдия и Нерона», а также в ряде писем. См.: *Diderot D. Oeuvres complètes*. P., 1875. Vol. 3.

крывается истина: не всегда людьми движет личная корысть, и то, что хорошо в сфере материальных благ, оказывается неподходящим в иных сферах.

Не принадлежит ли нравственность именно к таким человеческим отношениям, которые не только бесполезны, но даже наносят нравственному лицу материальный ущерб, т. е. в самом прямом смысле невыгодны? Например, из профессиональных соображений человек отказывается от выгодной работы; по идейным мотивам участвует (или не участвует) в различных политических акциях, влекущих за собой угрозу его работе, общественному положению и даже самой жизни; человек отказывается от спокойной жизни, вступая в конфликт с общественным мнением.

Бывают ситуации и более грозные, когда поступить честно, справедливо, защитить другого – иногда совершенно постороннего человека – означает поставить под удар и собственную жизнь, и даже жизнь своих близких. Уж чего-чего, а подобных примеров в нашей трагической отечественной истории сколько угодно!

Видно, что честные, справедливые, шире – нравственные поступки содержат награду (и в этом смысле «выгоду») в себе самих; она не в получении каких-либо осязаемых преимуществ, а только в сознании того, что ты поступил правильно, нравственно, так, как нужно было поступить, чтобы продолжать считать себя человеком и не чувствовать угрызений совести. Причем нередко при этом человек, оказавшись в атмосфере полной духовной изоляции и общественного осуждения, вынужден опираться только на самого себя.

Совершенно ясно, что о выгоде говорить в данном случае не приходится, и уже Дидро, давным-давно возражая Гельвецию, распространившему принцип материального интереса на нравственные отношения, спрашивал: какую

выгоду искали античные герои Кодр и Деций, сознательно пошедшие на смерть ради спасения своей страны?

Да какую выгоду искали Вы сами, дорогой друг Гельвеций, – обращается к нему Дидро, – решаясь на публикацию своей книги, которая должна была принести Вам (и принесла) множество неприятностей и огорчений, осуждение большинства членов общества, правительственную травлю и т. п.? Да никакую! Вы сделали это из любви к истине, которая не имеет никакого отношения к выгоде.

Не все сводится к личной выгоде, к материальному интересу, наконец – к физической чувствительности, делает вывод Дидро. Существуют чисто социальные удовольствия и страдания; например, презрение к себе за низкий поступок терзает подчас сильнее, чем физическая боль.

Почти в это же время в Германии великий немецкий философ Иммануил Кант изложил результаты своих размышлений по поводу нравственности в работе «Критика практического разума». (Практическим он назвал тот вид разума, который не имеет отношения к познанию вещей, а руководит человеком в его отношениях с другими людьми, обуславливая нравственные, в его терминологии, практические поступки.) «Увидеть добродетель в ее подлинном облике значит не что иное, как представить нравственность освобожденной от всякой примеси чувственного и всякого фальшивого убранства из награды или себялюбия»¹, – пишет Кант. Нравственный закон, или, как назвал его гениальный мыслитель, категорический императив, имеет значение не в соотношении с выгодой, или пользой; – он потому и назван «категорическим императивом», что принуждает человека к исполнению долга независимо от того, принесет это человеку какую-нибудь выгоду или нет.

¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 267.

И, как правило, не только не приносит, но, напротив, действуя нравственно, человек практически отказывается от счастья, ибо счастье – это то, чего *желаешь*, а долг – то, что *нужно* выполнить.

Поэтому Гельвеций был не прав, сводя все человеческие отношения, в том числе и нравственные, к выгоде, к материальному интересу. Но за Гельвецием, пожалуй, можно еще признать право на такую ошибку – ведь он не проводил в жизнь этот принцип.

Но не только в нравственной, а и в других сферах, человеческие отношения далеко не всегда сводятся к выгоде: те взаимосвязи, которые устанавливаются, например, между художником и зрителем, писателем и читателем, актером и зрителем и т. п. (отношения в сфере искусства, а шире – культуры) трудно было бы назвать корыстными. Вся «выгода» для человека, вступающего в общение с великим или просто талантливым творцом, – в приобщении к его внутреннему миру, в духовном обогащении благодаря контакту с ним. Можно, конечно, назвать такое общение «корыстным», но вряд ли этот термин отразит суть дела. Личный интерес каждого в этом случае совпадает с личным интересом другого, которого отнюдь не «используют» ради собственной выгоды. Наоборот, каждый заинтересован в удовлетворении духовных запросов другого человека точно так же, как и своих собственных, потому что «я» становится внутренне богаче, глубже, интереснее в диалоге с «ты», с другим субъектом. Личный интерес здесь есть, но его нельзя отождествлять с личной материальной выгодой.

Итак, у Гельвеция были просчеты, но были, как мы видели, и значительные достижения. Отстаивая вместе с другими просветителями принцип личного интереса, Гельвеций своими выводами способствовал утверждению в правах суверенной, независимой личности. Он внес, таким

образом, свой вклад в копилку тех общечеловеческих ценностей, которые имели особое значение для становления нового исторического субъекта и которые сохраняют его до сих пор.

Но вернемся к жизненным перипетиям нашего героя. Как складывалась его жизнь после общественного скандала, вызванного публикацией первой книги, в связи с тем, что в ней он развил общие предпосылки Просвещения до парадоксальных выводов?

Мы оставили Гельвеция почти в отчаянии; он обращается за помощью к друзьям, он обращается за поддержкой к жене. «Поддержи мое мужество, — пишет он ей из Парижа, — я в нем очень нуждаюсь».

Жену его, как и мать, действительно запугивали, но она оказалась стойкой женщиной, выразившей готовность последовать за мужем в изгнание, коль скоро эта угроза осуществится. Но, к счастью, она миновала; правда, как уже говорилось, Гельвецию пришлось подписать целых три отречения, что сильно сказалось на состоянии духа философа, да и на его здоровье. Но книга стала широко известна: ее передавали из рук в руки, переписывали, перепечатывали, ввозили из-за границы, переводили на иностранные языки. Переводы ее появились в Германии и Англии, начали читать ее и в России; французский посол при дворе Екатерины II пишет Гельвецию о том, что «русский ум так же занят Вашим (вспомним, что книга Гельвеция носила название «Об уме»), как и вся остальная Европа».

Такие «просвещенные» государи, как Екатерина II и Фридрих II, готовы помочь опальному философу. Фридрих II приглашает его к себе, обещает дать ему в Пруссии приют, однако Гельвеций ограничился только посещением в 1764 г. страны, где был очень дружественно принят и при дворе, и в образованном немецком обществе. В этом же

году он посетил Англию, установив близкие отношения с известным философом Д. Юмом и известным экономистом А. Смитом.

Настроение у Гельвеция поднимается; он видит, что идеи его нашли отклик, значит испытания были не напрасными. Друзья уговаривают начать новую книгу, но Гельвеций колеблется. Особенно усердствует Вольтер: он агитирует Гельвеция. издать книгу анонимно и, недовольный его колебаниями, пишет д'Аламберу: «Мне кажется, что обвинительный акт... парализовал у него те три пальца, которыми держат перо... Неужели он не знает, что гадину можно разорвать на кусочки, не вырезая своего имени на кинжале, убивающем ее?»¹ Но Гельвеций продолжает колебаться; он отвечает Вольтеру, что «устал писать низкой прозой, не надеясь при жизни увидеть что-либо напечатанным из моих трудов»; он признается в том, что у него «нет больше мужества для больших работ».

И тем не менее вторая книга «О человеке» была начата, по-видимому, в 1763–1764 гг. и закончена к 1767–1769 гг. Сначала Гельвеций хотел опубликовать ее анонимно в Англии, но затем передумал, опасаясь дальнейших преследований. К концу 60-х годов Гельвеция настигла болезнь, усугубившая пессимистическое настроение. Ясность ума постепенно исчезает, философ утрачивает удовольствие от бесед, от общения, отказывается от охоты, которую прежде очень любил. По-видимому, у него развилась болезнь сосудов головного мозга, которая, как правило, появляется в результате стрессов. 26 декабря 1771 г. Гельвеция не стало.

После его смерти друзья предприняли попытки издать его вторую книгу; главным образом благодаря усилиям

¹ Цит. по: Вороницын И. Клод Адриан Гельвеций. М.—Л., 1926. С. 62.

бывшего русского посланника во Франции и действительного посланника в Голландии князя Д. Голицына книга «О человеке» вышла в свет в Гааге в 1772 г. с посвящением Екатерине II (которая тем не менее запретила продажу ее в России). По-видимому, благодаря посвящению, книга не подверглась во Франции преследованиям, в то время как лондонское издание 1773 г. решением парижского парламента было присуждено к сожжению в 1774 г.

§ 5. О человеке, или Задачи воспитания

Какие же новые идеи на сей раз предложил своим читателям ставший печально знаменитым мыслитель? Во второй книге является продолжением первой, но внимание автора сосредоточено здесь на проблемах воспитания. С ними у Гельвеция были связаны надежды на переустройство общества, прежде всего – на создание разумного законодательства, соединяющего личный и общественный интересы.

Мы выдвинули идею здравого смысла в качестве одного из главных принципов философской культуры Просвещения. Но надо заметить, что оно не исчерпывается ею: другое его важное направление связано с идеей воспитания, которая как бы противоречит первой. Дело в том, что просвещенный воспитатель обладает мудростью и знаниями, не присущими воспитаннику (читай – остальному человечеству); он должен передать их ему, должен задать верные ориентиры и, контролируя его, гарантировать распространение просвещения. Идея социального равенства тогда ставится под вопрос, однако благодаря взаимодействию этих двух идей значение каждой выравнивается, чем обеспечивается реальное, живое, а не абстрактно-схемати-

ческое развитие философского духа Просвещения. Проблематика воспитания соотнесена у Гельвеция с принципом здравомыслия.

Как и Гольбах, Гельвеций полагал, что, для того чтобы расчистить поле для воспитания, сначала нужно устранить религиозные предрассудки. Мы не будем специально останавливаться на данной Гельвецием критике религии: здесь он рядом с Гольбахом и стремится продемонстрировать внутреннюю противоречивость религиозных догматов и несоответствие их самой жизни. Оружие критики Гельвеция направлено и против религии, и против церкви. Если мы вспомним о яростных нападках церковников на Гельвеция, то придется признать, что их реакция не могла быть иной; немалую роль в этом сыграл выдвинутый Гельвецием принцип личного интереса, личной выгоды, который вступил в резкое противоречие с религиозными требованиями умерщвления плоти, ограничения плотских притязаний и т. п.

Для Гельвеция было ясно, что, возникнув, как он считал, из страха и невежества, религия мешает социальному прогрессу и счастью людей. Будущего для религии он не видел, хотя допускал, что, по-видимому, она будет существовать еще довольно долго, поскольку весь народ сразу просветить не удастся. Следствием успехов просвещения будет распространение принципов так называемой «универсальной религии», за которые Гельвеций фактически выдавал моральные правила, необходимые для совместной жизни.

Нужно, далее, осуществить ряд социально-политических реформ. Как и другие просветители, Гельвеций считал человека продуктом обстоятельств, а под последними понимал политическое устройство общества; оно же – результат деятельности философов, просвещенных госуда-

рей, т. е. воспитателей. Здесь обнаруживается противоречие, присущее всем просветителям, в том числе Гельвецию, и отмеченное многими исследователями их творчества (прежде всего Г. В. Плехановым): с одной стороны, люди – продукты обстоятельств, а с другой – они сами создают обстоятельства; следовательно, социально-политические реформы признаются важной предпосылкой успешного воспитания.

Выступая против юридически-сословного неравенства, Гельвеций в то же время не отрицает имущественного неравенства, будучи убежден в том, что у бедняков свои радости, а у богачей – свои: бедняк трудится, трудом заполнена та часть его дня, которая свободна от удовлетворения элементарных потребностей; вообще-то избыточный труд – несчастье, зато умеренный – благо, ибо он спасает от скуки. Так что «рабочий в своей мастерской, купец за своим прилавком часто счастливее своего государя»; для счастья вполне достаточно небольшого состояния. «Не избавило ли бы менее неравномерное распределение земель и богатств множество людей от реальных бедствий, причиняемых им преувеличенным представлением о счастье богачей, представлением, порождающим такую вражду между людьми и такое равнодушие к общественному благу?»¹ Это равнодушие обычно – результат деспотических правлений.

Гельвеций приводит слова выдающихся философов против деспотизма: по словам Аристотеля, например, в деспотическом государстве все граждане – рабы, и лишь один человек свободен – это тиран. Стать деспотом легко, излагает теперь уже свое мнение Гельвеций, но деспоты не понимают, что заносят меч над собственной головой, потому что для уничтожения свободы других они постоянно прибегают к силе, которая в любой момент может обра-

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 430.

таться против них. В деспотиях уничтожается добродетель, народ доходит до унижительного и бедственного состояния; плохое управление превращает страну в пустыню, и нация гибнет.

Для того чтобы люди стали счастливыми и добродетельными, надо всего лишь утвердить взаимную выгоду сословий. Ведь люди объединяются в общество на основе соглашения (договора) ради того, чтобы осуществлялись их личные запросы; в последние же входят гарантии жизни, свободы мысли, свободы действий (поскольку одно не мешает другому) и собственности. Вновь поднимает Гельвеций голос в защиту частной собственности: это право столь священо, говорит он, что почти повсюду из него сделали божество; «сохранение собственности есть нравственный бог государства, она поддерживает здесь внутренний мир и заставляет царствовать справедливость; потому что люди объединились для того, чтобы обеспечить себе свою собственность»¹, а различные законы всегда есть лишь различные способы обеспечить гражданам это право.

Идеал государственного устройства, согласно Гельвецию, – федерация небольших республик. Философ прямо прилагает свой проект идеального общества к Франции. Предположим, что Францию разбили бы на 30 одинаковых провинций, или республик, и каждой предоставили бы одинаковую площадь, так что самостоятельное существование каждой было бы гарантировано остальными 29-ю, пишет Гельвеций. Представим, далее, что все они управлялись бы одинаковыми законами, имели бы собственное самоуправление, подчинялись бы своему верховному совету, который состоял бы из четырех выбираемых лиц, а они следили бы за исполнением законов, а также за тем, чтобы

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 519.

изменение последних могло происходить лишь с согласия всех членов общества. Не достаточно ли этого, чтобы воспрепятствовать любым попыткам низвержения республики и установления деспотии? – спрашивает философ. Действительно, не достаточно ли этого для демократического управления страной? – спросит сегодняшний читатель, немало удивленный тем, что план общественного переустройства, предложенный около 200 лет назад, во многом подходит для нынешней ситуации. Как видим, Гельвеций был достаточно демократично настроен, и в его глазах просвещенный монарх – это, скорее, президент федеративного правительства.

Но «личный интерес» Гельвеция в этой книге лежит все же в области собственно воспитательных задач. Здесь он высказывает свою главную идею – идею об умственном природном равенстве всех людей. Она вызвала такой же сильный резонанс в обществе, как и высказанная в первой книге идея личного интереса.

Разумеется, как уже догадался внимательный читатель, идея эта направлена против феодально-сословного неравенства, против всяческих сословных привилегий и ограничений. Но – и этого мы отчасти коснулись в первой главе – она обретает и более широкий смысл, хотя при обосновании этой идеи Гельвеций также не обходится без парадоксов, речь о которых впереди.

Если одним из полюсов рассуждений Гельвеция о человеке была, как мы помним, природа, обусловленные ею себялюбие и личный интерес, то вторым их полюсом, как у любого просветителя, стало воспитание. Без достаточно подробно разработанной теории воспитания идея просвещения повисает в воздухе. Для Гельвеция главное здесь – доказать, что все люди от природы равны; однако то, как они вырастают и кем становятся, всецело определено вос-

питанием. Отсюда и убежденность мыслителя в том, что изменение политической организации общества и его законодательства в сторону просвещения обеспечило бы наибольший эффект воспитательных мер, поскольку не сковывало бы их никакими предрассудками, никаким невежеством.

Ну как же так? – усомнится читатель (как сомневался он и во времена Гельвеция). Ведь большинство людей – обычные, нормальные, средние люди, и лишь изредка встречаются гении. Разве они не родились гениальными? Уж не хотите ли Вы сказать, что каждый человек – потенциальный гений и только от воспитания зависит, проявится ли эта потенция или нет? Именно это я и хочу сказать, – ответит Гельвеций. Аргументация его представляет интерес. Так что же говорит Гельвеций? В полном соответствии с самой идеей просвещения он начинает с того, что из всех препятствий к усовершенствованию воспитания самым большим объявляет взгляд на добродетели и таланты как на результат человеческой организации; нет мнения, которое более благоприятствовало бы лени и небрежному отношению к своим обязанностям со стороны наставников.

«Наоборот, если будет доказано, что таланты и добродетели являются чем-то приобретенным, то мы этим пробудим рвение названного учителя и предотвратим его небрежное отношение к своим обязанностям»¹, – пишет Гельвеций.

Оставим пока в стороне добродетели и поговорим сначала о талантах. Как обстоит дело, если в одной семье воспитываются двое детей, и один вырастает талантливым, а другой – посредственным? Воспитание велось как будто

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 13–14.

совершенно одинаково, а результат разный. – Вовсе нет, возразит Гельвеций, воспитание было совершенно различным. Ведь и родители, и воспитатели по-разному относятся к детям, значит различным образом воздействуют на них, различным получается и результат. Случай играет здесь решающую роль, а его-то мы совершенно не учитываем.

Случай не бывает в точности одинаковым в различных обстоятельствах, и если даже предположить, что двое детей обязаны ловкостью в ходьбе, беге, прыжках своим падениям, то все же, утверждает Гельвеций, невозможно, чтобы случай заставил их упасть одинаковое число раз, чтобы эти падения были одинаково болезненны и тем самым одинаковым образом обучили бы детей ловкости.

Когда родители, например, путешествуют с обоими детьми, то один случайно оказывается с матерью, и та ведет его более осторожной дорогой; другой же случайно пошел с отцом по более крутой и опасной тропе; именно это различие, накладывая на них своеобразие впечатлений и обстоятельств, сделает их во многом различными. То же и с воспитателем. Ведь он не может абсолютно одинаково относиться к детям: один нравится ему больше, другой – меньше, с одним он занимается одним делом, с другим, из-за случившейся усталости или случайно появившейся склонности, – совсем другим; и это также направляет развитие одного ребенка иначе, чем другого. Итак, случай в воспитании решает все, заключает Гельвеций.

Но мы начали говорить о талантах, а не об индивидуальном различии, сопротивляется читатель. – И здесь дело обстоит точно так же, не уступает французский просветитель; здесь случай играет даже более могущественную роль. Так, если бы Шекспир не бросил торговлю и из-за своего дурного поведения не пристал к распутной компании; если бы он не убил в парке одного вельможи ланей и

не вынужден был бы спасаться бегством; если бы он из-за этого не поступил в труппу бродячих актеров и, устав быть посредственным актером, не начал бы писать пьесы, – такой Шекспир, какого мы знаем, на свет не появился бы.

Почти такая же случайность определила призвание к театру Мольера, случай же пробудил к жизни гений Мильтона и т. д.

Вывод: все люди рождаются одинаковыми, а талантливых, гениальных, посредственных из них делает воспитание, – в том числе воспитание вещами, обстоятельствами (как видим, опять проводится мысль, что человек – продукт среды), и среди них решающую роль играет случай. Его-то мы не всегда можем учесть; мы даже и не замечаем его, поэтому нам и кажется, что люди от рождения получают в дар вполне определенный талант, в действительности же это не так: «Случай оказывает неизбежное и значительное влияние на наше воспитание. События нашей жизни являются часто плодом ничтожнейших случайностей». Случай – это могущественный Учитель. «Установив этот факт, можно ли оспаривать, что различие в воспитании обуславливает умственное различие людей? Что люди похожи на деревья одной породы, семена которых, будучи абсолютно одинаковыми, необходимо вырастают в бесконечное множество разнообразных форм, ибо никогда не попадают точь-в-точь в одинаковую землю и не испытывают на себе совершенно одинакового действия ветров, солнца, дождя?»¹

Обратим внимание на любопытное обстоятельство. При изложении системы фатализма у Гольбаха мы говорили о том, что фатализм оборачивается низведением необходимости до уровня случайности; и то же самое мы наблюда-

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. I. С. 329.

даем в теории воспитания Гельвеция. Казалось бы, он, как и Гольбах, считает, что в мире господствует одна только природная необходимость. Но если у Гольбаха цепь необходимости прерывалась катаклизмами, то у Гельвеция она прерывается случайностями процесса воспитания; будучи просветителем, следовательно возлагая все надежды на воспитание, Гельвеций вынужден связать его со случаем, коль скоро необходимость устанавливается на стороне природы.

Уже говорилось о том, что идея воспитания в некотором роде противоречит идее здравого смысла: ведь воспитатель признается более активной, более образованной и, стало быть, более значительной фигурой, чем воспитанник. Равенства нет, поскольку, как отмечалось многими, общество делится на две неравные по значению части – на воспитателей и воспитуемых. Гельвеций как будто разделяет эту точку зрения, и все же он, в качестве защитника интересов каждого индивида, пытается каким-то образом устранить подобное неравенство. Для этого, во-первых, объявляется природное равенство, т. е. признается исходная одинаковость материала, подлежащего воспитательной «обработке». А во-вторых, вводится случай, который фактически сводит на нет многие усилия воспитателя и даже ликвидирует их преимущественное положение. Ведь случай представляет собой нечто непредусмотренное, более того – то, что нельзя предусмотреть; а значит, воспитатель не в состоянии учесть его в своих планах; и тогда получается, что в действительности не воспитатель, а случай оказывает решающее воздействие на процесс воспитания. Случай же для всех одинаков и, таким образом, восстанавливается социальное равенство.

Так, Гельвеций утверждает, что люди рождаются не только без каких-либо талантов. – Они рождаются вообще

«без всего», представляя собой настоящую *tabula rasa* – «чистую доску» (вот оно, влияние Локка!). Люди рождаются без идей, без призваний, совершенно с одинаковыми умственными способностями¹, без страстей, без темперамента; словом, действительно совсем «пустыми», и воспитание призвано наполнить эти пустые сосуды. Вот как пишет об этом сам Гельвеций: «Когда ребенок покидает утробу матери и перед ним раскрываются врата жизни, он вступает в нее без всяких идей, без страстей. Единственная испытываемая им потребность – это утоление голода. Таким образом, гордость, скупость, зависть, честолюбие, желание пользоваться уважением и славой дают себя знать не с колыбели»². Эти страсти, говорит Гельвеций, продукт соглашения людей (общественного договора), и, значит, они были бы неизвестны тому, кто был бы занесен на пустынный берег и вскормлен, подобно Ромулу, волчицей; их не знал бы и тот, кто был бы похищен из своей колыбели феей и помещен в уединенный замок. Короче – эти «искусственные страсти» получены человеком в дар не от природы, а от общества, потому они и искусственны.

«Но если люди рождаются без страстей, – продолжает Гельвеций, – то, значит, они рождаются и без характера. Характер, порождаемый в нас любовью к славе, есть нечто приобретенное, и, следовательно, результат образования»³.

Без усталости Гельвеций повторяет эту мысль: люди рождаются без предрасположений, либо с предрасположениями к самым противоположным порокам и добродетелям; значит, человек всецело продукт воспитания. Если, например, перс не имеет никакого представления о свободе,

¹ Речь идет, конечно, о здоровых, нормальных людях.

² Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 181.

³ Там же. С. 182.

а дикарь – никакого представления о рабстве, то это результат их различного воспитания. Почему бандит, сосланный из Англии в Америку, часто становится там честным человеком? Да потому, объясняет Гельвеций, что там он становится собственником, имеет свою землю и хочет получить выгоду. (Этот довод имеет серьезные резоны.)

Короче говоря, точка зрения Гельвеция совершенно ясна: человека создает воспитание. И когда Гельвеций высказывает несогласие с идеями Руссо, также прославившегося своей теорией воспитания, то отстаивает, казалось бы, одно-единственное положение: нет ничего врожденного в человеке, в нем все обусловлено обществом, воспитанием.

Гельвеций обвиняет Руссо в том, что тот противоречит себе, непрерывно меняя позицию и приписывая все человеческие свойства то воспитанию, то природе, тогда как истина на одной стороне – на стороне воспитания. Руссо же считает, что пороками, страстями, характерами мы обязаны своей организации; и одновременно приписывает их воспитанию. Идею добродетели, в частности, Руссо называет врожденной, то благоприобретенной.

По каждому пункту воспитательной программы Гельвеций не согласен с Руссо, в том числе и по поводу добродетели: «Если бы существовало врожденное чувство справедливости и добродетели, то это чувство, подобно чувству физического страдания и физического удовольствия, было бы присуще всем людям – бедняку и богачу, человеку из народа и сильному мира сего, – и человек во всяком возрасте отличал бы добро от зла»¹.

Но ведь это не так, и поэтому Гельвеций считает позицию Руссо не только глубоко противоречивой, но и глубоко ошибочной; объяснить противоречия Руссо можно,

лишь признав, как думает Гельвеций, что Руссо гораздо меньше волновала истина, нежели стремление к оригинальности и жажда славы.

Однако был ли так уж однозначен и непротиворечив сам Гельвеций? Несколько страниц выше мы специально привели одно из его достаточно категоричных высказываний, так как оно что-то напомнило нам... Приведем его еще раз: «Таким образом, гордость, скупость, зависть, честолюбие, желание пользоваться уважением и славой дают себя знать не с колыбели». Иными словами, Гельвеций относит эти страсти к приобретенным, воспитанным свойствам. Как будто бы верно... И все же... Да, вспомнили: ведь прежде Гельвеций выводил и добродетель, и тщеславие, и гордость и т. п. из чувства личного интереса, из себялюбия. Вот: «Это себялюбие рождает желание счастья; желание счастья рождает желание власти, а это последнее в свою очередь дает начало зависти, скупости, честолюбию и вообще всем искусственным страстям»¹.

Но ведь чувство себялюбия прирожденное? Его-то человек получает от природы как нечто тождественное физической чувствительности? Так, во всяком случае, излагалось ранее. А теперь? Читаем: «Всё, вплоть до себялюбия, является у нас благоприобретенным»². «Если мы приобретаем все вплоть до чувства себялюбия, если нельзя любить себя, не испытав до этого чувства физического страдания и физического удовольствия, то, следовательно, все в нас является благоприобретенным»³.

Ничего себе! – воскликнет пораженный читатель. Выходит, что упреки, адресованные Руссо, Гельвеций мог бы

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 259.

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 2. С. 233.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 261.

с успехом предъявить самому себе? Значит, он так же противоречив, как и тот?

Но почему же тогда Гельвеций замечает противоречия у Руссо и не замечает их у самого себя? Не удивляйтесь этому: если Руссо, в отличие от Гельвеция, видит у себя противоречия, то он тем не менее тоже уверен в том, что в конечном счете противоречия нужно устранять, так как их не должно быть. Почти каждый просветитель (за исключением Дидро) склонен видеть противоречия у других, а не у себя, потому что так противоречивость легче объяснить поверхностностью суждения, ошибочностью мнения, любовью к красноречию и т. д. А к себе такие упреки отнести труднее.

Но почему же все-таки просветители стремятся к непротиворечивости? На каком основании хотят избавиться от нее?¹ Ответ на этот вопрос мы попытались дать тогда, когда речь шла о здравом смысле. Дени Дидро, на которого мы тогда же указали как на единственного мыслителя, сумевшего разглядеть «парадоксальную изнанку» здравого смысла, задает Гельвецию множество вопросов, «вытаскивая» на свет божий скрытые в рассуждениях друга противоречия в его теории воспитания. Отчасти мы коснулись этого вопроса ранее. Здесь же надо сказать, что Дидро посвящает разбору книг Гельвеция «Об уме» и «О человеке» две достаточно солидные работы, споря с ним и одновременно с самим собой (так как Дидро, подобно Гольбаху и Гельвецию, считал, что противоречий быть не должно, хотя, в отличие от них, видел, что избавиться от них тем не менее невозможно).

Он возражает Гельвецию тогда, когда тот пишет о природности (врожденности) всех свойств человека, когда

¹ Речь идет, конечно, не о логической неряшливости, а о фундаментальном, существенном, содержательном противоречии.

Гельвеций убеждает читателей, что «физическая чувствительность есть единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей, нашей общечеловечности»: это мнение кажется Дидро «почти бесспорно ложным». Он возражает Гельвецию и тогда, когда тот отстаивает приоритет воспитания. «Я хотел бы узнать, — спрашивает он своего друга, — каким образом интерес, воспитание, случай придают теплоту холодному человеку, творческое вдохновение методическому уму, воображение — человеку, лишённому его. Чем больше я думаю об этом, тем больше меня смущает парадокс нашего автора. Если художник не получил от природы вдохновения, то самое лучшее воспитание способно лишь научить его более или менее удачно подделываться под вдохновение»¹. Какое бы воспитание ни дать тому человеку-зверю, продолжает Дидро, который следил с жадным удовольствием за судорогами убитого им капуцина, немыслимо, чтобы из него можно было сделать мягкого и сострадательного человека.

Продолжая критические возражения Вольтера относительно дружбы, Дидро дружески же пеняет Гельвецию: «Анализируйте чувство дружбы, и когда, в конце концов, исказив его, вы сделаете из него лишь физическое удовольствие или страдание, то не удивляйтесь, если на вас станут смотреть как на бессердечного человека или как на нелепого мыслителя»². Можно было бы привести много других, такого же рода замечаний Дидро в адрес Гельвеция, но для нас достаточно и этих.

Мы умышленно подчеркнули парадоксальность некоторых выводов Гельвеция (которые Дидро, в частности, разделил на четыре большие группы парадоксов), чтобы

¹ Дидро Д. Сочинения: В 10-и т. Т. 2. С. 183.

² Там же.

показать, что аргументы защитников здравого смысла были не так просты и банальны, как это может показаться на первый взгляд. Они были полны внутренних противоречий, поскольку дело касалось способности суждения в качестве специфической способности разума, скрывающейся на заднем плане здравого смысла. Однако на поверхность повседневной жизни они стремятся выйти ясными, точными, однозначными и непротиворечивыми определениями здравого смысла, к чему так целенаправленно стремился и Гельвеций.

Все люди от природы равны – поэтому с помощью просвещенного воспитания все могут стать талантливыми, яркими личностями. Все люди от природы равны – поэтому в социальной реальности они должны иметь одинаковые права и обязанности. Все люди от природы и согласно разумному воспитанию с необходимостью преследуют личные интересы – поэтому задача истинно мудрого законодателя не препятствовать им в этом, а создавать такие законы, которые способствовали бы развитию добродетели, соединяя ее с личной выгодой. Вот те пункты социальной программы переустройства общества, которые развивает знаменитый французский философ.

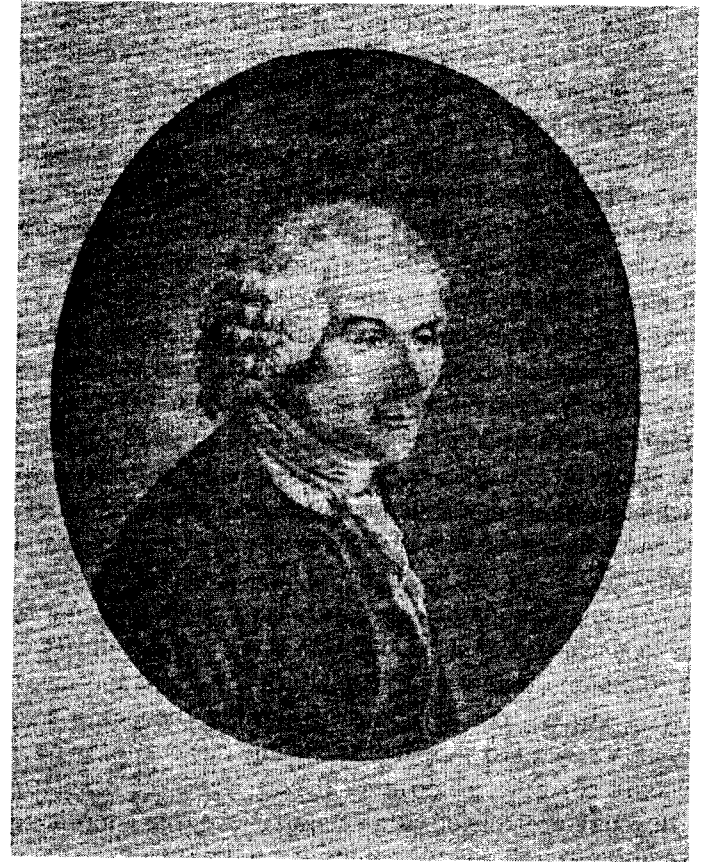
Гельвеций был во французском Просвещении одним из наиболее принципиальных защитников автономии индивида: утверждение умственного природного равенства людей, так же как признание за каждым человеком права на личный интерес, с противоположных сторон сходятся в одной точке – в точке бытия суверенного субъекта, характеризую его в плане двух различных, но одинаково важных сущностных сил. Их обоснование – заслуга Гельвеция в деле разработки фундаментальной проблематики французского Просвещения.

Надо сказать, что Гельвеций был во французском Просвещении наиболее сильным и уверенным защитником автономии индивида и его интересов: точка зрения здравого смысла обретает свою реальность именно в этой сфере. И сегодня доводы Гельвеция звучат достаточно убедительно: нельзя отбросить потребности индивида, руководствуясь какой бы то ни было общественной пользой или целесообразностью; нельзя потребовать от него отказа от материальной выгоды – желания и стремления индивида оправданы, потому что естественны, потому что их порождает природа. В обосновании этих положений огромная заслуга Гельвеция перед западной цивилизацией.

*Глава III.***ЖАН-ЖАК РУССО:
«КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ»
ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА**

О Жан-Жак Руссо написано так много, что нельзя, кажется, прибавить к этому ни единого слова, тем более что ему посвящали свои труды такие выдающиеся писатели, как мадам де Сталь, Лион Фейхтвангер, Ромен Роллан, Л. Н. Толстой, такие крупные историки, как А. Ламартин, Ф. Минье, Д. Морне и многие другие выдающиеся личности. Мы попытались найти новый подход к творчеству великого французского мыслителя, рассмотрев его творчество в аспекте здравого смысла. Во «Введении» уже было сказано, что здесь Руссо имеет не меньшие заслуги, чем Гельвеций, хотя, на первый взгляд, кажется, что Руссо менее всех заинтересован и озабочен требованиями здравого смысла. И тем не менее Руссо также разрабатывает подходы и укрепляет позиции этого характерного для его эпохи способа рассуждения.

Обращение к здравому смыслу обусловлено у Руссо, в первую очередь, необходимостью обоснования независимости частной жизни. Напомним читателям: довольно часто Руссо критиковали за то, что, например, в «Эмиле» отсутствует не только научное, но и гражданское воспитание. Вполне понятно, почему Руссо не склонен давать своему воспитаннику научное образование (чему были так подвержены все энциклопедисты), но совсем непонятно, почему автор «Общественного договора» отказывает ему в какой бы то ни было общественной позиции, предполагающей гражданское воспитание. Конечно, воспитатель знако-

*Жан-Жак Руссо*

мит его с принципами общественного договора, призывает свято соблюдать права и обязанности гражданина, но эти сведения как будто остаются невостребованными: Эмил не включается в социальную действительность, а ведет как бы совершенно необщественный образ жизни типичного обывателя.

Между тем для подобного изображения у Руссо имелись серьезные резоны: ведь в той же мере, в какой необходима общая воля, необходима и воля всех граждан в качестве частных лиц; в той же мере, в какой каждый член общественного договора должен участвовать в законодательной деятельности, т. е. быть сувереном, он имеет право на частную жизнь, далекую (не противостоящую, а просто далекую) от всяких высоконравственных общественных деяний. Частная жизнь – личное дело каждого, никто не может вмешиваться в нее, диктовать какие-либо условия, требовать высоких подвигов. Возможно, в этом и заключается самое большое завоевание демократий. Не для гарантий ли полной свободы человека в этой области и заключается общественный договор? А поскольку частная жизнь – основная сфера приложения здравого смысла, то выходит, что общественный договор заключается как бы ради него?

Хочется разобраться во всех этих непростых вопросах, однако сделать это целесообразнее, не ограничиваясь какой-то одной стороной деятельности Руссо (например, той, которая замыкается на общественном договоре), а в ходе изучения всего его творчества, лучше даже – по мере воссоздания объемного портрета Руссо. Ведь все открытия и достижения этого необыкновенного человека сопряжены в его единственной и неповторимой личности.

Но сначала несколько слов о том, можно ли вообще относить Руссо к просветителям, ибо на этот счет до сих пор существуют известные сомнения. Постараемся обосновать положительный ответ на этот вопрос.

Верно, конечно, что Руссо не соглашается с Гольбахом, Гельвецием, Ламетри, Дидро и другими просветителями почти по каждому пункту просветительской программы: от Гольбаха он отличается, например, взглядами на природу

и государство, на религию; от Гельвеция – учением о воспитании и т. д., и тем не менее система воззрений Руссо позволяет говорить о нем как о просветителе. Более того, мы убеждены в том, что только анализ Просвещения как внутренне гетерогенного, дифференцированного течения, создававшего внутри себя ситуацию оппозиции и полемики среди своих участников, дает возможность выявить его главные особенности.

Жан-Жак Руссо завоевал огромную популярность уже при жизни; не будет преувеличением сказать, что за исключением, пожалуй, одного Вольтера, он был признанным властителем дум большинства французов второй половины XVIII в. Его породила определенная историческая эпоха, но в той же мере справедливо будет сказать, что и он своими блестящими и оригинальными сочинениями способствовал ее рождению. Это подтвердилось, в частности, Французской революцией, большинство участников которой прямо объявили себя учениками Руссо и попытались провести в жизнь его идеи.

В чем же заключалось неповторимое своеобразие, сила воздействия его идей? Объяснение того факта, каким образом сын никому не известного швейцарского ремесленника стал властителем дум целого поколения, может стать ключом к пониманию своеобразия общей социокультурной ситуации во Франции 30–80-х гг. XVIII в.

Напомним читателю общую социально-политическую картину. На авансцену общественной жизни в эти годы выходит третье сословие; экономическая сила постепенно перемещается в руки буржуазии, однако, захватывая в свои владения земельные угодья, организуя на них новое землепользование, устраивая мануфактуры, открывая фабрики и заводы, в политическом отношении буржуазия остается

пока бесправной. Бесправие лишает ее возможности должным образом наладить хозяйство; это относится и к затруднениям в сфере найма свободной рабочей силы, и к трудностям процесса получения прибавочной стоимости, поскольку государство облагает буржуазию большими налогами и заимствует в долг из ее кармана, отказываясь выплачивать даже проценты на ссуду. На повестку дня встает вопрос об изменении в целом системы политической власти, сдерживающей развитие экономики. Как напишет в середине XVIII в. один из депутатов Генеральных штатов, Барнав, «так же, как владение землей возвысило аристократию, промышленная собственность выдвигает власть народа, он множится и начинает влиять на дела»¹.

Мы видим, что представитель определенного социального слоя – слоя буржуазных предпринимателей – отождествляет его со всем народом. И он прав, потому что речь шла о завоевании политических и экономических свобод для всех членов общества, прежде неравноправных.

В стране назревает политический конфликт, но для того чтобы он мог успешно разрешиться, требуется участие и заинтересованность в нем широких масс; необходимым средством для этого является создание и распространение новых общественных идеалов. Необходимость в них вообще возникает только тогда, когда дело касается не узко дворцовых переворотов, не передачи власти от одной группы к другой внутри одного и того же социального слоя, а коренного изменения всей общественной структуры и краха всего прежнего общественно-политического режима.

Только в этом случае люди начинают задумываться над тем, правильно ли они жили до сих пор или нет, т. е. соот-

¹ *Barnave B. Introduction à la Révolution française. P., 1760. P. 118.*

ветствовала ли их жизнь истинным понятиям о человеке, а представления о его правах и обязанностях, нормах и правилах поведения – самому смыслу человеческого бытия. Все прежние понятия о нормальном, правильном, истинном, справедливом, нравственном подвергаются суду разума, и подобный пересмотр становится, по сути, исходной точкой трансформации прежних моделей.

Во Франции первой трети XVIII в. идеи относительно нового образа человека, казалось бы, носились в воздухе; справедливости ради следует заметить, что характерные черты нового идеала определялись поначалу через отрицание, т. е. объясняли, каким человек *не должен* быть. Так, признавалось, что человека больше нельзя оценивать с точки зрения сословной принадлежности; недопустимо, чтобы он был бесправным; нельзя безнаказанно оскорблять и унижать его и т. д. Но вот какими чертами личность должна обладать в позитивном смысле, пока еще было не до конца ясно. Свою лепту в формирование позитивного идеала нового человека вносят прогрессивные деятели культуры – писатели, историки, ученые, политические деятели. Они называли себя «философами», потому что в их понимании философ – это тот, кто составляет оппозицию старому феодально-сословному режиму. «Философы» создают общественное мнение, под влияние которого постепенно подпадают служащие, ремесленники, торговцы – словом, весь народ, не исключая даже и придворных (многие из которых, не будучи в состоянии покинуть двор, тем не менее получают большое удовольствие от чтения антиправительственных памфлетов и статей, просмотра постановок со злым подтекстом и т. п.). Образно говоря, все бежит с тонущего корабля.

Исследователи отмечали, что многие французы 30–50-х годов XVIII в. незаметно для себя переходили в стан фило-

софов. Это означало, что они усваивали представление о человеке как о субъекте, который, пользуясь здравым смыслом и умением рассуждать, в состоянии сам составить правильное мнение о своем предназначении и о цели человеческой жизни. Правда, признавалось, что здесь требуется помощь воспитателя, т. е. философа-профессионала. В «Разговоре философа с женой маршала де⁺⁺⁺» Дидро, например, изобразил ситуацию следующим образом. Хорошенькая женщина, приближенная ко двору и не читавшая, по ее собственному признанию, почти никаких книг, кроме молитвенника, под руководством философа очень быстро научилась разбираться в сложнейших вопросах религии и нравственности, давая верные определения добра, зла, человеческого достоинства и т. д.

– Так, значит, я философствовала? – изумленно спрашивает она собеседника.

– Да, – отвечает ей философ, – только вы это делали так же, как говорите прозой, т. е. не замечая этого.

С точки зрения французских философов XVIII в. каждый человек может стать просвещенным, хотя на первых порах ему и потребуется учитель, показывающий, каким образом это осуществить. Именно потому в век Просвещения сложилась такая тесная связь философии и литературы (по крайней мере, три крупных философа были одновременно и известными литераторами – Вольтер, Руссо и Дидро), что литература помогала философии в важном деле распространения идей Просвещения, пропаганды просветительских идеалов.

Но сначала нужно было их выработать. Секрет популярности Руссо заключался в том, что созданный им идеал оказался наиболее демократичным и, следовательно, наиболее понятным большинству членов тогдашнего французского общества. Обладая незаурядным литературным даро-

ванием, он сумел нарисовать портрет своего героя такими яркими красками, что привлек к нему сердца многих людей. Он заставил читателей размышлять о парадоксальных чертах этого героя. Герой Руссо – это не только частное лицо, но еще и гражданин, а в гражданском пафосе Руссо почти не имел себе равных среди просветителей. Можно в связи с этим вспомнить слова И. Тэна о том, что «со времен Лабрюйера не встречалось таких полных, таких мужественных фраз, где бы гнев, восхищение, негодование, страсть, сконцентрированные и обдуманые, выступали бы с большей рельефностью и с более строгой определенностью...»¹. «Нет никого, кто был бы так чувствителен к порокам и бедствиям существующего общества. Нет никого, кого бы трогали так сильно счастье и добродетель будущего общества. Вот почему он с двух сторон завладевает общественным умом: посредством сатиры и посредством идиллии»². Таким увидят Руссо в его зрелые годы; но какие обстоятельства приведут сына швейцарского ремесленника к судьбе философа и литератора?

§ 1. Начало пути

Основные этапы своего жизненного пути вместе с собственной их оценкой представлены Руссо в нашумевшей «Исповеди», созданной в последние годы жизни. И по сей день к этой книге потянутся, как и ее современники, относятся по-разному: одни оценивают ее как нравственный подвиг до конца искреннего человека, другие усматривают в самом ее замысле желание покрасоваться и оправдать ряд

¹ Цит. по: Тэн И. Указ. соч. С. 332.

² Там же. С. 334.

неблаговидных поступков¹. И тот и другой подходы кажутся нам односторонними прежде всего потому, что замысел «Исповеди» выходит за рамки изображения частной жизни Жан-Жака: борьба между энциклопедистами и приверженцами старого режима, внутренние распри просветителей, анализ острых социальных конфликтов тогдашнего строя, изложение воспитательных идей, описание природы в духе сентиментализма — таков далеко не полный перечень тем «Исповеди». Кое-каких ее страниц мы коснемся, но не для того, чтобы похвалить или осудить Руссо, а только для того, чтобы понять влияние его личности на сложные перипетии «мятежного духа» эпохи.

Жан-Жак Руссо родился в Женеве 28 июня 1712 г. в семье ремесленника-часовщика. В то время Женева была большим республиканским городом, сохранившим с XIV–XV вв. многие демократические традиции, и очень возможно, что именно господствовавшие здесь относительно свободные порядки (по сравнению с другими европейскими городами) на всю жизнь определили республиканские симпатии Руссо.

¹ Сравнивая «Исповедь» Руссо с «Племянником Рамо» Дидро, современная французская исследовательница Э. де Фонтэнэ указывает на большое внешнее сходство обоих произведений: «И там, и здесь мы наблюдаем одно и то же яркое самовыражение авторов в лицах спорящих персонажей, одно и то же пристрастие к такому философскому жанру, как диалог, ту же внешнюю нескромность в выставлении напоказ публике мелочей, низости и интриг. Но тогда как произведение Дидро провоцирует заранее рассчитанную бурную реакцию с целью разрушить общественное мнение и рабскую покорность иерархической системе, диалог Руссо создает впечатление фальшивки, так как обвинение представляется лишь ради того, чтобы лучше себя оправдать. Обвинителю Жан-Жаку так же мало веришь, как материалисту Гиласу в диалогах Беркли» (См.: Fontenay E. de. *Didot ou le matérialisme enchanté*. P., 1981. P. 38).

Потеряв мать в момент своего рождения, маленький Жан-Жак воспитывался в доме очень любивших его дяди и тетушки. Почти до десяти лет он тесно общался с отцом — жизнерадостным и достаточно образованным человеком, влияние которого на сына было чрезвычайно сильным; по видимому, он привил Жан-Жаку любовь как к серьезной исторической литературе, так и к романам. По воспоминаниям Руссо, чтение вслух романов, происходившее иногда и по ночам, продолжалось до его семи лет(!)¹, затем романы уступили место серьезным сочинениям: «История церкви и империи» Лесюэра, «Рассуждение о всемирной истории» Боссюэ, «Знаменитые люди» Плутарха, «История Венеции» Нани, «Метаморфозы» Овидия, Лабрюйера, «Миры» Фонтенеля, его же «Диалоги мертвых» и несколько томов Мольера были перенесены в мастерскую отца, которому маленький Руссо читал их каждый день, покуда тот работал.

Согласимся с тем, что подбор книг был для маленького мальчика слишком серьезным, однако результаты налицо, и, может быть, как раз такая направленность чтения в раннем возрасте принесет позже свои плоды. Незаурядность личности Руссо с раннего детства проявилась хотя бы в том, что любимым автором 10-летнего мальчика стал Плутарх.

Интересное чтение, разговоры, которые оно порождало между отцом и сыном, воспитали свободный и республиканский дух, неукротимый и гордый характер. Маленький мальчик жил как бы одной жизнью с великими гражданами Афин и Рима; любовь отца к родине подогревала эти высокие чувства, и однажды родные всерьез перепугались, увидев, как во время рассказа о подвиге Муция Сцеволы Руссо подошел к камину и протянул к огню руку.

¹ По сведениям, приведенным Руссо в «Исповеди».

С 10 до 12 лет Руссо воспитывался вместе с двоюродным братом в небольшом городке Боссе у священника, преподававшего им латынь и Закон Божий. Безмятежным годам детства вскоре пришел конец, так как в 12 лет Руссо отдали в обучение сначала к нотариусу, а затем к граверу. Не выдержав сурового обращения последнего, юноша в 16 лет покидает Женеву и отправляется странствовать.

В Париж Руссо приехал в 1742 г., т. е. в возрасте 30 лет; до этого времени почти 14 лет он провел в разных местах и у разных людей, меняя профессии, занятия и уделяя много времени самообразованию, так что хотя он и прибыл в Париж провинциальным и застенчивым, тем не менее достаточно хорошо образованным и много повидавшим молодым человеком. За период скитаний Руссо успел побывать лакеем и учителем музыки, семинаристом и воспитателем. Не следует думать, что он всецело был самоучкой: по многим предметам Руссо получал хорошие оценки, занимаясь с учителями и специалистами, как сказали бы сейчас, высокого класса.

Значительную роль сыграла в его жизни госпожа Варан, новообращенная католичка из Савойи, к которой Руссо попал случайно во время скитаний. Он провел в ее доме (вернее, в разных ее домах) более 10 лет, встречая с ее стороны заботу о жизни, о здоровье и образовании. Сама достаточно образованная, г-жа Варан попыталась отыскать ту сферу занятий, к которой юношу влекло бы сильнее всего; отчасти ей это удалось, так как именно с ее помощью и с помощью найденных ею учителей Руссо завершил музыкальное образование. Под руководством известного в то время органиста аббата Пале Руссо занимался теорией и историей музыки; в доме г-жи Варан собирались и давали концерты серьезные музыканты, и Руссо вскоре вошел в их число. Занятия музыкой шли настолько успешно, что поз-

же Руссо неоднократно выступал в качестве учителя музыки, да и в Париж он приехал, привезя с собой изобретенное им новое нотное письмо (предлагавшее записывать музыку не нотами, а цифрами); опера Руссо «Деревенский колдун» долгие годы шла на парижской оперной сцене, он удостоился за нее похвалы короля и пенсии (которую, правда, не принял). Не забудем также и о том, что долгое время, включая последние годы, он зарабатывал на жизнь перепиской нот.

Г-жа Варан помогла Руссо продолжить и гуманитарное образование: вместе с ней он читает исторические и философские труды, знакомится с литературными новинками и поэтическими произведениями. Позже Руссо признавался в том, что знакомство в эти годы с работами старшего его современника Ф. Вольтера зародило у него любовь к знанию, которая уже никогда не угасала. Тогда же он изучает сочинения известных французских философов XVII в. — Арно, Паскаля, а также Лейбница, Декарта, Локка, Мальбранша. Оценивая свои ранние занятия философией, Руссо писал, что «через несколько лет, посвященных исключительно усвоению чужих мыслей, я приобрел — не раздумывая и почти не рассуждая — довольно большой запас знаний, которых было достаточно для меня самого и для того, чтобы мыслить без чужой помощи»¹.

В доме г-жи Варан Руссо занимался и ботаникой, к которой он чувствовал сильное влечение, а также геометрией и алгеброй, в которых не слишком преуспел.

Итак, с 1742 г. Руссо в Париже. Он думал завоевать столицу при помощи своего нотного изобретения, однако, кроме комплиментов по этому поводу, он ничего не полу-

¹ Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 1949. С. 231.

чил — его признанию противодействовал, и надо думать не без оснований, знаменитый композитор Рамо.

Во многих исследованиях, посвященных Руссо, в этот ранний период жизни его нередко сравнивают со знаменитым героем Бальзака Растиньяком, тоже приехавшим завоевывать Париж. Что касается Руссо, то, по-видимому, ему тогда, как всякому молодому человеку, были присущи честолюбивые надежды, но все же его знания были слишком основательны уже тогда, чтобы он мог притязать на поверхностную славу.

В 40-х гг. в Париже он близко сошелся с Дидро, в то время еще неизвестным литератором, зарабатывавшим на жизнь переводами и так же, как Руссо, потратившим около десяти лет на самообразование, и с Кондильяком, будущим автором знаменитого «Трактата о происхождении человеческих знаний». Трех молодых людей связывали общие интересы, поэтому встречи и беседы, благодаря которым каждый вырабатывал собственные взгляды, были всем необходимы. К этому же периоду относится знакомство Руссо с Терезой Левассер, ставшей его спутницей до конца жизни.

Отношениям Руссо с новыми философами, так называемыми «энциклопедистами», посвящено не одно исследование. Поддерживая со многими из энциклопедистов, прежде всего с Дидро, очень близкие отношения, Руссо к 1757 г. окончательно разошелся со всеми. Сам он объясняет это своим неприятием богатства Поля Гольбаха, честолюбия Мельхиора Гримма и т. д. Ранние отношения с Гольбахом и Дидро, правда, освещаются им еще в достаточно дружеских тонах. Описывая гольбаховский кружок, одно из основных мест встреч с друзьями, Руссо так отзывался о Гольбахе: «Этот барон, сын выскочки, обладал довольно большим состоянием и пользовался им благород-

но, принимая у себя писателей и людей выдающихся; сам он, благодаря своим знаниям и просвещенности, был среди них вполне на своем месте. Издавна он был дружен с Дидро и через его посредство искал знакомства со мной, даже прежде чем мое имя стало ему известно. Врожденное отращивание долго мешало мне пойти ему навстречу. Когда он однажды спросил меня о причине, я ответил: “Вы слишком богаты”»¹.

Как правило, многие исследователи обращают внимание на это изначально настороженное отношение Руссо к энциклопедистам и говорят о принципиальном различии их интересов: Руссо, как известно, отстаивал интересы плебейских низов, простого народа, республиканские идеалы², в то время как остальные просветители в основном были умеренными монархистами. Такое объяснение в общем верно, но все же не до конца.

Во-первых, Дидро по своим симпатиям к простому народу приближался к Руссо; аббат де Рейналь пропагандировал также достаточно смелые идеи. Во-вторых, богатство отнюдь не всегда отпугивало Руссо: в течение многих лет ему покровительствовала одна из богатейших женщин Франции — г-жа д'Эпинз; Руссо пользовался также покровительством герцога и герцогини Люксембургских, а дни свои окончил в имении богатого маркиза Жирардена в Эрменонвиле. По-видимому, принимая в качестве самого серьезного довода идейные разногласия с энциклопедистами, нельзя сбрасывать со счетов крайне неровный, вспыльчивый и мнительный характер Руссо, а также неловкость

¹ Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М., 1949. С. 342.

² Такое толкование дано, например, в книгах: Манфред З. А. Три портрета эпохи Французской революции. М., 1978; Роланд-Гольст Г. Жан-Жак Руссо. М., 1923.

его манер, боязнь показаться смешным, неумение вести блестящую светскую беседу (что давалось легко, например, Дидро).

Мы не будем затрагивать здесь вопрос о психической уравновешенности великого просветителя – это дело психиатров, к тому же ушедшее в далекое прошлое. Однако представляется небезосновательным предположить наличие у него чего-то вроде мании преследования, что и наложило, как нам кажется, отпечаток на его отношения со всеми друзьями. Нелюбовь к богатству у Руссо действительно была, но среди энциклопедистов были люди не только, и главным образом не столько, богатые; – сам Дидро был так же беден, как и Руссо (тем более кавалер Жокур и другие сотрудники «Энциклопедии»), и никто не ссорился друг с другом, несмотря на серьезные разногласия во взглядах (например, между Вольтером и Гельвецием, Рейналем и Гриммом). Многие из них не требовали славы, добровольно отдавая «Энциклопедии» свое время, силы, деньги (прежде всего, Гольбах).

Подозрительность, опасения заговора, особенно в последние годы жизни, меняют в худшую сторону характер Руссо и заставляют его предполагать враждебные действия к нему со стороны прежних друзей, что, конечно, было несправедливым. В самом деле, если после написания Руссо «Общественного договора» и французские, и женевские власти лишили его права жить в их владениях, если его обвинили в распространении неверия и безнравственности, то ведь и другие энциклопедисты подвергались преследованиям, причем гораздо раньше: Дидро, в частности, на 12 лет раньше, чем Руссо, испытал на себе правительственный гнев, поскольку уже в 1749 г. за «Письмо о слепых» был арестован и провел несколько месяцев в Венсеннском замке, где, кстати, его навещал Руссо. Что же касается

«Энциклопедии», то на нее налагали штраф не один раз, и, готовя ее тома к изданию, Дидро много лет жил в ожидании ареста.

Если Руссо и был, скажем, прав, опубликовав возражение на статью д'Аламбера «Женева» в VII томе «Энциклопедии» и высказав принципиальное несогласие с автором (несмотря даже на то, что после этого д'Аламбер ушел с поста редактора, а Дидро был поставлен в трудное положение, приняв весь груз редактирования только на свои плечи), то нельзя признать правоту Руссо там, где речь не шла о принципах. Несправедливо со стороны Руссо было адресовать Дидро упреки в «заговоре», публично оскорблять его, называть «недостойным другом» и т. д. Не очень красиво было характеризовать энциклопедистов как «гольбаховскую клику»¹ и обвинять всех в «заговоре» на его славу, тем более что славы у Руссо, начиная с 1749 г., было более чем достаточно. Строки, написанные им в «Исповеди», как нам кажется, в этом смысле говорят сами за себя: «Гримм, Дидро, Гольбах... находясь в центре круговорота, жили, вращаясь в самом высшем свете, и делили между собой едва ли не все его сферы. Сговорившись, они могли заставить слушать их всюду – среди вельмож, остроумцев-литераторов, судейских чинов и женщин. Ясно, какое это давало преимущество трем тесно сплотившимся лицам против четвертого, находившегося в том положении, в каком оказался я»².

Однако, повторяем, вопрос об отношениях Руссо с энциклопедистами слишком обширен и специален, чтобы его можно было подробно разбирать в данной книге.

¹ См.: Руссо Ж.-Ж. Исповедь... С. 451.

² Там же. С. 444.

С 1749 г. начинается прижизненная слава Руссо; с этого момента жизнь его перестает быть, если можно так выразиться, его личной судьбой — она начинает принадлежать истории. Поэтому при дальнейшем изложении важнейших событий жизни Руссо мы будем вплетать их в контекст движения французского общества этого периода.

§ 2. Первая слава

Что же случилось в 1749 г.? В этом году Руссо опубликовал свое первое сочинение, совершенно неожиданно для него получившее первую премию Дижонской академии наук. Обстоятельства, связанные с этим событием, описаны не одним исследователем. Однажды жарким летним днем Руссо направился в Венсенн, чтобы посетить там Дидро, томящегося в заключении. Расположившись на отдых под деревом, Руссо прочел в газете «*Mercure de France*» объявление о конкурсе на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Как описывает сам Руссо, в этот самый миг перед ним открылся новый мир, и он стал другим человеком.

Для него стало очевидным, что ответ должен быть отрицательным, и надо заметить, что для XVIII в. такой ответ был достаточно необычным. Представим себе: наступает новая эпоха, одной из существенных черт которой постепенно становится отеснение религии на задний план общественной жизни; наука нового времени со времен Галилея уже более 100 лет идет путем таких побед, что они, кажется, свидетельствуют только о ее расцвете; и вдруг появляется человек, обвиняющий науку. В то время как друзья-современники сотрудничают в «Энциклопедии», пытаясь обосновать прогресс человечества непрерывными научными успехами, Руссо неожиданно вступает с ними в резкую полемику и делает парадоксальный вывод не в

пользу науки и разума, а в пользу чувства и нравственности. Что же обусловило такой необычный ход рассуждений Руссо?

Во Франции уже с 1665 г. существовала Академия наук. Французские «академики», первые «бессмертные», ставили перед собой задачу проникнуть в тайны природы и овладеть ими, используя научные открытия во благо человечеству. Их усилиями совместно с немецкими и английскими учеными выстроено научное здание, имеющее уже отдельные этажи. Во Франции в те годы трудится признанный всем миром знаменитый Ж. Бюффон, создающий грандиозную картину Универсума, которая изображает историю земного шара с момента его возникновения. В соответствии с историческим подходом растительный и животный мир представлены в процессе эволюции. Другой французский академик, Р. Реомюр, изобретает термометр, изучает работу органов пищеварения у насекомых, открывает явление регенерации. П. Мопертюи, еще один крупный ученый Франции, берет на себя труд по организации так называемой «лапландской экспедиции» для изучения температуры воздуха и метеорологических условий Севера, а химик Руэлль пытается объяснить, каким образом в ходе химических реакций из сочетания различных веществ получается новое вещество со своими собственными качественно новыми свойствами.

Как видим, во Франции в это время работает много известных ученых, и новые философы не просто получают из их рук данные об успехах различных наук; — нет, они сами ставят химические и физические опыты¹; но они не огра-

¹ Так, Вольтер представил в Академию наук свои записки «Об изменении двигательной силы», «О свойствах и распространении теплоты». В его домашней лаборатории можно было найти все известные в те годы физические и химические приборы. Монтескье проводит опыты над лягушками, испытывая влияние холода и тепла на живые организмы, и т. п.

ничиваются опытами — вместе с учеными они обсуждают важные теоретические проблемы, и ими движет уверенность, что развитие науки способствует счастью человеческого рода.

Просветители с Дидро во главе становятся энциклопедистами как раз вследствие уверенности в плодотворности научных открытий и изобретений: пропаганда научных знаний представляется им единственным средством, гарантирующим разумную организацию общества и жизни индивида. Чем просвещеннее становятся люди, тем меньше невежества, меньше ошибок и горя, больше счастья и справедливости.

И тут появляется Руссо и говорит: нет, это не так. Было от чего разгореться внутренней вражде! Такое важное разногласие в стане новых мыслителей могло усилить (и усилило) сопротивление уходящих с исторической сцены словес, прежде всего духовенства, всегда принимавшего науку в штыки¹. Это первый парадокс великого мыслителя. К чему же апеллировал Руссо?

Прежде всего, он исходил из того, что знание и добродетель, истина и справедливость — разные вещи; человек может быть исключительно сведущим в науке специалистом, он может достигнуть ранга крупного ученого, но все это не означает, что его автоматически следует считать добродетельной, нравственной личностью. Возможно, он будет ею, а возможно — нет, и Руссо, скорее, уверен в последнем, так как полагает, что ни одно научное открытие не помогло народам стать счастливее и что время, которое могло бы быть использовано для воспитания добродете-

¹ Правда, особая ситуация сложилась в Англии, где духовенство терпимо относилось к науке, нередко пропагандируя ее достижения, как это сделал, например, епископ Спраг, писавший историю Лондонского королевского общества, т. е. Британской академии наук.

ли, напрасно потрачено на научные занятия. От различия науки и нравственности Руссо переходит к их противопоставлению, доказывая превосходство добродетели перед истиной. Он находит множество исторических примеров для подтверждения своей точки зрения. Так, например, в Афинах, где были развиты науки и искусства, по мнению Руссо, господствовали пороки, в то время как суровая Спарта возместила недостаток учености героическими подвигами своих мужей. Разве такие памятники должны иметь для потомков меньшее значение? — спрашивает Руссо.

Если правительства и законы, налагая на человека определенные узы, все же обеспечивают безопасность и известное благополучие граждан, то наука, литература, искусство, «менее деспотичные, но, может быть, более могущественные, покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они, казалось бы, рождены; заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами»¹. Науки, рожденные в праздности, думает Руссо, в свою очередь питают праздность, и невозместимая потеря времени — вот в чем, прежде всего, выражается вред, наносимый ими обществу. Они, далее, развивают в человеке пороки тщеславия, суетности, отхода от естественной простоты и, следовательно, усиливают в нем безнравственное начало. Распущенность нравов — неизбежное следствие роскоши — в свою очередь ведет к испорченности вкуса. Откуда, спрашивает Руссо, у солдат возьмется мужество выдерживать тяготы боевых походов, если они изнежены и разучились держаться в седле?

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 12.

Но если развитие наук вредно отражается на воинских качествах, то на свойствах моральных оно отражается еще более вредно: с первых же лет нашей жизни безрассудное воспитание поощряет наш ум и извращает наши суждения, считает Руссо.

Тем более это верно, с его точки зрения, если учесть, что ученые без конца спорят между собой по поводу самых разных предметов: одни уверяют, что Бог есть, другие – что Бога нет, третьи – что никаких тел в природе не существует, а все есть лишь наше представление, и т. п.

Таким образом, ничего не прибавляя к истинным человеческим достоинствам, развитие науки наносит людям реальный ущерб. Вот какие слова находит Руссо, чтобы убедить сограждан во вредном влиянии науки на нравы: «Я вижу повсюду бесчисленные заведения, – пишет он, – где с большими затратами воспитывают молодежь, чтобы научить ее всему, но только не выполнению ее обязанностей. Ваши дети не будут знать своего родного языка, зато они научатся говорить на других языках, которые нигде не употребляются; они научатся слагать стихи, которые они сами едва ли смогут понимать, не умея отличить заблуждения от истины, они овладеют искусством делать их с помощью благовидных доказательств неразличимыми и для других; но они не будут знать, что означают слова: великодушные, справедливость, воздержание, человечность; сладостное слово “родина” никогда не дойдет до их слуха, и если перед ними говорят о Боге, то не столько для того, чтобы они почитали Бога, сколько для того, чтобы они его боялись»¹.

Чему же, по мнению Руссо, следует учить детей? Пусть они учатся тому, что они должны будут делать, когда станут мужами, а не тому, что они должны позабыть!

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 25.

Познакомившись с этими мыслями Руссо, нельзя не признать, что его голос был едва ли не единственным, внесшим диссонанс в согласный хор энциклопедистов. Но все же не первым, обвиняющим науку: за три десятилетия до Руссо против науки выступил знаменитый английский писатель Джонатан Свифт, который не принял рационализма, скептически отнесся к притязаниям теоретического разума, не признал бесспорности достижений новой науки. Его неприятие науки было связано с разгоревшимся в конце XVII в. спором между так называемыми «древними» и «новыми»: в 1686 г. на заседании Французской академии наук писатель Шарль Перро прочел хвалебную поэму «Век Людовика Великого», в которой восхвалял успехи новейших ученых, говоря о том, как далеко они продвинулись вперед по сравнению с античными. В том же году другой французский писатель, Бернар де Фонтенель, присоединился к его мнению, включив в том своих произведений «Отступление по поводу древних и новых». Во Франции развернулся по этому вопросу спор, который не миновал и Англию, поскольку ученые обеих стран тесно контактировали друг с другом в рамках обеих академий; но не только ученые, а, как мы только что видели, и писатели были включены в полемику.

В Англии на стороне «древних» выступили такие видные эрудиты, как У. Темпл и У. Уоттон; Д. Свифт также склоняется к мнению в пользу античности. Главным образом, его раздражают претензии новых ученых на всезнание. В «Сказке бочки»¹ (1704) и позже в «Путешествиях Гулливера» (1727) он дает злую пародию на научные уч-

¹ Свифт умышленно употребляет в названии слово «бочка», подразумевая пустую бочку, которую моряки сбрасывают в море при встрече с китом, чтобы отвлечь его внимание от корабля; здесь под кораблем имеется в виду государство.

реждения и на ученых. Ученый, например, в изображении Свифта предлагает такой рецепт «научного эликсира»: «Возьмите исправное, красивое, хорошо переплетенное в телячью кожу и с тиснением на корешке издание всевозможных сводов разных наук и искусств на трех языках. Перегоните все это в *balneo Marial* (водяной бане. — Т. Д.), подлив туда квинтэссенцию мака Q.S. (сколько нужно. — Т. Д.) с тремя пинтами *Леты*, которую можно достать в аптеке. Отцедите тщательно нечистоты и *saput mortuum* и выпарьте все летучее. Сохраните только первый отстой, который снова перегоните семнадцать раз, пока не останется только две драхмы. Держите этот остаток в *герметически* закупоренном стеклянном флаконе в течение двадцати одного дня. После этого приступите к вашему универсальному трактату, принимая каждое утро натошак (предварительно взболтав флакон) по три капли этого *эликсира*; принимать следует носом, при помощи сильного всасывания. В четырнадцать минут эликсир распространится по всему мозгу (если только у вас есть таковой), и ваша голова тотчас же наполнится бесчисленным множеством *сводок, перечней, компендиев, извлечений, собраний, медул, всяческих эксцерптов, флорилегий* и т. п., располагающихся в отличном порядке и легко переносимых на бумагу»¹.

Как видим, Свифт издевательски употребляет латинские термины (за которыми скрываются или самые обычные слова, или же спародированные на манер алхимических прописей рецепты, лишённые всякого смысла), насмехаясь над псевдоученостью. Ученые же мужи Большой академии Лагадо описаны Свифтом с нескрываемым презрением: там был слепорожденный, пишет Свифт, под руководством которого занималось несколько таких же сле-

¹ Свифт Дж. Избранное. Л., 1987. С. 242.

пых учеников; их задача состояла в смешивании для живописцев красок, каковые профессор учил их распознавать при помощи осязания и обоняния; там был прожектор, предложивший пахать землю свиньями и таким образом экономить на плугах, скоте и рабочих; там были языковеды, предлагавшие сократить разговорную речь путем сведения многосложных слов к односложным и упразднения глаголов и причастий и т. д.

Сомнения во всемогуществе науки, в оправданности ее претензий на роль благодетельницы человеческого рода роднит Руссо со Свифтом, но все же между их взглядами существует большая разница: если знаменитый англичанин просто отрицает научный прогресс, язвительно иронизируя над попытками ученых добыть для человечества «вечную истину» (тогда как на самом деле они с умным видом изрекают глупости), то знаменитый француз не насмехается и не иронизирует, — он негодует, усматривая в существовании науки прямую угрозу человечеству. Если Свифт ничего не противопоставляет науке, то Руссо выдвигает альтернативу — нравственность. Перед его взором вырисовываются как бы два различных пути развития человечества: один связан с наукой, на достижениях которой вырастает промышленность, рождаются фабрики и заводы, вырастают большие города, и все это характеризует неистинную, развращенную, бесчеловечную цивилизацию. Люди здесь оторваны от природы, скучены в огромную массу; здесь царят теснота, убожество, грязь, нищета, тяжелая работа в сырых и мрачных зданиях, не приносящая ни богатства, ни удовольствия. Другой путь — это мирная жизнь на лоне природы, в тишине и покое, без вечной погони за наживой, когда непреходящим богатством для человека остаются «нетленные ценности» чистого воздуха, родниковой воды, запаха трав, радостного труда на пользу себе и окру-

жающим. Только на этом пути сохраняются доброта, сострадание, забота о других людях, – сохраняется нравственность.

Первобытное состояние народов в этом смысле, по мнению Руссо, было идеальным, но великий мыслитель понимает, что его уже не вернуть, и потому говорит о мирном сельском труде как о своей надежде на очищение нравов, на возрождение нравственности; рядом с сельским трудом можно, по мнению Руссо, поставить только ремесло, но ни то, ни другое не нуждаются в науке.

Современники отнеслись к прогнозам и советам Руссо очень настороженно; многие, как, например, Вольтер, встретили их гневными филиппиками. Еще бы! Только-только человечество, казалось, вышло из мрака средневековья, только-только стало освобождаться от суеверий и невежества, насаждаемых религией, только-только «истинный свет разума» озарил умы, и ученые стали открывать законы, с помощью которых можно увеличить добычу полезных ископаемых, развить промышленность и торговлю, наладить производство новых сортов растений и пород животных, усовершенствовать, наконец, человеческий род, – как вдруг появляется какой-то безумец, осмелившийся усомниться в той бесспорной истине, что научные открытия совершаются ради счастья человечества! И не только усомниться в этом, а противопоставить победоносному шествию науки «провинциальную добродетель», «возвышенную науку простых душ», по выражению Руссо. «Сколь унизительны для человечества подобные размышления!.. Честность – это дочь невежества? Науки и добродетель несовместимы? Каких только выводов нельзя сделать из этих предпосылок?»¹ Эти горестные сожаления Руссо его противники обращали против него же.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 19.

И тем не менее история дала миру многочисленные примеры того, что научные открытия преследуют цель не благоденствия, а бедствий человечества: была изобретена и применена атомная бомба, был изобретен и применен отравляющий газ «Циклон-Б», было открыто бактериологическое и химическое оружие... Доживи Руссо до наших дней, сколько он нашел бы дополнительных аргументов против науки! Он увидел бы «мировые бойни» № 1 и № 2, убедился бы, что ученые всего мира тратят силы, средства и время на смертоубийственные изобретения, а также на то, чтобы уничтожить природу.

Последнее было бы для Руссо совершенно непереносимо: ведь природа для него – это фактически единственная гарантия человечности и нравственности; близость к природе возвращает человека к «утраченному раю», возвращает ему истинный смысл бытия. А сегодня он увидел бы, как из-за отходов промышленности гибнут моря и реки, как возникает опасность их радиоактивного заражения, как из-за возрастания количества нефти (мазута и т. д.) в Мировом океане переводится рыба; увидел бы, как пересыхают или превращаются в болота огромные европейские водоемы, а животные и растения заносятся в Красную книгу. И как, наконец, под угрозой оказывается само существование нашего общего дома – планеты Земля.

Действительно, Руссо сумел заметить опасность там, где ее не разглядел еще никто другой: развитие науки вовсе не обеспечивает автоматически человеческого счастья. Правда, поборники научного прогресса и сегодня находят на это возражения: не наука виновата, говорят они, в том, что ее достижения используются во зло, – зла в себе они не таят, и лишь люди определяют, как науки будут применены. Ведь при помощи медицинского скальпеля можно сделать необходимую хирургическую операцию и тем самым

спасти человеку жизнь, а можно резать его. Наука (как и техника) сама по себе нейтральна к добру и злу, — все зависит от характера цивилизации, внутри которой она развивается.

Именно это я и говорил, ответил здесь Руссо. Ведь нейтральность науки к добру и злу означает, что она не несет в себе нравственных импульсов, а заимствует их извне; нейтральность по отношению к добру дает возможность сделать и добро, и зло.

Обдумывая трагические события последних десятилетий, многие ученые пришли к схожим печальным выводам. Так, один из крупнейших физиков нашей эпохи Макс Борн писал в начале 50-х годов:

«...Мне тогда (в 1921 г. — *Т. Д.*) казалось, что научный метод предпочтительнее других, более субъективных способов формирования картины мира — философии, поэзии, религии... Теперь я смотрю на мою прежнюю веру в превосходство науки перед другими формами человеческого мышления и действия как на самообман...»¹. Его мысль продолжает «отец кибернетики» Норберт Винер, надевшийся в свое время на то, что «в последнюю минуту в атомной бомбе что-нибудь не сработает; я надеялся на это, так как немало раздумывал о последствиях создания сверхмощной бомбы и о том, что, начиная с этого момента, все человечество будет жить под страхом полного уничтожения»².

А. Эйнштейн, участвовавший в создании атомной бомбы, в определенный момент почувствовал свою огромную вину и ответственность и обратился, как известно, вместе с другими физиками к правительству США с письмом о не-

применении атомного оружия: «Физики находятся сегодня в положении Альфреда Нобеля, который изобрел мощнейшее взрывчатое вещество своего времени — пироксилин, — писал он. — Чтобы покаяться, чтобы успокоить свою человеческую совесть, Нобель назначил премию для борцов за сохранение и достижение мира. Сегодня физики, которые способствуют изготовлению самого страшного и самого опасного оружия всех времен, испытывают подобное чувство ответственности, другими словами — чувство вины»¹.

Признания величайших ученых XX в. свидетельствуют как будто о верности многих прогнозов Руссо; в то же время видно, что самих ученых одолевают именно нравственные сомнения. Не означает ли это, что наука обретает сейчас собственные нравственные импульсы? Действительно, ведь цель науки — истина, а за стремлением к ней фактически скрывается требование быть честным, которое должно распространиться и на отношение ученых к миру. Может быть, наука постепенно вырабатывает свою особую форму нравственности, которая выходит сегодня за собственно научные рамки, смыкаясь с нравственными принципами в других сферах человеческого бытия и обогащая их? Как нам кажется, это соответствовало бы современной тенденции к синтезу всех духовных ценностей.

Однако эта тенденция обнаружилась в последние полвека². Ранее же, тем более 200 лет назад, наука и нравственность во многом противостояли друг другу, что и подметил Руссо. В его прозорливости здесь сомневаться нельзя; усомниться можно в другом: действительно ли Руссо

¹ *Einstein A.* Aus meinen späten Jahren. Stuttgart, 1952. S. 207.

² Одной из ее причин является изменение характера современного производства и места человека внутри него, шире — изменение типа культуры.

¹ *Борн М.* Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 7.

² *Винер Н.* Я — математик. М., 1967. С. 287–288.

противопоставил нравственность науке как иррациональное чувство – разуму, о чем пишут многие нынешние сторонники иррационализма? В начале века на этом настаивали представители так называемой «философии жизни», об этом нередко идет речь и сегодня. Собственно говоря, с внедрения в общественное сознание мысли о необходимости такого противопоставления начинается иррационалистическая критика Просвещения в целом, за исключением Руссо. Однако выделять Руссо из стана просветителей по этому признаку было бы неправильно по существу: Руссо действительно иногда называет совесть инстинктом, почти всегда относит ее к сфере чувства, противопоставляя, таким образом, разуму; но в ряде случаев он характеризует ее и как разум, и как «голос души» (в отличие от «голоса тела» – страсти). Однако даже тогда, когда совесть сближается с инстинктом, понимание ее, как и вообще всей нравственности, не имеет у Руссо иррационального оттенка. Скорее, наоборот, что подтверждают собственные его высказывания; в частности, признание в том, что «я всегда противоречил бы себе, делая зло, любя добро, если бы новый свет не просветил моего сердца, если бы истина, давшая твердую основу моим мнениям, не упрочила и моего поведения и не привела меня в согласие с самим собою»¹. Как видим, Руссо возлагает надежды на просвещение, и, таким образом, он вполне просветитель; отличие его от других просветителей в том, что он противопоставляет познание вещей (науку) – просвещенной (разумной) нравственности. Здесь Руссо движется навстречу Канту (недаром считавшему Руссо своим предтечей именно в области нравственности), который противопоставил разум теоре-

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 348.

тический (научный) разуму практическому (нравственному), считая тем не менее и тот, и другой ипостасями единой человеческой *разумной* способности.

Разумеется, было бы неправильно слишком сближать Руссо с Кантом, потому что кантовское понимание нравственности вытекает совершенно из иной, присущей немецкому классическому идеализму трактовки человека не как существа природного, а как существа свободного и разумного; но, на наш взгляд, неправильно делать из Руссо и предшественника иррационализма – он им не был, принадлежа только Просвещению всеми своими убеждениями и даже отрицанием науки, как это ни покажется парадоксальным.

Итак, Руссо отделил нравственность от науки и подчинил вторую первой; в известной мере он даже абсолютизировал моральные нормы, предположив, что всем людям изначально, т. е. от природы, присущи нравственные побуждения. А то обстоятельство, что многие совершают дурные поступки, свидетельствует лишь об испорченности их под влиянием цивилизации (одним из порочных орудий которой является как раз наука). Но на самом ли деле всем ли и всегда ли известно, что такое благо и что такое зло? Во все ли периоды человеческой истории они понимаются одинаково? Нравственно или безнравственно убить убийцу? Следует ли выполнять все моральные нормы, считать их незыблемыми принципами человеческих взаимоотношений?

Подобных «гамлетовских» вопросов не перечсть, поэтому, чтобы признать нравственность средством избавления от всех социальных бед, надо сначала выяснить ее содержание, чего Руссо не сделал.

Нравственная проблематика сама достаточно сложна и требует специального (научного) исследования. И все же,

подняв на пороге зрелости свой голос в защиту нравственности, Руссо впервые в новое время обратил внимание на известную ограниченность научного мышления, впервые дал критику современного ему общества как неистинной, извращенной цивилизации, где благородные человеческие стремления становятся предметом спекуляции со стороны богатства и порока, в том числе и при помощи науки (а также искусства)¹. Тем самым была поставлена проблема отчуждения «человека от человека, от природы, от государства, которой позже будут серьезно заниматься Гегель, Фейербах, К. Маркс, а в XX в. — представители экзистенциализма, фрейдизма и других философских направлений. Отклик тема отчуждения найдет в литературе и искусстве (Сартр, Фриш, Кобо Абэ и др.).

Опубликовав первый «Трактат», Руссо из безвестного провинциального домашнего учителя и музыканта, из самоучки превратился в знаменитость, увенчанную славой. Его сочинение, снабженное портретом автора, было выставлено в витринах книжных лавок и нарасхват раскупалось парижанами. Некоторые соглашались с ним, многие удивлялись ему, многие возмущались; писатели отмечали красоту слога, а философы — глубину мысли, и мало кто оставался равнодушным. Руссо привлек внимание читающей публики к вопросу о роли науки в жизни общества и спровоцировал общественное сознание на его активное обсуждение, представив на всеобщее обозрение парадоксы цивилизации.

Теперь пора вспомнить о том, что мысли о науке и нравственности складывались у Руссо в контексте его общих представлений о человеке: по какой, например, при-

¹ В этом первом научном трактате Руссо содержатся выпады и против искусства.

чине он считает «золотым веком» человечества первобытное состояние? Обратимся к руссоистским объяснениям того, что представляет собой человек, ибо именно здесь — разгадка многих парадоксов Руссо, в том числе и рассмотренного только что.

Мы опять вынуждены в связи с этим вернуться к понятию человеческой природы, которое уже было предметом нашего рассмотрения в главах, посвященных Гольбаху и Гельвецию. Вспомним, что это понятие таит в себе глубинное противоречие: природа и индивидуальна (каждый человек — атомарный индивид, с момента рождения наделенный всеми человеческими чертами), она и социальна (люди — члены общественного договора). В конце предыдущего раздела была сделана попытка раскрыть взаимодополнительность этих двух состояний: действительно, только изобразив человека в образе изолированного от других, следовательно абсолютно независимого, автономного субъекта, можно объяснить возникновение общества как следствие сознательного и свободного решения индивида образовать с другими союз равноправных лиц.

Кажется, что никакого противоречия между «естественным» и «общественным» состоянием человека нет и быть не может, что одно предполагает другое: не действующий человек самостоятельно, он не смог бы вступить в договор в качестве суверенной личности. Здравый смысл совершенно справедливо исходит и здесь из убеждения в непротиворечивости обоих «начал», в возможности устранения противоречия на основе разумного эгоизма: если ты станешь вредить окружающим, тебе же будет хуже; поэтому из любви к самому себе каждый должен идти на уступки другим людям. Противоречия здесь нет, так что государство выступило для просветителей не столько как власть одного определенного класса, сколько как согласие, компро-

мисс разных индивидов и различных социальных групп, которые в противном случае истребили бы друг друга.

Но не забудем, что за границами здравого смысла скрывается способность суждения с присущими ей противоречиями-парадоксами; следовательно, наряду с взаимобусловленностью обоих полюсов имеет место их взаимное отрицание. Индивид оказывается одним полюсом, общество – другим, прямо противоположным; общество требует от каждого ограничения, отречения от себя, а индивид сопротивляется этому и доказывает, что он объединяется с другими только ради собственных интересов, а значит, не должен отказываться от них в пользу общих.

Выше мы уже обращали внимание на то, что мысль просветителей (Руссо в том числе) челночнообразно движется от одного полюса (индивид) к другому (общество) и обратно; фактическая внутренняя расщепленность любого «начала» приводит к тому, что в «конечной точке», полной логической проработки, оно оборачивается своей противоположностью. Руссо в этом плане интересен как раз тем, что он и самый ярый сторонник теории общественного договора (общественного соглашения между индивидами, добровольно ограничивающими себя), и самый стойкий последователь концепции робинзонады. Пропагандируя «естественность» атомарного индивида, он доходит до крайностей примитивизма – и одновременно всем ходом доказательства побуждается к обоснованию не вполне согласующихся с «атомарностью» высоких гражданских добродетелей.

Можно ли с этих позиций объяснить парадоксы его первого «Трактата»? Вот Руссо рассказывает, в чем смысл человеческого бытия: он – в удовлетворении здоровых, от природы полученных потребностей и желаний. Чем человек ближе к природе, чем он «естественней», тем счастли-

вее его жизнь; поэтому первобытное состояние – «золотой век» человечества. Но здесь нет места ни науке, ни искусству: к чему они, когда человек живет таким робинзоном на лоне природы, собирает злаки, доит коз, использует самые примитивные орудия и счастлив от созерцания восхода и заката?

Потребность в научном познании (как и в эстетическом творчестве) не вытекает ведь из «здоровой», телесной, природной чувственности, – следовательно, в нем нет необходимости.

Небольшая «осечка», правда, у такого методологического «ружья» происходит. Нравственность вроде бы тоже никак не обусловлена телесностью, она – результат *отношения человека* к другому человеку, так что объявлена она Руссо «природной» не совсем законно. Но Руссо легитимизирует ее с помощью маленькой хитрости: в противоположность разуму он выводит совесть (и вообще нравственность) из чувства, источник которого – человеческое сердце; таким образом, нравственность обретает как будто чисто природный статус.

Абсолютизируя индивидуально-природные черты, Руссо отказывает человеку в научных и эстетических потребностях и объявляет их искусственными, извращенными потребностями; наука, искусство – «от лукавого», от цивилизации, от разума; нравственность же – жалость, сострадание, любовь к другим – от природы и составляет достоинство каждого отдельного индивида.

Продумаем возникшее на этом пути еще одно важное расхождение Руссо с энциклопедистами. Дело в том, что они апеллировали к индивидуальной природе как телесной природе, производящей лишь физиологические потребности; иными словами, признавалось, что люди должны есть, пить, одеваться и т. п., т. е. стремиться к физическим удо-

вольствиям и избегать физических страданий. Как раз физиологические потребности детерминируют, согласно мнению большинства просветителей, жизнь человека.

Такой подход не позволял выявить существенные отличия человека от животных, и заслуга Руссо состояла в том, что он попытался эти различия отыскать. Наряду с физиологическими потребностями он выделяет *чувства*, считая, что именно они характеризуют человека как особое природное существо, и в то время как энциклопедисты противопоставляют физиологические потребности разуму (считая, что голос разума – это голос «разумного эгоиста», а голос потребности – голос «грубого эгоиста»), Руссо противопоставляет потребности чувствам. Он убежден в том, что только первые неразрывно связаны с разумом, толкующим все в пользу индивида, тогда как чувства коренятся в сердце, противостоят разуму и связывают людей. Поэтому хотя и следует считать чувства природными (они – в сердце), но это такая природность, которая одновременно «сверхприродна» (чувства сострадания, жалости и т. п. не вытекают из телесности, так как объединяют людей); чувства есть, следовательно, своеобразный естественно-общественный продукт.

Проблема чувств, таким образом, упирается в серьезное несогласие Руссо с энциклопедистами, но оно не выводит его тем не менее за границы когорты просветителей, так как Руссо разделяет оба фундаментальных просветительских принципа – принцип естественности и принцип воспитанности, просвещенности. Бесспорно, что человек – природное существо, хотя главным признаком природности являются не потребности, а чувства; бесспорно, что человек – воспитанное существо, хотя главное направление воспитания и просвещения состоит не в формировании научных и эстетических потребностей, а в научении самым

элементарным трудовым навыкам и нравственным нормам. Иными словами, Руссо ориентирует воспитателя, главным образом, на «робинзона» (хотя все же не до конца последовательно).

Все дальнейшие расхождения Руссо с энциклопедистами содержатся в зародыше в его первом «Трактате»; в свою очередь, идеи последнего ими обусловлены. По мере духовного развития Руссо они усиливаются, что (вместе с отмеченными выше особенностями его характера) приведет, наконец, к окончательному разрыву. Но это произойдет лишь через десять лет. Теперь же, в 1749 г., Руссо, только ступивший на порог зрелости, дружен с Дидро, Кондильяком, со многими другими энциклопедистами. Жизнь улыбается ему, он вполне доволен ею, он вкусил славу.

§ 3. Зрелые годы

Итак, к концу 40-х годов Руссо завоевывает первое общественное признание. Некоторое время он живет в Париже, а затем переселяется в поместье одной из горячих поклонниц его таланта – госпожи д'Эпине – близ городка Монморанси. Маленький домик, примыкающий к монморансийскому лесу и получивший название «Эрмитажа», становится его пристанищем. Переехав сюда в 1756 г. вместе с Терезой и ее матерью, Руссо покидает «Эрмитаж» через несколько лет после ссоры почти со всеми друзьями – Дидро, Гриммом, г-жой д'Эпине. Относительно причин разрыва существует множество самых различных версий. Не последнюю роль в ссоре сыграл, по-видимому, поздний роман Руссо с госпожой д'Удето: зная, что она находится в близких отношениях с хорошо известным ему Сен-Ламбером, Руссо тем не менее добивается ее любви (про-

должая жить вместе с Терезой, которой, кстати, известно обо всем), а не добившись, не находит ничего лучше, как пожаловаться на нее любовнику. Встретив недоброжелательное отношение к себе со стороны прежних друзей, в том числе Дидро, Руссо впадает в состояние длительного и сильного раздражения, которое описал Дидро, посетивший его и попытавшийся примириться с ним: потеряв самообладание, Руссо кричал на него так, что его крики были слышны в саду; он обвинял его в предательстве. С этого момента идея «заговора» полностью завладевает Руссо; можно предположить, что мания преследования уже давно не давала ему покоя, и именно по этой причине, скорее всего, а не из-за того, что ему были невыносимы светские беседы и общество богачей, Руссо покинул Париж. Ведь в последующие годы его постоянными собеседниками и почитателями были принц Конти, графиня Буффле, герцог и герцогиня Люксембургские (построившие для Руссо новый приют в Монморанси, где он и жил начиная с 1758 г.), не слишком бедный директор цензурного департамента Мальзерб и др.

В Монморанси Руссо жил до тех пор, пока в 1762 г. его не выслали из Франции; здесь им написаны самые значительные работы – «Новая Элоиза», «Эмиль» и трактат «Об общественном договоре».

В тот период, когда Руссо переселяется на лоно природы, в Париже продолжают разгораться и кипеть страсти. Людовик XV пытается добиться невозможного – укрепить свой пошатнувшийся трон. Ради этого высылаются из страны вольнодумцы, заполняются казематы Бастилии, горят книги, предаются казни оппозиционеры. Так, в 1758 г. на Гревской площади был повешен один из чиновников Палаты прошений, позволивший себе всего-навсего непочтительно отозваться о короле. В 60-е годы жертвами

религиозного фанатизма пали ла Барр, Сирвен и Калас. Списки запрещенных книг все время растут. Но эти меры уже не могут остановить начавшегося общественного брожения.

Парижане собираются в салонах, в кафе, прямо на улицах, обсуждая политические новости и громко выражая свое негодование по поводу правительственных указов. Причем негодуют не только образованные люди; ремесленники, разночинцы также участвуют в бурных дебатах, готовящих будущих санкюлотов. Конспирации ради свобода называется Жаннеттой, а Бог – Господином д'Этр (господином Бытия), но всем ясно, о ком идет речь. Даже крестьяне в предместьях Парижа после воскресных проповедей ведут разговоры о тяжести налогов и неправомерности государственной политики, в чем их поддерживают кюре. В 1755 г., когда наряду с множеством антиправительственных памфлетов и листовок появилась брошюра Бонсеффа «О неудобствах феодальных повинностей», во многих сельских местностях начались крестьянские волнения. Как полагают многие исследователи, во Франции – по сравнению с другими странами – существовал наименьший разрыв между образованными слоями и широкими массами¹, что облегчало распространение новых взглядов.

Не следует думать, будто сельское уединение мешало Руссо участвовать в идейной борьбе; он включается в нее в двух планах: во-первых, выступив против Вольтера и д'Аламбера и тем самым усугубив разлад между собой и энциклопедистами; а во-вторых, участвуя в общей деятельности по выработке новых просветительских идеалов. Что касается первого, то дело обстояло так.

¹ См.: Тэн И. Происхождение современной Франции. Новый порядок. М., 1907. С. 386–390.

В 1757 г. д'Аламбер, бывший вместе с Дидро главным редактором «Энциклопедии», опубликовал в ее VII томе статью «Женева»; расхваливая в статье республиканский строй города, д'Аламбер в то же время критиковал городские власти за недостаточное количество театров и объяснял их огромную роль в развитии культуры. В статье восхвалялись также высоконравственные правила женеvских кальвинистов и социниан¹.

По первому «Трактату» Руссо мы помним, что он приписывал искусству, как и науке, отрицательную роль. Театры, по его мнению, порождают испорченность нравов, и ответ д'Аламберу по этому поводу был написан Руссо в 1758 г. «Порочному духу времени» Руссо, как и прежде, противопоставляет простые, неиспорченные нравы сельских жителей, трогательный дух братства в мелкокрестьянской общине.

«Письмо д'Аламберу о театрах» никак нельзя отнести к частной переписке: оно вызвало огромный общественный резонанс. По подсчетам, например, М. Гримма, отклик на него составил более 400 брошюр; и «за», и «против» высказывались артисты, художники, писатели и простые горожане; почти все журналы, в том числе иезуитский «Журнал Треву», нашли что сказать, и это неудивительно, ибо был затронут вопрос о том, какое общественное устройство следует признать наилучшим. Один из друзей Руссо, Мульту, писал ему в связи с этим, что если и удастся сохранить в Женеве старые порядки, то только благодаря усилиям Руссо.

Своей резкой критикой взглядов энциклопедистов, заявлением о том, что он порывает с Дидро и с «Энциклопе-

¹ Социниане отвергали причащение, крещение, другие христианские обряды, а кроме того — божественность Христа, хотя образ их жизни признавался безукоризненным.

дией», Руссо вновь навлек на «Энциклопедию» гонения и огонь правительственных репрессий: VII том был изъят, на «Энциклопедию» вновь наложен запрет, д'Аламбер покинул пост главного редактора, и Дидро остался в одиночестве ожидать ареста. Все это не могло не усилить отрицательного отношения энциклопедистов к Руссо, чему он в немалой степени способствовал также своими письмами к патриарху Просвещения Вольтеру.

Обычно ссору Вольтера и Руссо изображают как несовместимость просветительски-элитарного и плебейски-демократического подходов, и в общих чертах это отражает суть дела, хотя нельзя сбрасывать со счетов общее различие типов личности, а также уже упомянутую агрессивную раздражительность Руссо. Поводом для написания письма Вольтеру, положившего начало их ссоре, послужило стихотворение Вольтера о лиссабонском землетрясении 1755 г. В главе, посвященной Гольбаху, мы коснулись вопроса о соотношении добра и зла, вокруг которого развернулась полемика Вольтера с Лейбницем, и воспроизвели слова Вольтера о непостижимости для человека замыслов Бога, насылающего на него кару небесную. Руссо, отличавшийся от других просветителей, в том числе и от Вольтера¹, крайней религиозностью, раскритиковал пессимизм Вольтера и противопоставил ему оптимизм верующего человека. Письмо было скучным, назидательным и вызвало гнев прославленного мыслителя. В те годы у Руссо не было еще такой славы, как у Вольтера, так что понятным было некоторое высокомерное отношение второго к первому.

Четыре года спустя, задумав извиниться перед Вольтером за это письмо, Руссо пишет другое, усугубившее пер-

¹ Вольтер был деистом, желавшим ограничить притязания церкви, но сохранить веру для простого народа.

воначальное расхождение: «Я не люблю Вас, — пишет он Вольтеру, — Вы причинили мне, Вашему восторженному поклоннику, всяческое зло, какое только могло доставить мне наибольшие страдания; Вы развратили Женеву в благодарность за то, что нашли в ней приют; Вы вызвали отчуждение между мною и моими согражданами в благодарность за то, что я расточал Вам хвалы среди них; Вы сделали невозможным, для меня пребывание в родном городе... Словом, я ненавижу Вас...»¹.

Подобные признания, конечно, никак не способствовали налаживанию отношений; правда, и Вольтер не остался в долгу, обратив в адрес Руссо эпитеты «скучный», «неприличный», «подлый», обвинив его в бесчеловечном отношении к собственным детям и Терезе и т. д.

Итак, разрыв между Руссо и энциклопедистами произошел окончательно; до конца дней своих Руссо останется уверен в организации ими «подлого» и «низкого» заговора против него. Скоро он обретет новых почитателей, но друзей у него, пожалуй, больше не будет никогда.

а) Роман страстей, или «Новая Элоиза»

Уже упоминалось о том, что в 1761–1762 гг. появляются три произведения Руссо, среди которых роман «Юлия, или Новая Элоиза» многие исследователи считают вершиной ничем не омраченной прижизненной славы Руссо. Эта книга вызвала у читателей такой восторг, какой вряд ли выпал на долю любого другого вышедшего в те годы сочинения, не исключая сочинений Вольтера. Если холодные, рассудочные, хотя и блестящие, работы последнего привлекали к себе внимание в основном интеллектуаль-

ной элиты, то роман Руссо читали все — от аристократов до простолудинов. Сам Иммануил Кант лишь раз в жизни пропустил послеобеденную прогулку, и было это тогда, когда он зачитался «Новой Элоизой».

Успех был огромный, небывалый; маркизы ради этой книги забывали о балах, швеи откладывали шитье и проводили ночь в слезах. Ею восхищались ученые и писатели, артисты и студенты, аристократы и буржуа¹. Чем же было вызвано всеобщее восхищение? Почему история любви двух молодых людей — Юлии и ее воспитателя, домашнего учителя Сен-Пре — произвела такой фурор (другого слова не подберешь)? Сюжет романа как будто совсем несложен: молодой и незнатный домашний учитель Сен-Пре полюбил свою воспитанницу Юлию; она ответила ему взаимностью, вспыхнула пламенная любовь, которая, к сожалению, не увенчалась счастьем. Причина заключалась в том, что отец Юлии барон д'Этанж превыше всего ставил родовую честь и не мог допустить мезальянса; следуя его настояниям,

¹ Журналы и газеты тех лет полны бурной полемики и по поводу романа Руссо; авторы высказываются «за» и «против», обвиняют его в плагиате романа Ричардсона «Кларисса Гарлоу» и, наоборот, приписывают Руссо творческую гениальность. Издаваемый Мармонтемом «Французский вестник» (*Mercur de France*) поет Руссо дифирамбы. Академический журнал «Журнал ученых» (*Journal des Savants*) сообщает читателям, что в романе соединились «красноречие страстей, очарование добродетели и сила воображения», «здесь даже порок дышит добродетелью». Диссонанс в согласный хор голосов вносит, конечно, Вольтер, написавший пасквиль: «*Lettres sur la Nouvelle Heloise ou Aloisia de J.-J. Rousseau*»; Вольтер высказывал мнение, что роман «глуп, буржуазен, бесстыден, скучен», что «половина его написана в сумасшедшем доме, а половина — в неприличном месте». Несправедливость и даже злая направленность этих слов очевидна. Упреки в плагиате тоже не выдерживают критики — ведь дело не в каких-то сходных деталях сюжета, а в общем замысле романа, который, конечно, был совершенно иным, чем у Ричардсона.

¹ Цит. по: Роланд-Гольст Г. Жан-Жак Руссо. М., 1923. С. 143.

Юлия выходит замуж за знатного барона Вольмара и расстается с возлюбленным, который покидает Францию.

В последующие годы любовники ведут переписку, по которой видно, что любовь их не угасла. Наконец, Сен-Пре возвращается во Францию и по просьбе барона поселяется у него в доме, чтобы воспитывать уже детей Юлии. Общение Сен-Пре и Юлии в этот период отличается высокой нравственностью, ибо Юлия поняла, что семейные добродетели превыше любви. Однако, когда она, простудившись, умирает, последние ее слова — это слова любви, обращенные к Сен-Пре. Роман написан в форме переписки¹, изобилует страстными речами, горячими восторгами, пламенными заверениями, слезами умиления и т. п. Но если на нас эта чрезмерная аффектация действует иной раз раздражающе, то на современников Руссо она, напротив, производила впечатление глубокой искренности и естественности. Здесь и скрыта одна из загадок успеха романа.

Дело в том, что отношения между мужчиной и женщиной в среде образованных французов оценивались по мерке принятых в тогдашнем обществе образцов поведения; одним из них был так называемый «салонный образ любви». Слово «любовь», правда, отражает ситуацию весьма приблизительно, так как в действительности речь идет о галантных, амурных похождениях, о легких любовных связях. Так было принято при дворе, где основным принципом поведения в целом были учтивость, сдержанность и, по сути, несерьезное отношение к чувствам. Известный герцог де Лозен, например, сообщал друзьям о том, что он ведет себя «самым честным и даже изысканным образом с же-

¹ И эпистолярная форма романа, и само его название напоминают читателю о печальной истории любви средневековых героев Элоизы и Абеляра.

ной» (живя вдали от нее и выплачивая ей содержание), имеет официальную любовницу, до которой ему, по его собственным словам, нет никакого дела, и содержит, кроме того, еще маленькую Евгению, которую очень любит. Когда герцога спросили, что он ответил бы жене (которую не видел уже 10 лет), если бы она сообщила ему, что ждет наследника, он после некоторого раздумья сказал: «Я в восторге, что небо наконец благословило наш союз. Берегите себя, я скоро приеду ухаживать за Вами».

Придворный этикет и соблюдение приличий, умение вести себя заменили выражение истинных чувств. Та женщина, на которую при дворе мужчина обращает меньше всего внимания, непременно его собственная жена. Что касается домашней жизни, то считается неприличным мужу и жене жить в непосредственной близости — у каждого обязательно отдельные половины, каждый живет своей собственной жизнью, изредка приходя навещать другого, причем обязательно с предварительным докладом и официальным обращением: «Madam, Monsieur». Короче говоря, светское общество устранило проявления чувства, а может быть, и сами чувства, отнесясь к ним как к чему-то неприличному.

В противовес этим пошлым образцам, воплощенным в бульварных романах, настоящее искусство стремилось сохранить и воспроизвести присущие рыцарям высокие чувства, в том числе и любовь; в классицистских трагедиях и драмах чувства всегда патетичны и героичны; в них нет ничего мелкого и низменного, но они уж слишком возвышенны. Если герой Корнеля Сид говорит своей возлюбленной: «Я не любил бы так тебя, не возлюбил я честь превыше», то перед подобной гражданской доблестью, приносящей любовь в жертву долгу, остается только склонить голову, хотя она немного пугает. Голос страсти подчинен голосу долга, чувство — уму.

Вольтер, признанный в то время драматург, следует классицистским канонам и создает «Заиру», «Магомета» как образцы возвышенной любви. Все как будто изображено у него правильно, но как-то очень рассчитанно и размеренно. Рациональные доводы сухи, а поступки героев схематичны и скучны; короче говоря, пьесы в классицистском духе, даже пьесы великого Вольтера немного навевают сон... К тому же где найти теперь героев, о которых вещают? При дворе? Но тут рыцари выродились в прихлебателей и бездельников, неспособных ни на какие чувства. В провинции? Но там дворяне окончательно обнищали, и им не до высоких чувств.

Рыцарство, дворянство сошло с общественной сцены, вследствие чего адекватные прежней ситуации требования быть сильной личностью, не проявлять слабости, уметь владеть собой, воспитывать в себе высокие чувства и т. д. вырождаются в призывы к ханжеству и притворству; подвиг сильных личностей заменяется комедией масок. Все это означает, что обществу требуется новый герой, соответствующий новому общественному идеалу.

Роман Руссо имел такой огромный успех как раз потому, что он нарисовал адекватный портрет этого героя. Удача, прежде всего, была в том, что герой говорил на языке, понятном всем — маркизам, ремесленникам, студентам, артистам, швеям (за исключением, может быть, крестьян, да и то только потому, что они вообще не читали романов). Язык был естественным, простым; это был язык обыкновенных человеческих чувств, от природы присущих, как думал Руссо, всем людям — от дикаря до образованного интеллектуала.

Как будто мнение Руссо относительно природности чувств совершенно правильно, ибо, на первый взгляд, бесспорно, что человек всегда продукт природы и что чувства его в силу этого естественны.

И тем не менее это верно только наполовину. Человек, конечно, продукт природы, но в не меньшей степени, а может быть и в большей, он — продукт культуры, поэтому его чувства не только природные, но и культурны, иначе говоря — опосредованные историческими и социальными структурами, произведениями искусства, поэзией, традицией и т. п. На вопрос о том, почему французские просветители XVIII в. обращались к природе как к последней инстанции человеческого существования, кроме тех ответов, какие уже были даны ранее (природное равенство служило основой требований юридического и политического равноправия), можно предложить еще и такой ответ. Складывающиеся буржуазные отношения лишают привычные социальные связи их прежней ценности; феодально-иерархические узы уходят в прошлое, новые же отношения еще только складываются. Поэтому кажется, что человек вообще лишен каких бы то ни было социальных опосредований. Представляется правильным, что ему в этих условиях «безвременья» (на самом деле тоже временных) остается надеяться только на природу, потому что уж она-то — неотъемлемое достояние каждого человека и не может быть отторгнута от него никогда. В действительности это не совсем так, поскольку в каждую историческую эпоху понятие природы приобретает иной смысл как раз в зависимости от содержания определенного типа культуры.

Понятие природы в XVIII в. становится форпостом в борьбе третьего сословия за свои права; обращение к природе, создающей всех людей равными, заставляет требовать отмены феодальных привилегий. Руссо разделяет представления о природе как о фундаменте человеческого бытия с Вольтером, Гольбахом, Гельвецием, д'Аламбером, Дидро; да и вообще ни один сколько-нибудь известный мыслитель той эпохи не обошелся в своих моделях «иде-

ального общества» без образов «благородного дикаря» и произведшей его на свет матушки-природы с кучей прекрасных положительных качеств. Но в эту общую картину Руссо вносит штрихи, присущие лишь его руке, и благодаря им природа обретает яркие краски, а человек – живые чувства. Вспомним, как, например, понимал природу Гольбах: для него Универсум был колоссальным скоплением тел, состоящих из мельчайших частиц материи, перемещающихся влево, вправо, вверх и вниз и образующих все предметы посредством простого механического сочетания. Иначе говоря, мир представлял как огромный механизм, не вызывающий у человека никаких эмоций, кроме желания познать его законы.

Для Руссо же природа – не столько объект познания, сколько источник вдохновения и восхищения, печали и радости; она полна красками, цветами, запахами, ландшафтами; она дарит человеку и жизнь, и радость бытия, так что, будучи выброшен в города, он неизбежно вырождается, утрачивая важные человеческие качества. Поэтому для Руссо первобытное состояние – это «золотой век», канувший, к несчастью, в Лету.

В «Новой Элоизе» впервые за два столетия даны романтически-возвышенные и романтически-сентиментальные описания природы. «Мне хотелось помечтать, но меня отвлекали самые неожиданные картины, – пишет Юлии Сен-Пре. – То обвалившиеся исполинские скалы нависали над головой. То шумные водопады низвергались с высоты, обдавали тучею брызг. То путь мой пролегал вдоль неугомонного потока, и я не решался измерить взглядом его бездонную глубину. Случалось, я пробирался сквозь дремучие чащи. Случалось, из темного ущелья я вдруг выходил на прелестный луг, радовавший взоры... Блуждая среди облаков, я выбрался на светлую вершину, откуда в летнюю по-

ру видно, как внизу зарождаются грозы и бури, – таким вершинам напрасно уподобляют душу мудреца, ибо столь высокого величия души не найти нигде... Тогда-то мне стало ясно, что чистый горный воздух – истинная причина перемены в моем душевном состоянии... Размышления принимают какой-то возвышенный и значительный характер, под стать величественному пейзажу, и порождают блаженную умиротворенность, свободную от всего злого, всего чувственного. Как будто, поднимаясь над человеческим жильем, оставляешь все низменные побуждения; душа, приближаясь к эфирным высотам, заимствует у них незапятнанную чистоту».

Идея человека как природного существа лежит в основе романа, но за этим определением скрывается не просто телесность и физиологическая чувственность, а, скорее, чувствительность, чувство. Сама природа говорит с человеком на языке страстей, который понятен всем, потому что у всех – одна и та же природа.

В этом «природном ключе» и описывается любовь Юлии и Сен-Пре: «Две прекрасные души созданы природой друг для друга», их «непорочные узы, созданные самой природой, не зависят ни от власти государя, ни от воли родителей»; было бы преступлением «жертвовать установлениями природы для установлений, созданных общественным мнением». Оправдывая свое чувство, Сен-Пре пишет Юлии: «Разве любовь сама по себе – преступление? Разве не является она самой чистой и самой сладостной склонностью, вложенной в нас природой?» «Там, где царит любовь, там выбор сделала сама природа»¹; – если же не царит любовь, выбор делает разум. Но разве следует предпо-

¹ Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза // Руссо Ж.-Ж. Избр. сочинения: В 3-х т. М., 1961. Т. 2. С. 155, 156.

честь веления разума движениям природных чувств? Конечно, нет!

Вновь и вновь на страницах «Новой Элоизы» мы отыскиваем те же мысли, специфическая окраска которых, по сравнению с идеями других просветителей, состоит в том, что определение человека как природного существа доводится до отрицания городской жизни и признания идеала сельской идиллии на лоне природы¹.

Казалось бы, любовь двух достойных молодых людей должна увенчаться счастливым браком, несмотря на препятствия, возникшие вследствие их неравного сословного положения. Но нет, этого не происходит, и дело все же не только в том, что Юлия боится оскорбить отца своим неповиновением; лишь неискушенному читателю может показаться, что единственная причина несчастий любовников в том, что дочерняя привязанность оказалась сильнее любви. На самом деле причина лежит гораздо глубже: наравне с природно-чувствительными мерками критерием человеческих поступков Руссо признает общественно-моральные нормы. Дело не просто в дочернем долге — дело в добродетели, которая неожиданно отсылает читателя не к природе, а к обществу.

Парадокс Руссо выражается в данном случае в том, что, объявив природу источником всех чувств, в том числе и добродетели, и любви, оправдав вследствие этого любовь, посчитав ее достойным наивысшей похвалы чувством, автор затем отнимает добродетель у природы и передает ее в ведение общества, которое относится к чувству любви довольно настороженно. Ведь хорошие граждане не могут

¹ Влияние этих руссоистских идей прослеживается вплоть до наших дней; оно видно в различных течениях «прощения жизни»: и в движении «хиппи» 60-х годов, и в движении «зеленых» 80-х годов.

быть воспитаны любовниками, которым ни до кого, кроме себя, нет дела; хорошие граждане могут вырасти лишь в спокойной, т. е. очищенной от бурных страстей атмосфере семьи.

Как раз необходимость передачи добродетели из рук природы в руки общества побуждает Юлию по истечении некоторого времени доказывать любовнику, что они все равно не были бы счастливы: «Мысль о том, что для счастливого супружества нужна любовь, долгое время вводила меня в заблуждение, а вас, пожалуй, обманывает и поныне. Друг мой, это ошибка: порядочности, добродетели, некоторого соответствия не столько состояния и возраста, сколько души и нрава, — достаточно для супругов... Любовь сопровождают вечные муки ревности или нужды, не подобающие для брачного союза, который дарует блаженство и покой. Женятся не для того, чтобы думать друг о друге, но чтобы совместно выполнять обязанности, налагаемые жизнью общества, умело и разумно вести хозяйство, хорошо воспитывать детей. Влюбленные думают только друг о друге, непрестанно заняты лишь собою и умеют только любить. Супруги должны выполнять столько обязанностей, что этого недостаточно»¹.

И куда только подевалась природа, награждающая человека «божественным» (и естественным) огнем любви, оправдывающая этот огонь! Теперь любовь признается чуть ли не преступным чувством, результатом развития которого становятся муки совести, так как она — помеха гражданским добродетелям. Сколько Юлия при этом находит строгих и скучных слов, чтобы укорить бывшего любовника за его страсть и прочесть ему назидательные поучения!

¹ Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. С. 313.

Ясно, конечно, что устами Юлии говорит сам Руссо (Сен-Пре вызывает у читателей больше симпатии, возможно, как раз потому, что не может так легко, как Юлия, отказать от самого себя, от своей «природы»); парадокс героини доходит до того, что именно Вольмара, а не Сен-Пре, которого она продолжает любить, Юлия называет единственным человеком, с которым она смогла счастливо прожить жизнь в качестве добродетельной жены и матери семейства¹.

Да, произошло раздвоение, и раздвоение парадоксальное, ибо чем сильнее Юлия любит Сен-Пре, тем больше убеждается в целесообразности выйти замуж за другого. Она умудряется теперь опровергать то, что прежде так пылко защищала, а именно она уверяет, «что сердце обманывает нас на тысячи ладов и действует только по весьма сомнительным правилам; но у разума нет иной цели, кроме добра, правила его всегда надежны и ясны, ими легко руководствоваться в жизни»². Так и хочется воскликнуть: да где же певец чувств и хулитель разума Руссо?! Уж не поменялся ли он местами с Гольбахом, тем более что именно последний послужил прототипом для образца мужских добродетелей в лице барона Вольмара!

Кое-кому, возможно, придет в голову мысль, что противоречия между чувствами и разумом, любовью и долгом в «Новой Элоизе» те же, что и на протяжении, скажем, XVII в. (что и отразилось, в частности, в классических трагедиях), да и вообще на протяжении всей человеческой ис-

¹ Французский историк Д. Морне замечает по этому поводу, что «роман страсти превратился в роман верности супружеству и счастью». Все дело в том, что в семье, согласно Руссо, воплощается общественное начало — она осуществляет своего рода «общественный договор» в миниатюре. См.: *Mornet D. Rousseau. P., 1950. P. 72.*

² Вот и еще одно доказательство того, что Руссо был просветителем.

тории. И все же это не совсем так, ибо старая, как мир, вечная проблема вписывается теперь в совершенно иной контекст «просвещенного века», обрезая форму противоречия между индивидом как «робинзоном» и индивидом как членом общественного договора, образованным и просвещенным. В этом конкретно-историческом повороте проблемы — своеобразие Просвещения в решении важной общественной задачи: соотношения личных и общественных интересов посредством воспитания.

Исходная противоречивость понятия человеческой природы, присущая и трактовке Руссо, объясняет постоянный переход его героини Юлии с одних позиций на другие. Однако, подобно тому как в магните нельзя отделить положительный полюс от отрицательного, так и героине романа не удастся избавиться от противоречий в своих взглядах ни в начале, ни в конце романа, ни в каждый миг любовной истории — ни тогда, когда ей кажется, что она любит Сен-Пре больше жизни, ни тогда, когда она уверяет, что совершенно счастлива с бароном.

Каждый раз, обосновывая какое-либо одно чувство (ибо наша Юлия — моралистка), она сразу же переходит к другому, прямо противоположному. Так, выходя замуж за Вольмара, Юлия настаивает на правах любви, поскольку они — продукт самой природы: страстная твоя любовь, пишет она Сен-Пре, возвратила меня к тебе, и я сожалею лишь об одном: что боролась с дорогими сердцу и законными чувствами, восстановить права которых должна «милая природа», так как иначе склонности, дарованные природой, обманут более, чем вводящий в заблуждение рассудок. Умирая добродетельной и восхваляя добродетель, Юлия пишет возлюбленному прощальное письмо, в котором признается: «Какое счастье, что я ценою жизни покупаю право любить тебя любовью вечной, в которой

нет греха, и право сказать в последний раз: “Люблю тебя”»¹.

Но верно и обратное: воспевая любовь, героиня тотчас же противопоставляет ей добродетель; войдя, например, в церковь для совершения обряда венчания и чувствуя себя глубоко несчастной, она, чуть не падая в обморок, вдруг ощущает перерождение, возвращаясь к закону долга. Чистота, достоинство, святость брака, его целомудренные и возвышенные обязанности, столь важные для счастья, порядка (вспомним о здравом смысле!), спокойствия, для продолжения человеческого рода, – сознание этого произвело на несчастную женщину такое огромное впечатление, что она мгновенно переродилась.

Подобными противоречиями пронизано каждое душевное движение персонажей, и это вовсе не случайно; может быть, роман Руссо имел такой успех еще и потому, что, проникаясь чувствами героев, общество впервые столкнулось с противоречиями новых идеалов? Итак, подытожим разбор первого романа Руссо, выдвинувшего его в ранг не только самых оригинальных, но и литературно одаренных выразителей эпохи.

Считается, что «Новая Элоиза» положила начало новому, литературному жанру – романтическому сентиментализму², о чем мы упоминали выше; его последователями стали многие известные писатели: Жорж Санд, Жан-Поль, Карамзин (с его «Бедной Лизой»), в некоторой степени даже великий Гёте (во всяком случае, на одном из его романов – «Страдания молодого Вертера» – ясно прослеживается влияние сентиментализма Руссо).

¹ Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т. 2. С. 659.

² См. об этом: Розанов М. Н. Жан-Жак Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX веков. М., 1910.

Слово «сентиментальный» в буквальном смысле означает чувствующий, точнее – чувствительный (чувствительный человек, чувствительная душа) и ведет свое начало от слова «sens» – чувство. Руссо наполняет этот термин особым содержанием, подчеркивая, что речь идет не просто о чувствительном человеке, *l'homme sensible*, но о чувствительности как объекте внимания и даже наслаждения со стороны человека. Герои Руссо не просто умиляются, но умиляются своему умилению; не просто плачут, но дополнительно проливают слезы оттого, что способны плакать. Как пишет известный исследователь литературного творчества Руссо М. Н. Розанов, «его герои плачут не только по всякому подходящему и неподходящему (с нашей точки зрения) случаю, но прямо источают “потoki слез”. Они плачут от горя и от радости, от страдания и от наслаждения, от действительных фактов и от воспоминаний, от того, что испытывают сами, и от того, что испытывают другие»¹. Герои другого романа Руссо – «Эмиль» – Эмиль и его невеста Софья среди восторгов часто проливают слезы, которые чище небесной росы и составляют очаровательную прелесть их жизни; они в состоянии самого восхитительного упоения, какое только испытывают человеческие души. Чтобы понять тот, казалось бы, необъяснимый (для нас) успех, который имели у читателей романы Руссо в то время, надо вспомнить, что он восстанавливает в правах забытые в светских салонах и гостининых человеческие чувства, в том числе и вызывающие слезы; они естественны, следовательно – прекрасны и оправданны. Поэтому «прекрасная душа» для Руссо – это, прежде всего, «чувствительная душа».

Характеристика Руссо как «певца человеческих чувств» указывает на его литературную оригинальность; отныне

¹ Розанов М. Н. Жан-Жак Руссо... С. 43.

тысячи людей становятся поклонниками сентиментализма и руссоизма.

Но речь идет, конечно, не только о новом литературном жанре. Термин «руссоизм» шире понятия «сентиментализма». Он служит средством выражения новой мировоззренческой позиции, и позиция эта – в признании природности человека и естественности всех его чувств, в призыве стать ближе к природе, вернуться из городов на лоно природы. То новое, что внес Руссо в понятие человеческой природы (в отличие от других просветителей), была интерпретация человеческих природных свойств не как физиологических потребностей, а именно как *чувств*, в которых отражается чувствительная душа, чувствительное сердце. Поэтому важное значение для него приобретает не утилитарный интерес, в свете которого Гельвецием и Гольбахом трактуются все отношения между людьми, а совесть и сострадание, пылкая дружба и пламенная любовь (испытывая которые человек готов принести в жертву даже собственную жизнь, т. е. поступиться своим корыстным личным интересом). Содержание чувства как не физиологического, не животного, а чисто человеческого достояния, раскрывается в первом романе Руссо.

Конкретно-историческая мировоззренческая направленность романа – выдвижение природы в центр культурологических, социологических, психологических и прочих оценок – затребована временем, но особый характер интерпретации этого понятия принадлежит только Руссо. Он формирует собственный аспект «природности», который, возможно, не возник бы, если бы не было его работ.

Но для нашей темы важно и другое: даже в этом романе, посвященном как будто исключительно чувствам – любовным восторгам и любовным страданиям, – по крайней мере в половине случаев торжествует здравый смысл. Все

доводы Юлии в защиту семейной (повседневной) жизни, ее спокойствия и порядка, необходимых для воспитания детей, – это доводы здравого смысла. Отказ Юлии от любви – это не только отказ от природных чувств в пользу общественных требований; это отказ от чувства ради здравого смысла.

Посмотрим теперь, какое место занимает здравый смысл в другом знаменитом произведении Руссо – педагогическом романе «Эмиль».

б) «Эмиль», или Воспитательный роман

Примерно через год после «Новой Элоизы» появляется второй роман Руссо – «Эмиль, или О воспитании», также принесший автору широкую известность, хотя и не столь благоприятную, как первый. Жанр здесь совершенно другой – это воспитательный роман, тоже положивший начало новой литературной традиции и даже новому научному направлению – педагогике.

Следует отдать должное Руссо: и здесь он не просто разделяет общие просветительские идеи относительно необходимости воспитания всех членов общества; – он конкретизирует их в своеобразной форме педагогического романа, сюжет которого составляют перипетии воспитательного процесса. Выяснение особенностей различных возрастных стадий ребенка позволяет Руссо предложить наилучшие способы обучения тем или иным наукам, тем или иным ремеслам, а мысли Руссо о плодотворности соединения обучения с производительным трудом и ненасильственности воспитательных мер, о сочетании в ходе воспитания приятного с полезным – на многие десятилетия определили развитие мировой педагогической науки.

Теория воспитания Руссо оказала сильное влияние и на его современников, и на потомков; Гёте в Германии пишет

свой «воспитательный роман» «Годы ученичества Вильгельма Мейстера»; крупнейший швейцарский педагог-демократ XVIII в. И. Песталоцци претворяет в жизнь взгляды Руссо на воспитание как на основное средство преобразования общества и формирования личности.

По судьбе этих двух романов можно заключить, что Руссо, безусловно, был выдающейся личностью, задавшей тон духовному развитию не только французской, но и всей европейской культуры во многих важных направлениях. Как и всякую выдающуюся личность, его подстерегали взлеты и падения: в то время как «Новая Элоиза» была встречена с восторгом и власти не имели к ней никаких претензий, «Эмил», напротив, сразу навлек на себя гонения. В июне 1762 г. французский парламент осудил его на сожжение, а перед Руссо возникла угроза ареста. Он вынужден был бежать в Швейцарию.

Однако, к его изумлению, «Эмиля» запрещают и в Швейцарии; здесь, как и во Франции, появляется декрет об аресте автора. Руссо ничего не может понять. В письме к одному из своих друзей он недоумевает по поводу суровых акций властей: ведь в «Эмиле» нет ничего такого, что ранее не было бы уже высказано в «Новой Элоизе».

И это действительно так, но те идеи, которые в «Новой Элоизе» скрыты за любовной трагедией героев, в «Эмиле» выступили на передний план в виде совершенно не приемлемой ни для одного тогдашнего правительства программы воспитания личности.

Руссо покидает Швейцарию, позже он откажется от звания гражданина города Женевы. Вместе с Терезой он отправляется сначала во владения прусского короля Фридриха II – в княжество Нейбургское, а затем, по приглашению известного английского философа Давида Юма, – в Англию. Началась жизнь скитальца, которая обострила его

болезненную подозрительность. Вскоре он ссорится с Юмом и возвращается во Францию.

За какие же мысли, высказанные в «Эмиле», Руссо терпел такие злоключения? основополагающая мысль и здесь – принцип естественности человека. «Природа зовет человека к человеческой жизни; жить – вот ремесло, которому я хочу учить его»¹, – с самого начала заявляет Руссо. Дело касается практического применения просветительской программы в плане воспитания ребенка как «естественного существа». Уже одно это должно было вызвать неудовольствие властей, поскольку противоречило всей прежней системе ценностей: согласно Руссо, воспитание не должно быть ни светским, ни духовным, – оно должно быть «естественным».

Это означает, во-первых, что ко всем детям, из каких бы сословий они ни были, следует относиться одинаково, так как все они от природы равны, обладают примерно равными способностями и примерно одинаковым образом впитывают воспитание и образование.

Это означает, во-вторых, что воспитание должно ориентироваться на природные особенности ребенка. В то время как прежнее воспитание, как светское, так и духовное, убивало в детях всякую живость и непосредственность, лишало воображения, желания резвиться, смеяться, задавать вопросы, Руссо предлагает развивать естественные и индивидуальные склонности. Вследствие этого надо обучать не бесполезным «мертвым» языкам – латыни или древнегреческому, не казуистически-догматическим толкованиям Ветхого и Нового Заветов, не схоластическим

¹ Эмил... // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. I. С. 30.

упражнениям, никому не нужным, не светским манерам; надо обучать полезным и необходимым предметам: географии, ботанике, арифметике, письму.

В-третьих, обучение и воспитание должны проходить не в каких-то специальных колледжах или в закрытых пансионах, а в тесной близости к природе, в живом восприятии цветов, растений, насекомых, животных, минералов.

И, наконец, воспитание, по мнению Руссо, непременно должно быть соединено с полезным трудом. В этом пункте его взгляды также противостоят прежним ориентирам феодально-аристократического общества: ни о какой общественно-полезной деятельности для детей из привилегированных сословий, конечно, не могло быть и речи; там же, где детей приучали к труду, образование сводилось лишь к усвоению немногих полезных сведений. Надо сказать, что и Руссо ограничивает образование минимальным количеством знаний, по-прежнему отказывая науке в праве быть «главным воспитателем»; он предлагает собственную целостную систему воспитания, внутри которой знания связаны с умениями и включены в общественно-полезный труд.

Руссо создает особую теорию воспитания, но поскольку она облекается в художественную форму, ему требуется герой, и этот герой – мальчик Эмиль. Точно так же, как первобытное общество было для Руссо образцом «естественного состояния», Эмиль стал для него своеобразной моделью «естественного человека», воспитанного в соответствии с просветительскими требованиями.

Прежде всего, Эмиль – сирота, и это вовсе не случайно: ведь для чистоты воспитательного эксперимента нужно, чтобы никто не вклинивался между воспитателем и учеником; если бы у Эмиля были родные, они могли бы быть и непросвещенными людьми, обременив его предрассудками

и невежеством. Чтобы воспитатель не тратил времени на искоренение этих недостатков и легче добивался успеха, требуется, чтобы Эмиль оставался один на один с воспитателем.

И вот воспитатель принимается за дело. Вместе с воспитанником он переселяется из города в деревню, ибо города, по словам Руссо, это «пучина» человеческого рода, «где род гибнет». Лишь на лоне природы, в непосредственной близости к ней человек научается жить достойно и нравственно: природа, которая делает все к лучшему, наделяет человека только теми желаниями, которые необходимы для самосохранения, только теми способностями, которых достаточно для удовлетворения этих желаний. Все прочее она укрывает в глубине его души, чтобы они развивались по мере надобности. Чем ближе человек к своему естественному состоянию, тем меньше разницы между его способностями и его желаниями и, следовательно, тем он счастливее. Мы вновь видим, что для Руссо первобытное состояние человечества – идеал, ушедший, к его сожалению, в безвозвратное прошлое.

В сельском уединении – залог успехов воспитателя, который приступает к процессу обучения и образования, твердо зная, что жизнь ребенка делится на четыре возрастных периода, исходя из своеобразия которых должна строиться вся система воспитания: до 2-х лет продолжается период физического воспитания, до 12-и – воспитания чувств, до 15-и – умственного воспитания, и, наконец, до 18-и – нравственного. Подробно и внимательно описывает Руссо «естественную» особенность каждого этапа, выделяя наиболее эффективные для него воспитательные меры.

Прежде всего, нужно давать ребенку все необходимое, но ни в коем случае не баловать его. Если дитя плачет, а вы

удостоверились, что оно сыто, что у него всё сухо и ничего не болит, – значит, надо оставить его в покое и не потакать капризам. Пусть ребенок учится переносить холод, пусть он закаляется, не растет неженкой, пусть с малолетства учится выдержке.

Если вы что-то запрещаете ребенку, то никогда не меняйте своего решения, советует Руссо. Ребенок должен убедиться в том, что вы тверды; пусть эта твердость, как и другие ваши хорошие качества, служит воспитаннику примером. Строгость не означает, конечно, что Руссо призывает к жестокости; напротив, он пишет о том, это к детям надо относиться мягче, добрее, человечнее. Любите детство, поощряйте его игры, его забавы, его милый инстинкт. Кто из вас не сожалел иногда об этом возрасте, когда на губах вечно смех, а на душе всегда мир! Стремиться к природе и простоте, не принуждать ребенка, а убеждать, не насиловать, а вести за собой и самому идти вслед за природой – вот кредо просвещенного воспитателя.

Мы не будем останавливать внимание читателей на рецептах простой, «естественной» пищи, предложенных Руссо, на правилах гигиены, рекомендуемых им, – достаточно будет напомнить, что до конца второго этапа жизни ребенка его воспитание идет по линии развития естественных склонностей и чувств, дополняемых элементарными сведениями из различных наук и простым трудом. Эмиль собирает гербарий – так он удовлетворяет свою любознательность, а заодно узнает полезные свойства растений. Маленького Эмиля просят собрать вишни или помочь повесить качели между деревьями – не слишком тяжелая работа вместе со взрослыми превращает игру в труд, а труд в игру, что особенно привлекает ребенка. «Занимается он (Эмиль. – Т. Д.) или забавляется, то и другое для него все равно; игры суть его занятия, и он не чувствует разницы

между этим»¹. Физическая сила также находит себе выход в спортивных упражнениях, состязаниях между мальчиками; в процессе игры умный воспитатель вклинивает поучительные примеры; например, раздачу наград достойным победителям. Это приучает Эмиля уважать других людей, признавать их заслуги.

«Всякий человек хочет быть счастливым, – провозглашает Руссо, – но для достижения счастья нужно, прежде всего, знать, что такое счастье. Счастье естественного человека так же просто, как его жизнь: оно состоит в отсутствии страдания; здоровье, свобода, достаток в необходимом – вот в чем оно заключается»². Этой цели и подчиняет свои действия воспитатель, обучая ребенка. Иное дело – счастье нравственного человека, но до 18 лет, как убежден Руссо, ребенок не имеет представления ни о нравственных проблемах, ни об общественных порядках; всех этих вопросов вообще следует избегать, так как понять их в этом возрасте он не в состоянии. Лучше в это время научить ребенка смешивать краски, рисовать, петь, впитывать запахи; короче – воспитывать чувства.

Третий период, период собственно образования, начинается с 15 лет. Это не значит, что до 15 лет Эмиль ничего не читал и ничего не знает; он получал элементарные сведения по геометрии, арифметике, истории, ботанике, географии, но главное внимание воспитателя было сосредоточено все же на физическом развитии и воспитании чувств. Теперь же Эмиль начинает «образовываться».

И вновь Руссо подтверждает высказанное ранее отношение к науке и культуре: «Я ненавижу книги, – пишет

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 183.

² Там же. С. 203.

он, — они лишь учат говорить о том, чего не знаешь... Если уж непременно нужны книги, то существует книга, которая содержит, по моему мнению, самый удачный трактат о естественном воспитании. Эта книга будет первой, которую прочтет Эмиль; она одна будет долго составлять всю его библиотеку и навсегда займет в ней почетное место... Что же это за чудесная книга? Не Аристотель, не Плиний, не Бюффон ли? Нет, это «Робинзон Крузо»¹.

Почему же Руссо выбирает «Робинзона Крузо»? Ответ, как читатель уже догадывается сам, достаточно ясен: потому что в «Робинзоне» отражена та самая концепция «робинзонады», которой придерживается Руссо. Эта книга доказывает, что человек может существовать «в одиночку», обладая при этом всеми существенными человеческими чертами и потребностями и удовлетворяя их посредством собственного труда.

Правда, Руссо сознает, что в данном случае воспитательный эксперимент не совсем чист — ведь до кораблекрушения Робинзон жил среди людей и там получил полезные навыки и знания, которые использует, попав на необитаемый остров. Следовательно, в нем не все от природы, а есть кое-что от общества. Но все же, полагает Руссо, Робинзон — наиболее близкий к природе «естественный человек»; он — образец, к которому следует стремиться, как вообще к естественному состоянию. Изучение этого «естественного образца» поможет понять, каким желаниям и потребностям человека следует способствовать, а каким — препятствовать. Это справедливо и по отношению к знаниям (которые, следовательно, должны быть связаны с пользой и самостоятельностью человека), и по отношению к труду.

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 213.

В каких видах деятельности, например, проявляет себя Робинзон? Он строит жилище, шьет одежду из козьих шкур, доит коз, охотится, сеет хлеб, готовит пищу и т. п.; иными словами, ограничивает свой труд самыми необходимыми для жизни действиями. И так и должно быть, ибо иначе одному ему не прожить. На деятельность Робинзона и должен ориентироваться Эмиль. Я хочу, говорит Руссо, чтобы он беспрестанно занимался своим замком, козами, плантациями, чтобы он изучил в подробностях — не в книгах, а на самих вещах — все то, что нужно знать в подобном случае; чтобы он сам считал себя Робинзоном и принимал соответствующие меры. «Ребенок, торопясь устроить склад вещей на своем острове, проявит больше страсти к учению, чем учитель к преподаванию. Он захочет знать все, что полезно для этого, и притом — только полезно; вам не нужно будет руководить им, придется лишь сдерживать его»¹.

Итак, обучение нужным и интересным для воспитанника вещам, т. е. сочетание приятного с полезным, игры с жизнью, — вот что принесет воспитателю успех. Какой же труд для ребенка и человека вообще следует предпочесть? Исходным, первоначальным в обществе, обеспечившим последнему выживание, был труд на земле. Но, подобно тому как естественное состояние исчезло в прошлом, сельскохозяйственный труд перестал определять жизнь человека; с развитием цивилизации, по мнению Руссо, утверждается иной вид труда — ремесленный; из всех общественных положений самое независимое от судьбы и от людей — положение ремесленника.

В утверждении того, что именно ремесло делает человека независимым, — одно из специфических отличий концепции Руссо. Ни творчество ученого, ни талант художни-

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 213–214.

ка не привлекают его внимания; нет, конечно, он признает и то, и другое, но в ограниченном объеме (как удел очень немногих), не оказывающем существенного влияния на развитие общества (тем более что артисты и ученые, обеспечивая предметами роскоши праздных и богатых, производят тем самым «вздорные вещи»). Главное занятие «естественного человека» – ремесло, в этом плане Эмиля и направляет воспитатель.

К 18 годам он умеет работать заступом и лопатой, молотком, киркой, напильником, пользоваться токарным и столярным станком. Я запрещал моему воспитаннику вредные ремесла, говорит Руссо, но не запрещаю трудных, ни даже опасных. Они упражняют разом силу и мужество. Более всего Руссо считает подходящим для независимого человека ремесло столяра: «Оно опрятно, оно полезно, им можно заниматься дома; оно дает достаточное упражнение телу; оно требует от работника ловкости и смысленности; и форма его произведений, определяемая пользой, не исключает изящества и вкуса»¹.

В процессе труда ученик начинает также понимать все значение частной собственности. Так, посеяв однажды бобы, Эмиль на следующее утро увидел их вырванными из земли и узнал, что еще раньше садовник на этом участке, принадлежащем ему, посадил дыни; так Эмиль постигает право первоначального захвата собственности и ее священное право вообще.

Итак, Эмиль подошел к своим 18 годам; с этого момента начинается его нравственное воспитание, идеи относительно которого навлекли, пожалуй, на Руссо наиболее сильные неприятности, так как заключались, среди прочего, в пропаганде так называемой естественной религии. Но

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. I. С. 234.

о ней ниже. Пока же надо сказать несколько слов о предстоящей семейной жизни героя.

Совершенно очевидно, что, идеализируя естественное человеческое состояние, Руссо идеализирует и семью в качестве той элементарной клеточки, которая, являясь простейшей общественной структурой, в то же время наиболее близка природе. Жена Эмиля должна быть ему подстать, т. е. должна быть естественна и проста, отличаться отсутствием жеманности, манерности, добротой, умением вести хозяйство и воспитывать детей. Простая и безыскусственная, как и Эмиль, Софья образованна, но не учена. «Воспитание ее не блестящее, но и не небрежное; она без учения обладает вкусом, без искусства – талантами, без познаний – рассудком. Ум ее не имеет сведений, но он настолько развит, что она может учиться; это хорошо подготовленная почва, которая только ждет семени, чтобы принести плод. Она не читала ни одной книги, кроме Баррема¹ и “Телемака”, случайно попавшего ей в руки... О милое невежество! Счастлив тот, кому предназначено просвещать его! Она будет не профессором своего мужа, но учеником его; она не только не захочет подчинять его своим вкусам, но переймет его вкусы...»².

По сути, в отношениях Эмиля и Софьи выражен идеал отношений между мужчиной и женщиной самого Руссо (отчасти объясняющий его собственные отношения с Терезой); здесь, как и во второй части «Новой Элоизы», речь идет не столько о любви, сколько о симпатии и привязанности молодых людей, в них – гарантия прочной семьи.

Если присмотреться повнимательней, то станет очевидным, что здесь Руссо вновь отстаивает точку зрения здра-

¹ Баррем – французский математик XVII в.

² Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. I. С. 502–503.

вого смысла, потому что семья — это один из оплотов частной жизни, а именно в ней распоряжается здравый смысл.

Позиция здравомыслящего человека проявляется в самом подходе к чувствам мужа и жены. Руссо вновь подчеркивает, что если и можно говорить в данном случае о любви, то вовсе не о любви страстной, ради которой забываешь все на свете или жертвуешь своими обязанностями. — Нет, супружеская любовь спокойна, размеренна, это любовь-симпатия, любовь-расположение. Только тогда, когда не будет крайностей и взрывов, удастся сохранить в семье спокойную атмосферу, вырастить здоровых детей, привить им полезные навыки.

Начинается семья с правильного подбора мужа и жены. Руссо разворачивает на соответствующих страницах «Эмиля» целую программу требований, соотносящихся с правилами здравого смысла. Во-первых, надо, чтобы муж и жена были из одного сословия, из одного социального слоя, так как при этом у них будут примерно одно и то же отношение к жизни, одинаковые вкусы, желания, привычки. И не случайно Руссо говорит о благоразумии, — в сфере повседневной жизни оно фактически оказывается синонимом здравого смысла. «Есть, значит, правила благоразумия, — пишет Руссо, — которые должны ограничивать поиски рассудительного отца»¹; так, он должен выбирать супругу не выше себя по званию (сословной принадлежности), только этот выбор сообразен с рассудком. Если же он выбирает жену из более высокого социального слоя, то такой выбор «совершенно противен рассудку». Обратим внимание на то, что Руссо употребляет здесь понятие рассудка, способностью которого и оказывается благоразумие.

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 499.

Конечно, мужчина стремится к красивой женщине, и все же его жена не должна быть красавицей, ибо это будет грозить прочности брака; она должна быть привлекательной, симпатичной, милой, но отнюдь не «роковой». Жена должна быть также и умной, но опять-таки не чрезмерно; ум ее, главным образом, природный, а не образованный, и нужен он ей для того, чтобы вести хозяйство, воспитывать детей, правильно строить свои отношения с мужем. Здравый ум необходим, потому что иначе «каким образом женщина, совершенно не привыкшая к размышлению, станет воспитывать детей своих? Как разберет она, что для них пригодно? Как расположит к добродетелям, которые ей незнакомы? Как вселит достоинства, о которых не имеет никакого понятия?»¹.

Этими требованиями и требованием умения вести хозяйство ограничиваются претензии к уму женщины: «Скажите по совести, — обращается Руссо к читателям, — когда вы составляете лучшее мнение о женщине, входя в ее комнату, когда с большим почтением подходите к ней: тогда ли, когда вы видите ее занятою работами, свойственными ее полу, заботами по хозяйству, окруженною домашним скарбом и детьми, или когда застаёте ее пишущую стихи на своем туалетном столе, обложенною всякого сорта брошюрами и записочками?»² Ответ Руссо нам известен.

И отношение к мужу и детям должно определяться у матери семейства благоразумием; она учит детей трудиться и вести хозяйство, учит их блюсти мир в семье, любить добро: «...если вы хотите внушить молодым особам любовь к добрым нравам, то не повторяйте беспрестанно: “Будьте благоразумны”, но покажите им всю выгоду этого;

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 501.

² Там же.

дайте им почувствовать всю цену благоразумия – и вы заставите их полюбить его. Недостаточно предвидеть эту выгоду в отдаленном будущем, – покажите, что им полезно в текущий момент в сношениях, свойственных их возрасту, и в характере их возлюбленных. Нарисуйте им человека добродетельного, человека с достоинствами; научите их распознавать его, любить его, – и любить для самих себя... Вызывайте добродетель путем рассудка...»¹. Не один раз обращает Руссо такой призыв к женщинам: «Матери! Сделайте, по крайней мере, своими подругами дочерей ваших. Наделите их здравым смыслом и честною душою...»², потому что, главным образом, здравый смысл определяет нормальное течение семейной жизни.

Короче говоря, скромность, добропорядочность, благоразумие, умеренность во всем – вот что рождает согласие и мир, что составляет «золотую середину» повседневного поведения, соответствующую здравому смыслу («Ищите во всем середину», – наставляет Руссо).

Мы видели, что здравый смысл определяет также и поведение мужчины в семье (он и проявляется, в частности, в выборе спутницы жизни). Но, в отличие от женщины, частная жизнь мужчины не исчерпывается семьей; она складывается из множества других составляющих: из общения с друзьями, из путешествий, самообразования, из размышлений о высоких материях, о планах дальнейшей жизни и работы, из религиозных исканий, бесед о нравственности и т. д., но каждый раз имеется в виду индивидуальная ответственность и личная свобода; каждый раз осуществляется превращение высоких нравственных норм в ответственность за этот конкретный поступок, за это вполне опреде-

ленное действие, а свобода выглядит как самостоятельный выбор своего пути.

Все это – вместе с похвалой в адрес здравого смысла – мы можем найти на страницах «Эмиля», который, таким образом, оказывается не только романом о воспитании, но и повествованием о здравом смысле.

«Эмиль» оказал большое влияние на последующую педагогическую науку; знаменитые педагоги, а также утописты – Песталоцци, Фурье, Оуэн – пытались проводить в жизнь его идеи. Сам великий Толстой придерживался их; составляя в начале 80-х годов список книг, оказавших на него наиболее сильное воздействие, Толстой включил в раздел «с 14 до 20 лет»: «“Исповедь” Руссо – огромное, “Эмиль” – огромное». Толстой был убежден в том, что «Руссо не стареет», и признавался, что не только восхищался Руссо, но боготворил его: «Многое из написанного им я храню в сердце, мне кажется, что это написал я сам»¹.

Но у воспитательной программы Руссо были и серьезные противники, и среди них, например, крупный русский религиозный мыслитель XX в. В. В. Розанов. Его возражения касаются положений, как общих для Руссо с другими просветителями, так и присущих только концепции Руссо.

Во-первых, согласно Розанову, в ходе воспитания просветители механически соединяют различные науки и тем самым способствуют появлению у учеников самого фантастического и нежизнеспособного, неорганического синтеза. Во-вторых, таким образом устраняется процесс отыскания истины, а все сводится к «голому результату», к учебнику. «Мы разумею здесь, – пишет Розанов, – литературу учебников, где сокращенно все переложено, где всякие

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981. Т. 1. С. 480.

² Там же. С. 474.

¹ Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 700–701.

трудности для понимания сглажены или обойдены, все особенные зацепы знания тщательно устранены»¹.

Наконец, третье возражение состоит в том, что этот процесс обучения и воспитания не нацелен на индивидуальность, вследствие чего из него элиминируется творчество, органически присущее именно живому взаимодействию конкретных личностей. «Ложность этого просвещения... сказывается в том, что на общие, неиндивидуальные стороны развивающейся души неиндивидуальными же общими сторонами действует и весь питающий ее материал»². Таким методом творческих потенций не развить, и Розанов направляет свои удары по этому поводу, главным образом, в сторону Руссо. Прежде, например в античной Греции, замечает он, ученики великого мастера знакомились в его мастерской с выдающимися произведениями и, что важнее всего, «у них на глазах совершалось художественное творчество учителя». Новое время, а среди его представителей главным образом Руссо, виноваты в том, что эта прекрасная традиция была разрушена, что воспитание было перераспределено на общение ребенка один на один с воспитателем, не отличающимся особыми талантами. «С конца прошедшего века, когда старые произрастания погибли и для всего заложены были новые семена, одно семя заложено было и для нового воспитания. Его бросил на землю незадолго перед великим историческим катаклизмом (имеется в виду Великая французская революция. – Т. Д.) человек, о котором из всего, что было высказано, вернее всего было бы сказать, что это был самый искусственный, наименее естественный по натуре из всех, какие знает история, порождений женщины; и вместе с тем он одарен был силою

привлечения к себе, какою мало кто обладал в ней. И мощь даров его, и искусственность его природы отпечатались в трудах его; семя, им брошенное, жадно принялось землей; и когда взросло оно, осенило землю зловещей тенью»¹.

Читатель обратил, конечно, внимание на то, что Розанов считает Руссо «неестественной личностью», но может ли это быть! Ведь как будто каждая строчка его сочинений, и «Эмиля» тоже, дышит природой! Ну что ж, пусть это станет отправной точкой размышлений читателя о том, что сама природа в разные периоды человеческой истории понимается по-разному.

Действительно, французские просветители были в истории культуры не первыми, кто обратился к природе; для них природа не только антипод социуму, – она также его образец, и проекты наилучшим образом устроенного общества создаются по модели природы; о том же, что скрывается за природой для просветителей, мы говорили уже много раз. По-видимому, дело заключается в том, что у Розанова имеется свое собственное понимание природы, обусловленное совсем другой культурной установкой.

Но мы коснемся здесь критики, данной Розановым, лишь в той мере, в какой она поможет прояснить просветительскую концепцию воспитания. Упрек в том, что для просветителей знание представляет собой некий компендиум, агрегат, сумму разнородных сведений, следует признать справедливым. Однако, на наш взгляд, правильнее было бы говорить здесь не столько о недостатке, сколько о специфической особенности просветительской теории: собрать многообразные данные в одно целое, расположить их рядом, образовать своеобразный калейдоскоп, или мозаику, картины мира – в этом состоит одна из важных черт

¹ Розанов В. В. Сумерки просвещения. СПб., 1899. С. 11.

² Там же. С. 21.

¹ Розанов В. В. Сумерки просвещения. СПб., 1899. С. 77.

Просвещения как «культуры образования», культуры усвоения результатов достигнутого развития – научного, технического, художественного и т. д. Идея мозаичности была гениально угадана Дидро в «Энциклопедии» и доказала свою жизнеспособность в программе общеобразовательной школы, дожившей до наших дней. Ведь и сейчас ученики все еще осваивают знания, обращаясь к учебникам, предлагающим как бы окончательные результаты различных наук, соседствующих друг с другом.

Нужно заметить, что такая организация обучения была вызвана к жизни определенной исторической потребностью, а именно необходимостью овладеть достигнутыми знаниями ради их практического применения. Например, ученик усваивает («распредмечивает», как сказал бы Гёгел, во многом разделявший взгляды просветителей на образование) результаты открытий Фарадея или Максвелла, для того чтобы уметь пользоваться электрическими приборами и совершать в этой сфере производства полезную деятельность; ученик усваивает, далее, результаты открытий химиков Лавуазье, Менделеева и других, для того чтобы иметь возможность работать затем в химических лабораториях, на заводах и т. д.

Короче говоря, знанием или умением требуется овладеть для того, чтобы включиться в общественно-полезный труд. И, хорошо это или плохо, в этом действительно состоял социальный заказ новой эпохи: включения всякой человеческой деятельности во всеобщий процесс производства, требующего участия в нем всех членов общества в качестве производителей, что предполагает некоторую общую подготовку, некоторое общее образование.

К положительным сторонам подобного способа воспитания и образования можно отнести то, что оно становится

всеобщим и равным; исторически же ограниченные (специфические) его черты стали видны через некоторое время, что и подметил В. В. Розанов, и не только он один. Нацеленность обучения не столько на культуру, сколько на образованность¹, не столько на развитие творческих способностей личности, сколько на овладение уже известным материалом, вытекала из такого понимания просветителями типа общения учителя и ученика, когда предполагалось, во-первых, что воспитатель достиг некоего предела совершенства², а во-вторых, что ученик является в его руках лишь *объектом* воспитания, не претендуя ни на какую самостоятельность. Подобные тенденции не исчерпывают, конечно, содержания воспитательного процесса, в том числе и в эпоху Просвещения, хотя определяющими они становятся именно в этот период, будучи обусловлены, как уже говорилось, необходимостью не столько развития человека, сколько включения его в производственный процесс как агента производства, исполнителя, работника. Просветительская программа образования соответствовала запросам тогдашнего общества, и Руссо, в общем и целом, двигался в ее русле.

Действительно, воспитание Эмиля свидетельствует о том, что единственная его цель – обеспечить полезный обществу и выгодный работнику труд, иначе говоря – воспитание и образование, связаны с общественной пользой; вне ее они бессмысленны (хотя опирается Руссо не на промышленность, а на ремесло и сельскохозяйственный труд). Ведь речь идет не о том, чтобы сформировать из Эмиля

¹ В самое последнее время обнаружилось несовпадение этих двух, прежде казавшихся как будто тождественными понятий.

² К. Маркс замечал по этому поводу, что воспитатель также должен быть воспитанным.

личность, т. е. выявить и развить одному ему присущие индивидуальные особенности. Нет, речь идет только о том, чтобы Эмиль приобрел какую-то полезную профессию, которая позволила бы ему существовать безбедно и самостоятельно, чтобы он стал полезным для общества работником.

Умственный кругозор Эмиля подстать этому среднему «рабочему уровню»: он знает все понемногу и ничего — глубоко. Конечно, ему известны сочинения великих мыслителей, писателей и историков прошлого и настоящего; он наслышан и о серьезных научных открытиях, но все это — поверхностное знакомство, ибо Эмиль, как и его воспитатель, не сомневается во вредном воздействии на человека науки и искусства, техники и промышленности. Достаточно знать свое ремесло, любить его, все остальное — лишнее.

Гражданскими доблестями Эмиль тоже не блещет: нет у него никакого общественного поприща, и живет он только частной жизнью. Однако, как уже говорилось, главным образом здесь берут свое начало течения, в определенной степени устраняющие ограниченность воспитания. Если в последнем случае имеет место утрата индивидуальности и самостоятельности, поскольку ученик — это «материал» в руках учителя, нацеленного на общее, среднее образование, то здравый смысл частной жизни возрождает индивидуальность.

Именно частная жизнь, в процессе которой в тайниках индивидуального ума происходит становление субъекта Нового времени, открывает всю силу здравого смысла. Она не отгорожена от общественной, а, наоборот, предполагает все ее важные и вполне определенные достижения. Руссо замечает по этому поводу: «...как будто любовь к близким не есть основа любви, которую мы обязаны питать к госу-

дарству, как будто не через семью сердце привязывается к отечеству, как будто добрый гражданин создается не из доброго сына, доброго отца, доброго мужа!»¹ Но о том, как претворяются правила частной жизни в принципы жизни общественной, мы скажем несколько ниже. Проблемы, возникающие здесь, решаются уже не на страницах воспитательного романа, а в пунктах и параграфах общественного договора.

Завершая же анализ «Эмиля», еще раз подчеркнем, что в нем причудливым образом пересекались две главные идеи Просвещения: идея воспитания и идея здравого смысла. Замысел автора воплотился в произведение, необычное по содержанию и по форме. Но вернемся на момент к частной жизни его создателя.

С публикации «Эмиля» для Руссо началась полоса тяжелых испытаний, да и трудно было ожидать чего-то другого: ведь с самого начала Руссо заявил, что «от природы люди не бывают ни королями, ни вельможами, ни придворными, ни богачами; все родились нагими и бедняками, все подвержены бедствиям жизни, всем суждено умереть». Одной этой фразы было бы достаточно, чтобы навлечь на Руссо гонения; странно, что он удивлялся гневу правительства.

Другим поводом для гонений стало выступление Руссо против официальной религии: Эмиля воспитывают в духе не католической или протестантской, а в духе «естественной» религии (как видим, здесь тоже торжествует природа), когда человек вовсе не обязан выполнять какие бы то ни было религиозные обряды, но находится, можно сказать, лицом к лицу с Творцом. Слова Руссо о том, «что самые высокие представления о божестве дает наш собст-

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 439–440.

венный разум»¹, конечно, не могли не вызвать резких нападок правительства и церкви: генеральный прокурор Франции О. Жоли де Флери обвинил Руссо в распространении преступной «естественной религии» и проповеди веротерпимости.

Но Руссо недоумевает по поводу того, что людям нужна какая-то иная религия, кроме естественной: «В чем моя вина, если я служу Богу согласно тому свету, которым он озарил мой ум, согласно чувствам, которые он внушил моему сердцу?»² По законам естественной религии живет Юлия, по ее законам воспитывается Эмиль, эти законы будут взяты на вооружение будущими якобинцами.

Надо сказать, что позиция Руссо по отношению к религии была особой: она не совпадала с официальной точкой зрения, но во многом отличалась и от просветительской. Если для Гольбаха или Гельвеция термин «универсальная религия» был ширмой, скрывающей их атеизм, и за ним не стояло ничего, кроме правил морального поведения в обществе, то для Руссо «естественная религия» означает нечто совершенно иное. Он верит в Бога и не просто говорит о нравственных принципах, но обосновывает их посредством веры. Исторический оптимизм, которым, например, было проникнуто упоминавшееся выше письмо к Вольтеру, находит свое место и в «Эмиле»: здесь Руссо доказывает, что если в мире существует зло, то виновник его не Бог, а злая воля человека.

Какие аргументы находит Руссо для оправдания веры?

в) О нравственности, или «Исповедание веры савойского викария»

Мы помним, что Гольбах обрушился на религиозный догмат о свободе воли, отстаивая последовательный детер-

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 353.

² Там же.

минизм. Защищая свободу воли, Руссо апеллирует к религии, однако речь идет о постулатах «естественной религии», существенно отличающихся от многих положений христианства. Но все же основания для серьезного недовольства у энциклопедистов имелись: в «Исповедании веры савойского викария», одном из разделов «Эмиля» и своего рода «символе веры» Руссо, он высказал такие идеи, с которыми энциклопедисты согласиться никак не могли. Прежде всего, – это требования ограничить притязания разума. Руссо хочет восстановить в правах веру, причем не такую, которая отводит Богу лишь роль первотолчка (создателя мира), когда он после акта творения предоставляет природе возможность развиваться по собственным законам. Нет, Руссо не деист, как Вольтер, он исповедует теизм, т. е. считает, что Бог присутствует в любом творении, постоянно вмешиваясь в той или иной степени в ход событий.

Что касается человека, то творец наделяет его свободной волей, побуждающей то к добру, то к злу. Нравственность, таким образом, укореняется в вере, – лишь верующий человек, согласно Руссо, может противостоять соблазнам, осуждать греховное поведение, в том числе и свое собственное, быть добродетельным.

Может показаться, что, благодаря усилиям Руссо, авторитет церкви вновь поднимается, но такое впечатление было бы обманчивым, потому что суть «естественной религии» – соединение веры в Бога с доверием к природе. Ибо, сотворив природу, а затем человека как естественное существо, Творец, как полагает Руссо, вкладывает нравственные побуждения в человеческое сердце; именно сердце, или душу (Руссо часто употребляет эти понятия как синонимы), а не разуму присущи нравственные импульсы. Человеку недостаточно только осознавать, что есть благо,

а что́ – зло; надо еще чувствовать любовь к людям, сострадание к ним, следовательно – отвращение к злу. Все эти чувства «естественны», даны Богом, наделившим человека не только телом, но и сердцем (которое одновременно и «сверхприродный» орган).

Исходя из этого, Руссо продолжает в «Эмиле» развивать главную линию первого «Трактата», противопоставляя чувства разуму: разум часто обманывает нас, говорит он, и доказательством этого служит, в частности, огромное разнообразие мнений. А кроме того, разум ограничен и по своей сути, – ведь мы не можем дойти ни до бесконечных, ни до начальных причин Универсума, мы не знаем ни самих себя, ни своей природы, и бесконечная Вселенная предстает перед нами как неисчерпаемая загадка.

Но если разум нас обманывает, то совесть не обманывает никогда, потому что она продукт не бездушной материи, а дар Господа Бога. В велениях (и муках) совести выражается готовность человека отвечать за свои действия (в том числе и нести наказание); следовательно, за совестью стоит свобода человека, его дееспособность, его самостоятельность.

В том случае, когда свобода воли отрицается, совести взяться вроде бы неоткуда, ибо не может же индивид винить себя за то, что совершается не по его умыслу, а согласно «железной» природной необходимости (или даже воле Божьей). Вменять себе (и другому) что-то в вину можно только тогда, когда человек признается ответственным за свои поступки существом, самостоятельно выбирающим между добром и злом и действующим так или иначе. Но для того чтобы выбирать, люди должны обладать свободой выбора, свободой воли, которой их одаряет Творец.

Отрицая религию, энциклопедисты отказываются от свободы воли и развивают учение о природной необходимости, доходящей у них до фатализма. Не превращается ли в этом случае человек в марионетку в руках природы? Руссо возражает Гольбаху по этому поводу. Он пишет о том, что «не слово “свобода” не имеет никакого значения, а слово “необходимость”»¹, что Бог наделяет человека свободной волей как раз для того, чтобы тот имел право на добродетель. Роптать на Бога за то, что творец якобы не препятствует ему совершать зло, – это роптать на себя: «Нравственное зло, бесспорно, есть дело наших рук»². «Человек! – восклицает Руссо. – Не ищи иного виновника зла; этот виновник – ты сам. Не существует иного зла, кроме того, которое ты совершаешь или терпишь; и то, и другое приходит к тебе от тебя же самого»³.

Источник добродетели и совести коренится в любви к другим людям. Человек не может жить только собственной жизнью, только личным интересом, возражает Руссо Гельвецию и Гольбаху; сладость дружбы и человеколюбия утешает нас в наших горестях, и даже удовольствие было бы для нас не в удовольствие, если бы не с кем было его разделить; даже самые испорченные люди не утрачивают совсем чувства совести.

Если страсти – голос тела, то совесть – голос души, и неудивительно, что эти два голоса так часто противоречат друг другу, потому что у человека как бы две субстанции, две основы – телесная и духовная, смертная и бессмертная, эгоистическая и нравственная. И вторая связана с Богом, с верой в него.

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании. С. 334.

² Там же. С. 335.

³ Там же.

Так думает Руссо и потому не может согласиться ни с Гольбахом, ни с Гельвецием, выводящими нравственность из корыстных интересов. Руссо укоряет их в том, что для них нравственность фактически пустая химера: «Неужели вы думаете, — задает он вопрос, — что есть в целом мире хоть один человек, настолько испорченный, что сердце его никогда не поддавалось искушению делать добро?.. Находить наслаждение в делании добра — это награда за содеянное добро...»¹ «Каждый, говорят, содействует общему благу из-за своего интереса. Но откуда же происходит то, что справедливый содействует ему в ущерб себе? И что значит идти на смерть ради своего интереса? Без сомнения, каждый хлопочет лишь ради своего блага, но если существует нравственное благо, которое приходится принимать в расчет, то личным интересом можно объяснить лишь поступки злых... Слишком гнусной была бы философия, при которой мы были бы стеснены в добродетельных поступках...»²

Буквально в этих же словах высказывал свои возражения против утилитаризма атеист Дени Дидро: «Неужели вы отрицаете хорошие дела, совершаемые тайком? — в свою очередь спрашивал он Гельвеция. — Какова физическая цель этих поступков? Какую цель ставит себе человек, жертвующий своей жизнью?.. И неужели преступник, идущий на место казни, испытывает лишь физические страдания?»

И Дидро приходит к выводу, что далеко не все объясняется расчетом и личной выгодой, далеко не все человеческие чувства обусловлены физическими удовольствиями и неудовольствиями. Это означает, что обоснование нрав-

¹ Руссо Ж.-Ж.. Эмиль, или О воспитании. С. 348.

² Там же. С. 345.

ственности вполне может быть дано не с религиозных, а с материалистических позиций, хотя и не на базе утилитаризма, т. е. самым различным образом, как это и происходило во французском Просвещении. Если же вспомнить о том, что еще в XVII в. Пьер Бейль был убежден в нравственности атеистов, то напрашивается следующий вывод: в данном случае апелляция Руссо к Творцу свидетельствует не столько о его нравственности, сколько о его религиозности. Об этом говорят, например, и такие признания: «Я уже чувствую себя созданием и орудием Верховного Существа, которое хочет блага... Какое блаженство сладостнее сознания, что мы занимаем свое место в системе, в которой все — благо? Будучи жертвой страдания, я переношу его с терпением, зная, что оно — временное и происходит от тела, которое мне не принадлежит. Если я делаю доброе дело без свидетелей, я знаю, что его видят; моим поведением в этой жизни я заручаюсь для будущей»¹.

На чем же зиждутся доказательства бытия Бога у великого французского мыслителя? Прежде всего, это убеждение в косности материи: рассеянная и мертвая материя, не имеющая в целом ни единства, ни организации, ни ощущения связи частей, присущего одушевленному телу, находится в бесконечном движении, но в ней нет ничего сходного со свободой одушевленного существа. Первые движения, как думает Руссо, заключены не в самой материи — она получает движение и передает его, но не производит; поэтому и приходится предположить какую-то волю в качестве первопричины, ибо предполагать бесконечное количество причин — значит вообще не предполагать причины.

¹ Руссо Ж.-Ж.. Эмиль, или О воспитании. С. 349. Этими словами Руссо побивает себя сам: какая уж там нравственность, если речь идет о выгоде — пусть не по отношению к земной жизни, а к жизни вечной, но тем корыстнее расчет!

Вот мой первый принцип, говорит Руссо, я верю, что воля движет Вселенную и одушевляет природу.

Далее, если движимая материя указывает на волю, то, как думает Руссо, материя, движимая по *определенным законам*, указывает на разумение, – это второй принцип, или второй догмат, его «естественной религии». Действие, сравнение, выбор, установление наилучшего порядка – суть операции существа активного и мыслящего; значит, такое существо есть. Где же оно? Оно не только в небесах, светилах и звездах, но и в овце, которая пасется, и в птице, которая летает, в падающем камне, в листке, несущемся по ветру.

Я не знаю общей цели существования Вселенной, признается Руссо, но вижу, что каждая часть подогнана к другой, и все они вместе существуют ради какой-то цели, которой человек не понимает, но которую должен признавать¹. Подобные предположения, как думает Руссо, вполне логичны, в то время как требуется множество самых абсурдных идей, чтобы вывести гармонию мира из слепого механизма материи. «Я не в силах верить, чтобы пассивная и мертвая материя могла произвести живые и чувствующие существа, чтобы слепая случайность могла произвести разумные существа, чтобы немнящее могло произвести существа, одаренные мышлением»².

Но поскольку человек – существо двоякой природы (телесной и божественной), то и действия его противоречивы: он любит добро и делает зло, он активен, когда слушается разума, и пассивен, когда его увлекают страсти,

¹ И. Кант воспроизводит в своих ранних сочинениях аналогичный способ доказательства; он назвал его физико-телеологическим (обосновывающим целесообразность мира) доказательством бытия Бога.

² Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 328.

он любит себя, и в то же время человеческому сердцу прирождено чувство справедливости. Пусть тот, кто считает человека простым существом, устранил эти противоречия, и я признаю у него только одну сущность, заключает Руссо. И если в человеке есть божественное начало, то это – совесть, связанная со свободой; провидение создало человека свободным для того, чтобы он совершал не зло, но добро по собственному выбору. Будучи существом двух природ, человек имеет и душу, и тело. Последнее умирает. А первая?

Руссо не может найти ответ на этот вопрос, как не может найти ответ на вопрос о смысле бытия, о конце или начале Вселенной и т. п. «Я верю, что она (душа) настолько переживает тело, сколько нужно для поддержания мирового порядка, а кто знает, значит ли это, что она существует вечно?»¹ Создал ли Бог мир, нас, нашу душу – мы ничего не знаем об этом; идея творения превышает наше понимание, мы должны только верить, заключает Руссо. Но Руссо не требуются никакие жесткие догматы, никакие религиозные обряды; вера его состоит, главным образом, в признании Бога Творцом Вселенной и человеческой души, а вместе с ней – нравственности. Создатель всё открыл глазам человека, его совести в своих творениях, а человеческие (читай – церковные) откровения могут только порочить Бога. Различные догматы лишь затемняют представления о Высшем Существо, вместо того чтобы прояснять их; унижают его самого, вместо того чтобы возвышать. К непостижимым таинствам Божьим присоединяются нелепые противоречия; религиозные доктрины делают человека злым, нетерпимым, жестоким и, вместо того чтобы установить на земле мир, несут людям огонь и меч.

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 337.

Говорят: дабы научить людей служить Богу, как Он того хочет, требуется откровение; в доказательство приводится множество самых причудливых культов, что обусловлено различным толкованием откровений, пишет Руссо. «Едва только народы захотели, чтобы Бог заговорил с ними, каждый заставил его говорить на своем языке, и говорить то, что каждому хочется слышать. Но ежели бы слово Божие люди слушали в сердце своем, на свете никогда не было бы больше одной религии»¹; либо все религии хороши и угодны Богу, либо существует только одна, которую он дает, — ее приметы существовали бы во всякое время, в любой стране и одинаково принимались бы всеми людьми и народами.

Настоящее служение Богу — это служение ему в сердце; и хороший священник, по мысли Руссо, — это служитель добра. Не быть фанатиком не требовать от других беспрекословного соблюдения нелепых обрядов, а реально творить добро — вот что должно быть смыслом деятельности верующего человека.

Мы изложили главные идеи Руссо относительно так называемой «естественной религии», которые присутствуют и в «Эмиле», и в «Общественном договоре» (а позже, по предложению Робеспьера, установившего Культ Верховного существа, были приняты на некоторое время к исполнению Конвентом Франции). В «Общественном договоре» Руссо так характеризует главные принципы «естественной религии». Они заключаются в признании могущественного, Разумного благодетельного, предусмотрительного и заботливого божества, в признании загробной жизни, счастья праведных, наказания злых; святости общественного договора и законов. В качестве примера «отрицательных» религиозных предписаний, которые должны отвергаться,

¹ Руссо Ж.-Ж.. Эмил, или О воспитании. С. 353.

Руссо указывает на нетерпимость. Вот и все. Он подчеркивает, что перечисленные принципы интересуют государство постольку, поскольку относятся к моральным и общественным обязанностям граждан; прочие принципы государства не касаются.

Итак, Руссо религиозен, и все же, повторяем, несмотря на свою религиозность, он не выбивается из общего русла просветительского мировоззрения, потому что природа для него такое же неустранимое основание человеческого бытия, как и божественная воля, и довольно часто вытесняет последнюю. Так, если человек — существо, общественное по своей сути (в чем, по словам Руссо, нельзя сомневаться), то он может быть им лишь в силу «врожденных чувствований», когда в природе, а не вне ее, надо искать истоки альтруизма. «Я не думаю, друг мой, чтобы невозможно было вывести из нашей природы непосредственное начало совести», — учит викарий Эмиля, — так что «любовь к благу и ненависть к злу — такие же природные наши свойства, как любовь к себе»¹.

В то время как Гольбах и Гельвеций выводят нравственность из корыстолюбия, утверждая, что человеку просто-напросто выгодно считаться с интересами других людей, иначе он не сможет удовлетворить собственные, Руссо полагает, что человек может действовать и в ущерб себе — это-то и будет подлинной нравственностью.

Интерес есть единственный мотив человеческих действий, доказывает Гольбах, и ни одного человека нельзя назвать бескорыстным, ни одно чувствующее и разумное существо ни на минуту не может забыть о своем самосохранении и благополучии, а опыт и разум подтверждают, что отдельный человек не может обеспечить их, не прибегая к

¹ Руссо Ж.-Ж.. Эмил, или О воспитании. С. 346.

помощи других людей. Поэтому он вынужден учитывать их желания и доставлять им реальные выгоды, — это и значит, по мнению Гольбаха, быть добродетельным, т. е. стоять на позициях разумного эгоизма. «Таким образом, рассудительный человек должен понимать, что в его интересах быть добродетельным. Добродетель — это просто искусство сделаться счастливым посредством счастья других людей»¹. «Такова подлинная основа всякой нравственности, — продолжает он, — заслуга и добродетель основаны на природе человека и его потребностях»². Иными словами, добродетель — продукт себялюбия, средством удовлетворения которого служит учет интересов других.

Нет, возражает Руссо, надо слушаться не голоса потребностей и даже не голоса разума, который их оправдывает, ища выгоду во всем. Слушаться надо только голоса совести, говорящей нам о справедливости, не имеющей, никакого отношения к личному интересу. Почему я желал бы, скорее, быть Катонем, пронзающим себя, чем торжествующим среди триумфа Цезарем? — вопрошает он. — Потому что существует справедливость. Поэтому оставим в стороне личный интерес, к которому ведут нас наши склонности; углубимся в лабиринты совести, этого непогрешимого ценителя добра и зла, уподобляющего человека Богу. Не из корысти вытекает нравственность, она — результат врожденной любви к другим людям и к справедливости.

Но Руссо (как и его оппонент Гольбах) не выдерживает своей логики до конца: доказав, что в человеке должны преобладать «общественные» (нравственные) чувства, он затем вновь выдвигает на первый план индивидуальные склонности и возвращается к раскритикованному им прин-

ципу полезности. Эмиль, например, «все дела и все людские труды... должен оценивать по их видимому отношению к собственной пользе, безопасности, самосохранению, благосостоянию»¹. «Что приносит нам пользу, то мы ищем... что хочет принести нам пользу, то мы любим»². Иными словами, в отношениях с людьми Эмиля призывают руководствоваться той самой личной выгодой, за которую совсем недавно Руссо сурово осудил и Гольбаха, и Гельвеция. Теперь же он уверяет, что для нашего самосохранения нужно, чтобы мы любили себя; более того, «нужно, чтобы мы любили себя более всего»³, и лишь следствием этой *первоначальной* любви к себе явится любовь к другим.

Он прямо так и говорит: *первым* чувством ребенка является его любовь к себе, а *вторым, вытекающим* из первого, — любовь к другим людям; «любовь к самому себе всегда пригодна и всегда в согласии с порядком вещей. Так как каждому вверено, прежде всего, его собственное самосохранение, то первую и самую важную из его забот является — и должна являться — именно эта постоянная забота о самосохранении; а как мы могли бы заботиться о нем, если бы не видели в этом своего главного интереса?»⁴

Налицо противоречие, которое сам Руссо характеризует так: «Человек естественный (индивид. — *Т. Д.*) — весь для себя; он — численная единица, абсолютное целое, имеющее отношение лишь к себе самому или к себе подобным. Человек-гражданин — это лишь дробная единица, зависящая от знаменателя, значение которой заключается в ее отно-

¹ Руссо Ж.-Ж.. Эмиль, или О воспитании. С. 216.

² Там же. С. 248.

³ Там же. С. 247.

⁴ Там же.

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С. 314.

² Там же.

шении к целому — общественному организму»¹, из этих противоречий рождается то, которое мы беспрестанно испытываем сами на себе. «Увлекаемые природой и людьми на совершенно разные дороги, вынужденные делить себя между этими различными побуждениями, мы следуем среднему направлению, которое не ведет нас ни к той, ни к другой цели. Проведя всю жизнь в подобной борьбе и колебаниях, мы заканчиваем ее, не сумев согласовать себя с самим собою и не став годными ни для себя, ни для других»².

Пожалуй, Руссо слишком суров здесь к человеку: в реальной действительности тот все-таки как-то ухитряется соотнести два своих противоположных статуса — «естественный» и «общественный» — и согласовать их между собой (иначе призывы стать «просвещенным» были бы бессмысленными), но зато выясняется, что несогласие Руссо с Гольбахом и Гельвецием — это одновременно несогласие с самим собой.

Разница между ними и Руссо не в том, что у первых нет противоречий, а у Руссо есть (или наоборот). Разница в том, что большинство просветителей их отрицает, а Руссо — признает; и, далее, в том, для прочих — это противоречие между потребностями и разумом, между грубым и разумным эгоизмом, а для Руссо — главным образом, между эгоизмом (любого вида) и альтруизмом. Он, пожалуй, единственный среди просветителей вводит в свою концепцию альтруизм и, не отрицая значения для каждого человека собственных интересов и личной выгоды, ориентирует нравственность не на них, а на бескорыстное служение людям.

¹ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. С. 28.

² Там же. С. 29–30.

Но противоречие сохраняется, и за ним стоит антиномически-двойственная природа человека. Очень важно не упустить здесь из виду то обстоятельство, что противоположные стороны не только отрицают, но и порождают, и дополняют друг друга. Любовь к себе противостоит, конечно, любви к другим, но противостоит не только для того, чтобы удовлетворить свои личные желания; — человек действительно вынужден считаться с желаниями других, так что в реальной жизни соблюдение требований разумного эгоизма вполне оправдано. Об этом говорит нам здравый смысл. Здесь и возникает та проблема, которой мы коснулись во «Введении»: как организовать общество, чтобы разумные требования здравого смысла могли стать правилами поведения не только отдельного человека, но и всех членов общества. Ответ выводит нас к «Общественному договору».

Это знаменитое сочинение появилось в том же 1762 г., но прозвучало революционным набатом лишь три десятилетия спустя.

§ 4. Руссо и революция

Как ни странно, но произведение Руссо «Об общественном договоре», в значительной мере послужившее образцом для Декларации прав человека и гражданина, а также для революционных конституций, и вдохновившее на революционные действия целое поколение французов, прошло в свое время почти незамеченным¹. Но прежде чем

¹ Причиной явилось, может быть, то, что у «Общественного договора» оказалось совсем немного читателей; по данным, например, Д. Морне, из 500 каталогов частных библиотек дореволюционной Франции 126 содержали «Новую Элоизу», 67 — «Рассуждения о неравенстве» и только 1 — об «Общественном договоре» (См.: *Mornet D. Les enseignements des bibliothèques privées (1750–1780) // Revue d'histoire littéraire. P., 1910. P. 47.*

перейти к разбору «Общественного договора», воплотившего в себе квинтэссенцию взглядов Руссо на общество, вернемся ненадолго к трагическим событиям жизни нашего героя.

Изгнанный из Франции и Швейцарии, Руссо около двух лет прожил во владениях Фридриха II – княжестве Нейбургском. Здесь в маленьком местечке Мотье он попытался найти успокоение своим оскорбленным чувствам. Этому отчасти способствовала романтическая природа – наедине с нею Руссо вновь обретал себя. Прогулки, во время которых обычно составлялся гербарий, разговоры с местными жителями, спокойное общение с Терезой – все это, казалось бы, должно было хоть в какой-то мере вернуть страдальца к привычной жизни. Однако и здесь вскоре начались конфликты, но на этот раз не с властями, а с местными жителями, главным образом из-за религиозных обрядов.

Дело в том, что, хотя Руссо исправно посещал в Мотье протестантскую церковь и был допущен местным пастором к причастию, написанные здесь «Письма с горы» и «Ответ синьору Бомону» послужили основанием для обвинений его в неверии. В них Руссо не высказал никаких новых идей по сравнению с «Исповеданием веры савойского викария», но и прежних было вполне достаточно, чтобы вызвать переполох среди церковнослужителей. Они касались, прежде всего, принципов естественной религии, в лоне которой объединились бы евреи, христиане и магометане¹.

В упомянутых работах Руссо под сильным впечатлением недавнего изгнания из Швейцарии резко критиковал нравы протестантского духовенства Женевы и стиль его политического управления республикой. С этой стороны

¹ Чуть позже, в 1779 г., с идеей религиозной терпимости выступит в пьесе «Натан Мудрый» великий немецкий просветитель Г. Э. Лессинг.

немедленно последовал протест и началась травля Руссо в печати, в которой, к сожалению, принял участие и Вольтер, писавший о Руссо не как о крупном мыслителе и известном писателе, а как о сочинителе оперы и двух провалившихся комедий, как о человеке, носящем на своем теле роковые следы своего распутства, в костюме ярмарочного коммивояжера таскающего за собою из деревни в деревню несчастную женщину (имеется в виду Тереза. – Г. Д.), смерть матери которой лежит на его совести и детей которой он подкинул к дверям приюта¹.

Как видим, Вольтер внес значительную лепту во взаимную распрю, и каковы бы ни были затронутые им факты, тон их освещения был явно недружелюбным.

Вскоре история с изгнанием из Франции и Швейцарии, а также некоторые события личной жизни Руссо (двойной переход из протестантства в католичество и обратно в протестантство, внебрачные отношения с Терезой, отказ от детей) стали через пастора известны жителям, которые, конечно, не могли их одобрить. Ситуация накалилась до такой степени, что в окна его дома в Мотье полетели камни, и Руссо вновь вынужден был бежать – сначала на остров Сен-Пьер в Швейцарию, а затем (когда ему напомнили, что в этой стране он жить не имеет права) по приглашению Юма в Англию.

Но Англия была совершенно чужой страной для Руссо (к тому же не знавшего языка); усилившаяся подозрительность заставила его обвинить в заговоре против себя и Юма. Вследствие этого он в 1767 г. возвращается во Фран-

¹ По собственному признанию Руссо, дети его были отданы в воспитательный приют, так как он считал, что не может дать им подходящего образования; в «Исповеди» он не только оправдывает свой поступок, но говорит о нем с известной гордостью.

цию. Последние годы Руссо провел в Эрменонвиле – в имении горячего сторонника его идей маркиза де Жирардена, воссоздавшего здесь пейзаж из «Новой Элоизы». Здесь Руссо и умер в 1778 г. – в один год с ненавистным и восхищавшим его Вольтером. Жизнь Руссо сложилась нелегко, может быть, потому, что и человеком он был нелегким: не только его идеи, но и собственный характер стали причиной бедствий, выпавших на его долю. Рассорившись почти со всеми друзьями¹, осужденный властями разных стран, вынужденный скитаться, тянувшийся к людям и одновременно боявшийся их, проповедовавший тихие радости уединенной деревенской жизни и вместе с тем призывавший к свержению тиранов – во всех этих противоречиях тесно сплелись мировоззренческие коллизии Просвещения и личные парадоксы Руссо. Может быть, ни у одного мыслителя того времени индивидуальные особенности характера так не подчеркивали неповторимое своеобразие эпохи, как у Руссо. Именно поэтому будет совершенно обоснованным относить его к просветителям, более того – считать одним из наиболее выдающихся представителей французского Просвещения; эта характеристика распространяется на все работы Руссо, в том числе на социально-политические.

а) От Трактата о неравенстве к « Общественному договору »

Взгляды Руссо на человека и общество складывались постепенно: вслед за первым «Трактатом о влиянии наук и искусств на нравы» Руссо в 1754 г. пишет второй «Трак-

¹ По подсчету Дидро, Руссо потерял около 20 близких друзей и раскорился с 209-ю знакомыми.

тат» (опубликован в 1755 г.) тоже на тему, предложенную Дижонской академией наук, о причинах имущественного и политического неравенства между людьми. Отвечая на этот вопрос, Руссо приходит к выводу, что причину надо искать в отношениях собственности.

Нельзя сказать, что вопрос о собственности оставался к этому времени совершенно не исследованным: буржуазное сознание, в том числе и правосознание, складывается в XVII–XVIII вв. в установке на частную собственность, которая признается неотъемлемым естественным правом человека, одним из самых важных прав, полученных им от природы.

Известный голландский правовед Гуго Грций еще в 20-х годах XVII в. различал естественное и общегосударственное право, относя к последнему правила и законы, установленные для совместной жизни людей, т. е. жизни в обществе; именно внутригосударственное право он считает источником права в собственном смысле слова. К нему, по мнению Грция, относятся как «воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение полученной из нее выгоды»¹. Установление частной собственности было результатом соглашения между людьми – либо явно высказанного, как при разделе имущества, либо молчаливого, как при первоначальном завладении им.

Несмотря на отдельные, точно подмеченные моменты, как-то: связь частной собственности с развитием производства, – Грций объясняет появление частной собственности и государства на основе личных склонностей людей, их нравственных качеств и взаимных соглашений, подчерки-

¹ Грций Г. О праве войны и мира. М., 1956. С. 46.

вая, что коль скоро частная собственность установлена, ее нарушение недопустимо.

Близкий по времени предшественник Руссо Джон Локк тоже связывает общественный договор с договором относительно собственности, но так, что на первый план выдвигается ее как будто бесспорная природная основа. Локку кажется очевидным, что, вступая в состояние договора, люди приобретают право на собственность потому, что источником ее является их собственный труд: «То, что человек извлек из предметов, созданных и предоставленных ему природой, он слил со своим трудом, с чем-то таким, что ему неотъемлемо принадлежит, и тем самым делает это своей собственностью»¹.

Такой взгляд можно назвать своеобразной «трудовой теорией собственности»: создавая предметы своим трудом, человек получает на них право. Точно так же обстояло дело, как думает Локк, и с землей: тот, кто первый захватил ее и начал обрабатывать, тот приобрел на нее права, и, несмотря на то что первоначальный акт захвата был захватом, тем не менее Локк считает его справедливым, так как вначале земли было много, и каждый мог захватить сколько хотел. В дальнейшем, по Локку, право первого захвата признается законным: собственность незыблема.

Выше мы затронули вкратце также взгляды Гольбаха и Вольтера на собственность: и тот, и другой признавали собственность естественным, прирожденным человеку правом, и разница между ними была только в том, что Вольтер считал нормальным существование богатства и роскоши, полагая, что потребность в них у богатых обеспечивает бедняков работой, в то время как второй предла-

гал сократить пропасть между богатством и бедностью и по возможности уничтожить крайности. Различие между людьми во владении собственностью кажется Гольбаху вытекающим из различий между ними в силе, умении, таланте и т. д.

Руссо придерживается совсем иного мнения: он начинает с того, что различает природное и социальное неравенство. Конечно, он признает, что природа создает людей различными, но не эти различия обуславливают социальное неравенство: его причиной является частная собственность. И хотя Руссо объясняет ее возникновение так же, как и Локк, первоначальным захватом, он вовсе не склонен этот захват оправдывать, и, более того, убежден в том, что все беды и несчастья людей есть следствие частной собственности, из-за которой одни люди могут угнетать других, наживая на их нищете и бедствиях свое богатство и удачу.

Подчеркнем то новое, что вносит Руссо в понимание причин неравенства: во-первых, это неравенство общественное; во-вторых, оно возникло исторически¹; в-третьих, оно связано с появлением частной собственности. Только тогда, когда человечество поднимается на вторую ступень, т. е. переходит от естественного состояния к состоянию общественному, возникает частная собственность, — так думает Руссо. Она-то и приносит угнетение, неравенство, бедность, порок. Не соглашаясь с Гоббсом, Руссо, таким образом, полагает, что «война всех против всех» возникает лишь в общественном состоянии; она является продуктом не природы, а цивилизации.

Как же реально, по мнению Руссо, появилась частная собственность? Здесь Руссо высказывает ряд любопытных

¹ Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2-х т. М., 1961. Т. 2. С. 19.

¹ Правда, здесь Руссо следует за Г. Гроцием и Локком.

догадок. Сначала осуществился первоначальный захват земли. «Первый, кто огородил участок земли, придумал заявить “Это мое” и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы тому поверить, тот и был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы себе подобным: “Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли – для всех., а сама она – ничья!”»¹ Во-вторых, он связывает возникновение частной собственности с увеличением производительности труда, благодаря которому стало возможным получение прибавочного продукта, а значит – возможность эксплуатации одного субъекта другим.

Привлекая на помощь весь свой литературный и публицистический талант, великий французский просветитель пытается нарисовать достоверную картину превращения естественного состояния в гражданское общество. «Как только люди заметили, – пишет он, – что одному полезно иметь запас пищи на двоих, – исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью; и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета»².

Убеждение Руссо в том, что частная собственность – источник бедствий и нищеты, явилось достаточно новым объяснением для XVIII в. и вызвало протесты со стороны других просветителей, и прежде всего Вольтера, который называл Руссо «философом нищих», «необщественным жи-

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 72.

² Там же. С. 78.

вотным» и «ленивым бездельником» как раз потому, что Руссо, как он думал, не понимает простого факта: наличие состоятельных людей обеспечивает беднякам заработок, потребность в роскоши одних является условием спроса на труд других.

Гольбах, в свою очередь, признает различие в имущественном положении неустранимым, поскольку оно, по его мнению, обусловлено различием в естественной организации людей. Как думает Гольбах, имущественное неравенство вообще не имеет существенного влияния на жизнь человека, – ведь бедняк, довольствуясь простым куском хлеба и глотком родниковой воды, так же счастлив, как богач, и не променяет своего жребия ни на какой другой. Он трудится на свежем воздухе, он физически здоров, вследствие чего бодр и весел. К чему ему менять свою судьбу? (Следуя этой логике, все богачи должны были бы немедленно отказаться от богатства и податься в бедняки.)

Правда, Гольбах (и здесь к нему присоединяется Гельвеций) склоняется к тому, что нельзя допускать слишком глубокого разрыва между бедностью и богатством, иначе может начаться гражданская война; но у него нет никаких сомнений в том, что социальная дифференциация – нормальное явление.

Руссо рассуждает совершенно иначе: он уверен в том, что в обществе должно существовать имущественное равенство, равная для всех частная собственность. Эгалитаристские устремления выделяют Руссо из числа просветителей; не стали ли они базой для последующих уравнительных теорий?

Руссо не имел отношения, конечно, ни к каким социалистическим течениям. В этом легко убедиться хотя бы на примере его высказываний о той же частной собственности, когда он в статье «Политическая экономия», написан-

ной для «Энциклопедии» в 1755 г., говорит о «священном праве частной собственности»: «Несомненно, что право собственности — это самое священное из прав граждан и даже более важное в некоторых отношениях, чем свобода»¹. (Здесь надо заметить, что для Руссо свобода является одним из определений человеческой сущности, неотъемлемым и неотчуждаемым свойством человека, отказ от которого, пусть даже добровольный, нанес бы оскорбление природе и разуму.)

Противоречия эти были камнем преткновения для исследователей, но, для того чтобы разобраться в них, следует вспомнить о том, что вопрос о частной собственности решается Руссо в контексте теории общественного договора, ставшего для него, может быть, в большей мере, чем для остальных просветителей, условием существования общества. Другое дело, что первоначальная идея общественного договора, по мнению Руссо, была искажена, поскольку с помощью обмана и хитрости властью завладели богачи, использовавшие государственный аппарат для угнетения бедняков. Но можно еще исправить положение вещей; для этого нужно нарушить условия первого, неистинного соглашения и заключить новый, справедливый договор.

В ходе этих размышлений в 1762 г. появляется сочинение «Об общественном договоре», основные положения которого созревают в уме Руссо, как мы видели, начиная с 1755 г. В «Трактате о происхождении неравенства» Руссо уже выдвигает идею о возможности ликвидации первого общественного договора путем насильственных действий народа, коль скоро права того попираются.

Для предреволюционной ситуации обоснование права народа на свержение правительства (хотя и в 1755-м, и в 1762 гг. Руссо не был до конца однозначен в своих выводах), иными словами — права народа на революцию, было особенно актуальным. В то время как другие просветители (за исключением, пожалуй, Дидро) надеялись на просвещение вообще и на просвещенного монарха, признание законности революционных действий народа составляет одну из отличительных особенностей социологической концепции Руссо. Правда, нужно сделать некоторые оговорки.

Известно, что любое произведение, выйдя из рук своего творца, начинает жить собственной жизнью, обретая в дальнейшем новые смыслы, в том числе и те, которые не имел в виду его создатель. Нечто похожее произошло и с «Общественным договором» Руссо: это произведение сыграло огромную роль в революции, разразившейся через 30 лет после его выхода в свет, хотя сам Руссо не ориентировал его на революцию. Для него революция не цель и даже не средство, а, скорее, своеобразное отступление от правил общественного договора, коль скоро они уже нарушены. Само по себе насильственное ниспровержение правительства — обоюдоострое оружие, прибегать к которому допустимо, и то с большим риском, только в течение очень короткого времени и лишь в том случае, если государство становится деспотическим. Ибо с этой минуты не может быть больше речи ни о нравственности, ни о добродетели. Деспотизм являет собой последний предел неравенства и крайней точкой, которая замыкает круг. Руссо имеет в виду то обстоятельство, что поскольку перед деспотом все равны в смысле одинакового бесправия, то такое состояние сходно с первоначальным естественным бесправным состоянием, с той разницей, что оно — плод разложения об-

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 128.

щества, а не его восходящего движения. Вследствие этого восстание, которое приводит к низложению или даже к убийству какого-либо деспота, по убеждению Руссо, акт столь же закономерный, сколько и акты, посредством которых тиран только что распоряжался жизнью и имуществом своих подданных. «Одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает. Всё, таким образом, идет своим естественным путем, и какова бы ни была развязка сих быстрых и частых переворотов, никто не может жаловаться на несправедливость других, но только на свое собственное неблагоразумие или на свое несчастье»¹.

Насилие, согласно Руссо, требуется для того, чтобы устранить последствия извращенной, неистинной, «отчужденной» цивилизации, и если идеал в виде первоначального «естественного равенства» уже не возродить, то, по крайней мере, надо стремиться как можно теснее приблизиться к нему.

Здесь возникает необходимость в уточнении понятия общественного договора. Несмотря на то что это понятие приобретает важное значение в работах Гоббса и Локка, Гроция и Пуффендорфа, Гольбаха и Гельвеция, наиболее четко осмыслил его именно Руссо. Что имеется в виду?

Идея общественного договора в своем «чистом» виде сводится к нескольким основным положениям.

Во-первых, предполагается некое изначальное «естественное состояние», в котором каждый отдельный индивид обладает полной самостоятельностью и полной свободой, т. е. независимостью от всех других людей; он волен делать все, что захочет, и имеет на это «естественное право».

Во-вторых, поняв, со временем преимущества совместной жизни, люди объединяются друг с другом, доброволь-

но утрачивая часть естественных прав ради гарантированного минимума, который обеспечивается правами общественными. Это означает известное ограничение свободы и самостоятельности, но, так как дело касается всех членов договора, никто не остается в убытке. Это означает также, что появляются различные государственные институты, концентрирующие в себе отчужденные от всех членов общества права.

В-третьих, объединение совершается, в конечном счете, ради интересов каждого отдельного индивида. Поэтому в случае, если его притесняют, если его права попираются, если, следовательно, дело касается искажения принципов общественного договора, индивид вправе и даже должен расторгнуть его.

Идеи общественного договора не раз подвергались всяческому осмеянию и поруганию с разных сторон, в том числе и главным образом — со стороны представителей материалистического понимания истории. Защитникам общественного договора ставилось в вину то обстоятельство, что они изобрели некоего «робинзона», тогда как в действительности не было и нет изолированного от других людей индивида, и человек всегда живет в обществе себе подобных, представляя собой «совокупность общественных отношений».

Эти утверждения соответствуют действительности. Но дело в том, что в образе «естественного дикаря», некоего атомарного индивида, мыслители XVII–XVIII вв. представляли *автономную* личность — того самого суверенного субъекта, который является основой демократических общественных структур и которого порождает буржуазное общество. Если исходить из того, что индивид не винтик в огромной машине, не средство для ее нормального функционирования, но самоценный субъект, что он не поглоща-

¹ Руссо Ж.-Ж. Тракаты. С. 96.

ется государством, что государство, таким образом, не является тоталитарным, то необходимой предпосылкой всего этого и будет абсолютно «одиноким», т. е. автономный субъект. Только он – *лично и свободно* – решает: вступить ли ему в союз с такими же одинокими и самостоятельными индивидами ради собственных личных интересов, а не ради какой-то мифической общественной пользы?

Предположения о существовании «робинзона» необходимо высказать как раз для того, чтобы утвердить самостоятельность независимой личности, могущей принять независимое и свободное решение о союзе с другими такими же суверенными личностями. Обе стороны – автономный индивид и договорное государство – взаимно дополняют друг друга.

Парадоксальность подобных рассуждений состоит в том, что в истории такой ситуации не было: не существовало первоначально изолированного индивида, который решил бы образовать общество так, что это общество возникло бы в результате договора. И тем не менее мы должны представить дело таким образом, как будто это происходило в действительности. Плодотворность кантовского методологического «как если бы» (*als ob*) проявляется в данном случае в том, что, как это ни странно, несмотря на то что так в истории не было, оно как бы было¹. А именно: возникли такие условия, когда автономный субъект – не тот, который существовал изначально «одиноким», а тот, кто осознал себя свободной, независимой и в этом смысле «одиноким» личностью – решил вступить в договорные отношения. Речь, таким образом, идет не о члене первобытного коллектива, перешедшем в классовое

¹ См. об этом: Библер В. С. О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990. С. 335–361.

общество, – речь идет об участнике *общественного договора*, появившемся на свет в момент образования демократических государств. Ведь чем иным, как не Договором, явилось принятие «Декларации прав человека и гражданина» в августе 1789 г. в Париже? Чем иным, как не Договорами, стали европейские и американская послереволюционные конституции?

Очень интересно, кстати, что Руссо очень близко подходит к принципу «*als ob*», и как раз потому, что наряду с первым, неистинным договором признает второй, исправляющий ошибки первого.

Тут и открывается огромное, можно сказать – решающее, значение требований здравого смысла для заключения договора. Чего добивается индивид, стремящийся к самостоятельной и независимой частной жизни? Он хочет гарантий против любого постороннего вмешательства в ее течение, он хочет определять ее сам во всех параметрах. Следовательно, он пытается очертить вокруг себя как бы «меловой круг», предохраняющий его от посягательств других. Но такой же круг он должен очертить вокруг других, т. е. признать их независимость. Установление всеобщего предела вмешательства в чужие дела фактически является всеобщим ограничением свободы, но только так гарантируется спокойствие и независимость каждого. Соглашение между всеми людьми относительно этого обязательства представляет собой принятие закона на базе договора. И закон этот выражает требование всеобщего формального равенства, как бы индивиды ни отличались друг от друга содержательно.

Итак, для того чтобы частная жизнь могла быть в собственном смысле частной, т. е. личной и неприкосновенной, должны выполняться здравые требования разумного эгоизма, должен быть заключен договор и принят закон,

устанавливающий одинаковые обязательства и вследствие этого равенство всех граждан перед законом. И если мы теперь зададимся вопросом: как должно быть устроено общество, для того чтобы индивидуальные привила здравого смысла, определяющие поведение индивида в повседневной жизни, могли стать принципами всеобщего законодательства, то ответ будет таков: надо заключить договор между всеми членами общества. Перефразируя слова Канта, можно было бы сказать, что в общественном договоре воплощен своего рода «категорический императив» здравого смысла. Так возникает гражданское общество, или гражданское состояние, рассуждать о котором Руссо не может, не говоря о частной собственности как единственной гарантии отношений и обязательств между гражданами.

Не касаясь сейчас глубоко проблемы частной собственности вообще (ибо это потребовало бы специального исследования), подчеркнем здесь лишь то обстоятельство, что все демократические свободы индивид получает постольку, поскольку он обладает частной – не общей, а своей – собственностью. Индивид является субъектом права лишь тогда, когда он – субъект собственности, т. е. свободно распоряжается собой, своим трудом, его результатами, своим достоинством.

Исходя из этого, можно попытаться объяснить двойственное отношение Руссо к частной собственности. Его критика частной собственности – это, фактически, критика процесса первоначального накопления капитала и обусловленного им состояния отчуждения, которые, действительно, протекали тяжело, как и всегда рождение нового происходит болезненно, давая вместе с жизнеспособным явлением различные разлагающиеся отходы.

Приверженность же Руссо частной собственности как «священному праву» вытекает из убеждения в невозможности существования гражданского состояния без частных лиц как лиц, обладающих собственностью. Уравнительные тенденции Руссо в этом смысле выглядят как желание *обосновать исходное равенство* для всех членов гражданского общества. Люди должны обладать равными юридическими правами как раз в связи с тем, что они обладают равными экономическими предпосылками; только при условии исходно равных социальных возможностей каждый может показать, на что он способен, т. е. доказать, что его жизнь зависит не от внешних обстоятельств (они для всех равны, во всяком случае в том, что касается социума), а от него самого – его трудолюбия, инициативы, работоспособности, талантов, умения и т. п. Руссо защищает не «уравниловку», а демократию, которая, напротив, эту «уравниловку» устраняет, предоставляя большие перспективы для развития индивидуальных, и потому разнообразных, отличий. Вот что скрывается за «уравнительными» устремлениями Руссо.

Не вполне обоснованно на протяжении последних двух веков критиковали Руссо и за утопизм: он, мол, хотел вернуть историю вспять, вернуться от капитализма к патриархальному труду; он был утопистом, далее, потому что защищал интересы плебса и мелких производителей, в то время как история доказала несостоятельность мелкого производства перед крупным.

Элемент истины в каждом из этих обвинений, конечно, есть. Да, действительно, критикуя отчужденное состояние человека в ходе первоначального накопления капитала, Руссо пропагандирует сельский труд на лоне природы, а также ремесленное производство; они, по его убеждению, обеспечивают индивидуальную свободу человека, его са-

моутверждение, возвращают его к природе, не загрязненной отходами промышленности, т. е. к самому себе, поскольку человек — природное существо. Иногда Руссо перегибает палку, рисуя помещика — в противовес капиталисту — обворожительно мягким и сострадательным человеком. Картина патриархального быта, например Кларанса, нарисованная Руссо в «Новой Элоизе», сильно грешит иллюзиями: владелец поместья барон Вольмар, распоряжающийся трудом крестьян, представлен здесь в образе заботливого отца многочисленного семейства, пекущегося о всех своих работниках, как о детях, разделяющего с ними заботы, трапезу, развлечения, справедливо награждающего прилежных и наказывающего нерадивых, и т. п. Подобная патерналистская идиллия затушевывала реальные отношения господства и подчинения: ведь пусть даже помещик будет заботиться о крестьянах и других работниках — факт такой (предполагаемой) «отеческой» заботы не отменяет феодальной собственности, обуславливающей власть помещика. Это как будто ускользает от взгляда Руссо, хотя раньше, в «Трактате о происхождении неравенства», он уделял внимание как раз этому моменту.

Все это верно, но суть дела все же в другом: социальная программа Руссо несводима к защите мелких производителей, плебса, патриархального быта и т. п. Он защищал интересы не столько *мелких* производителей, сколько производителей *независимых*; он боролся за предоставление всем им права свободно распоряжаться своим трудом и его результатами. Фактически его социальная программа стала основой самых широких демократических преобразований.

Однако ни «Трактат о происхождении неравенства», ни «Общественный договор» не вызвали большого общественного резонанса. Причиной тому явилась, во-первых, форма изложения, которая здесь была далеко не такая общедоступная, как, например, в «Новой Элоизе»; во-вторых,

то, что, как уже говорилось, мало кто читал эти сочинения; и, наконец, то, что программа Руссо несколько опередила свое время. Французское общество только начинало двигаться к решительным переменам. Как же изменялись в связи с этим движением в сознании большинства французов представления о форме государственного правления?

Уже упоминалось о том, что симпатии Руссо были на стороне плебса и неимущих: они отразили начавшееся расслоение внутри третьего сословия (об этом свидетельствовали, в частности, такие незначительные вроде бы детали, как принятые различные формы обращения; так, слова «достопочтенные господа», «достойные люди», «городские буржуа» никогда не применялись по отношению к крестьянам (пахарям), ремесленникам, а также к наемным работникам, которые все были «людьми подлыми»¹.

Силу позиции Руссо, выступившего в защиту плебса, бедноты и отстаивавшего равенство во всех сферах жизни, обусловила как раз описанная ситуация, усиленная тем, что в этот начальный период формирования промышленного производства нередко происходило сращение нового типа собственности с собственностью феодальной, шло образование системы так называемого неофеодализма².

Организуя первые мануфактуры, фабрики и заводы, их владельцы вводили здесь суровые порядки; работа на мануфактурах города Лилля продолжалась, например, с 4 часов утра до 8 часов вечера летом и с 6 утра до 6 вечера зимой, на обед и ужин вместе полагалось не более 3/4 часа, а на завтрак и полдник — 1/2 часа; уйти с предприятия хоть на несколько минут без разрешения хозяина было совершенно невозможно, так как это каралось штрафами и увольнениями. Отвечая на подобные притеснения, наемные

¹ Характеристика приводится по книге: Mauser H. La prépondérance l'espagnol. P., 1933 P. 207.

² Термин введен Э. Ю. Соловьевым (См.: Агония французского абсолютизма // Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 23).

работники вместе с ремесленниками (и крестьянами) составляли резерв так называемой «второй социальной войны»¹, т. е. борьбы, которая велась в то время во Франции на втором плане (если считать первым борьбу третьего сословия с дворянством и духовенством). Руссо принимает ее во внимание.

б) Принципы «общественного договора» в контексте Великой французской революции

Потребность в радикальных выводах и действиях назревала, но еще не назрела ни в правительственных кругах, ни даже среди представителей третьего сословия, не касаясь тем более широких слоев населения. Говоря в данном случае о радикальных выводах, мы имеем в виду отношение к монархическому правлению и к помещичьей собственности: буквально все оппозиционные группировки, хотя и ратовали за перемены, не посягали пока ни на то, ни на другое. В качестве примера можно было бы указать на политический кризис 1770 г., вызванный желанием Людовика XV покончить с оппозицией парламентов, в связи с чем члены последних вынуждены были серьезно задуматься над содержанием понятий «монарх» и «монархия». Имеет смысл остановиться на кризисе несколько подробнее, поскольку на этом примере можно проследить, как менялось отношение различных правительственных и общественных групп к королевской власти.

¹ Это понятие употребляют, вслед за Ф. Энгельсом, для анализа социальной обстановки 30–80-х гг. XVIII в. во Франции Б. Ф. Поршнев и В. С. Алексеев-Попов. См.: *Алексеев-Попов В. С.* О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 487–554; *Поршнев Б. Ф.* Феодализм и народные массы. М., 1964.

Кризис возник в результате реформы канцлера Мопу, по инициативе которого в парижский парламент был направлен эдикт, где говорилось что парламент противопоставляет свою волю королю и что нужно «задушить эти опасные новшества в зародыше». Ситуация, подготовившая реформу, сводилась к следующему. Во Франции по давней традиции королевские указы приобретали силу законов только после того, как утверждались и регистрировались в парламенте. Обычно дело шло гладко, но за прошедшие бурные 30–40 лет возникла парламентская оппозиция, чинившая на этом пути препятствия королю. С целью ее ликвидации был опубликован запрет короля продавать и покупать административные и парламентские должности, что было широко распространено во Франции. Как будто эта мера была прогрессивной, так как ограничивала спекуляцию должностями, учреждала государственную зарплату чиновникам, устанавливала твердые правила службы для действий суда и правительственных учреждений. Но, однако, в той конкретной ситуации она выглядела совсем не прогрессивной, потому что все эти меры вели к уничтожению парламентской самостоятельности и фактически усиливали зависимость парламентов от короля.

В ответ на королевский эдикт разразилась настоящая буря, вылившаяся в так называемую «памфлетную войну», свидетельствовавшую об активизации общественного мнения, о бурных дебатах среди представителей первых двух и большей части третьего сословия относительно наилучшей формы управления государством и отношения королевской власти к другим властям. «Война» сопровождалась высылкой отдельных оппозиционеров из Парижа с конфискацией их имущества.

«Проправительственная сторона» (канцлер Мопу, его секретари Лемерсье и Лебрен, адвокаты Моро, Ленге и др.)

защищали принцип неограниченной королевской власти, в связи с чем подчеркивалось, что король лишь «делегировал» (т. е. «одолжил») часть ее парламенту, но в любой момент может вновь отнять. Среди памфлетов¹ этой стороны наиболее известен памфлет «Размышления парикмахера о делах государства», в котором отношение парламентариев к королю уподоблялось отношению подмастерьев к хозяину-парикмахеру, которому они должны беспрекословно подчиняться.

«Парламентская» сторона исходила из того, что полностью королю принадлежит лишь исполнительная власть, что же касается законодательной и судебной властей, то это верно лишь отчасти². Оппозиция ссылалась на деятель-

¹ На примере «памфлетной войны» можно видеть, что общественное движение во Франции в начале XVIII в. в значительной мере стимулировалось литературно-публицистическими средствами, что предполагало определенную свободу высказываний. В 1770–1771 гг. было известно 250 памфлетов, в 1772-м – 29, в 1773-м – только 3. Это было связано с тем, что революционное настроение перешло в другую фазу – в фазу действия.

² Многие историки и XVIII, и XIX, и XX вв. возлагают на парламентские оппозиции ответственность за то, что Франция пошла по пути революции в то время, когда вполне можно было изменить социальную ситуацию путем реформ. Так, английский историк А. Коббен в статье «Парламенты Франции в XVIII веке» (1950) подчеркивает, что XVIII век давал альтернативу революции – путь самоформирования абсолютной монархии в русле политики «просвещенного абсолютизма». Эти идеи отчасти были восприняты представителями «школы анналов»; П. Шоно, например, считает, что Людовик XV в конце жизни проявил себя как великий политический деятель, «реформаторский план которого мог бы спасти Европу от бессмысленной резни революционеров» (См.: *Chaune P. La civilisation de l'Europe classique*. P., 1966. P. 56). По мнению другого представителя этой же школы – Г. Шоссинан-Ногаре, парламенты упорно сопротивлялись позитивным реформам, не дали монархии «обеспечить себе ресурсы, эквивалентные ее потребностям» и тем самым привели ее к гибели. См.: *Chaussinand-Nogare G. Les de finance au XVIII-e siècle*. P., 1972. P. 66–67.

ность взятых за образец Екатерины II и Фридриха II, в частности на «Наказ» Екатерины, и требовала ограничения королевской власти, имея в виду все же, главным образом, конституционную («просвещенную») монархию.

Иными словами, несмотря на некоторые изменения общественного сознания, королевская власть поколеблена в нем была еще не слишком сильно. Еще крепки были патерналистские традиции, унаследованные от прошлого.

Политические концепции средневековья (что относилось отчасти и к XV–XVI вв.)¹, отражая непоколебимую силу церкви, декларировали абсолютную власть монархов, поскольку те признавались наместниками Бога на земле.

Эти декларации следовали такому толкованию Священного Писания, согласно которому волей Бога царствуют все короли: и те, которые царят по праву рождения, потому что он – властитель природы, и те, которые царствуют по избранию, потому что он председательствует во всех советах. Нет на земле власти, не утвержденной Богом: *Non est polestas nisi a Deo*. И долгое время в этом никто не сомневался. Сомнения возникают примерно к середине XVI в.; это было вызвано ослаблением позиции церкви в связи с протестантским движением, с попытками дворян укрепить свои ускользающие из рук права, с подготовкой ранних буржуазных революций. Когда Мария Стюарт предстала перед судом и попыталась апеллировать к божественности королевской власти, суд по приказу Елизаветы I (пережившей, надо сказать, мучительные колебания в связи с решением казнить царственную особу) отвечал ей: «Оставьте в покое эту пустую привилегию королевского достоинства, которая не может помочь Вам теперь.

¹ Мы не рассматриваем здесь политическую концепцию Н. Маккиавелли.

Встаньте перед правительством и докажите Вашу невиновность».

Но Елизавете было легче (а, может быть, и тяжелее), чем Кромвелю, казнившему Карла I, поскольку она все же защищала королевскую власть, хотя и от королевы же; Кромвель же совершил беспрецедентное деяние – низложение короля вообще. На все доводы Карла I о божественном происхождении королевской власти и *о том*, что Англия вот уже 1000 лет является наследственной монархией, суд ответил почти теми же словами, которые услышала Мария Стюарт: «Сэр, мы заседаем не для того, чтобы отвечать на Ваши вопросы; отвечайте, виновны Вы или нет». Это свидетельствовало об изменившейся общественной ситуации, об изменившемся общественном мнении. Постепенно и незаметно возрастает роль теорий «общественного договора», которые отражают уже достаточно высокую степень зрелости формирующейся буржуазии, с точки зрения которой государство должно представлять совокупную волю «нации» (читай – интересы третьего сословия) и гарантировать свободу личного предпринимательства. XVII в. дает множество вариантов таких договорных теорий: Гоббс, Спиноза, Локк – самые яркие создатели договорной концепции.

Утратив божественный источник своей власти, монархи в течение некоторого времени сохраняют влияние на общественное сознание в качестве выразителей интересов нации и народа. Людовик XIV еще мог говорить: «Государство – это Я!»; его преемнику это уже не удастся. И если в 1789 г. весь народ, включая членов Учредительного собрания, встречал короля возгласами «Да здравствует король!», а в 1793-м приветствовал его казнь кликами совсем иного рода: «Да здравствует республика! Да здравствует нация!», – то в этом надо видеть как успех народного движения, так и

следствие распространения договорных теорий. Всего за несколько лет – с 1789-го по 1793 гг. – в сознании французов произошли быстрые и решительные перемены: от понимания французского правительства как правительства монархического при учете того, что король властвует только в силу законов и только в силу законов может требовать повиновения, они перешли к декларации всякой власти как власти народной, к признанию народа сувереном. В этом, бесспорно, сказалось влияние просветительских концепций, и прежде всего «Общественного договора» Руссо.

Но 1789–1793 гг. еще впереди, до них должно пройти около 25 лет, и в 70-е годы никто еще во Франции не собирается упразднить королевскую власть; идеи Руссо пока еще – крайний вывод, неприемлемый для большинства. Республиканский и демократический способы правления не противопоставляются еще монархическому, – в глазах передовых мыслителей того времени они кажутся просто наиболее подходящими формами власти для *небольших* стран (Англия вообще считается исключением). Различные группировки, участвующие в оппозиционном движении, пока еще апеллируют к королевской власти; в этом смысле описанный политический кризис 70-х гг. следует считать «кризисом верхов». Но поскольку парламент реально боролся с правительством и королем, постольку он в известной мере выражал общественное мнение в целом и подготавливал революционные настроения тем, что отказывался от беспрекословного повиновения королю.

Существенное изменение всей социальной структуры могло осуществиться только в ходе коренных сдвигов, для чего требовалось участие иных сил, нежели парламентские, и постепенно в борьбу втягиваются более широкие массы.

Привлечению к активным действиям народных масс способствовали усилия Руссо и бывших его друзей-

энциклопедистов: в 1758 г., когда Руссо пишет знаменитое письмо д'Алламберу «О театрах» и разражается общественный скандал, послуживший поводом для очередного запрета «Энциклопедии», генеральный прокурор Франции Омер Жоли де Флери обвиняет энциклопедистов в организации антиправительственного заговора. «С большой горечью мы вынуждены сказать, — признается он, — нечего скрывать от себя, что имеется определенная программа, что составилось общество для поддержания материализма, уничтожения религии, для внушения неповиновения и порчи нравов»¹.

В том же 1758 г. секретарь государственного департамента иностранных дел де Берни высказывает мнение о том, что Франция вступила в последний период упадка — *decadence*; именно с этого времени понятие декаданса стало широко употребляться в том значении, которое дошло до нас.

И все же, несмотря на ощущение близких и важных перемен, которое возникло в те годы у идеологов третьего сословия и их ближайших либеральных сторонников, их намерения не выходили за рамки стремлений установить во Франции конституционную монархию, посадить на трон просвещенного монарха².

Надо отдать должное Руссо: со своей теорией общественного договора он давно перешел границы подобных «компромиссных» представлений; его идеи не могли также найти воплощения в парламентских «войнах» — они вопло-

¹ Рокен Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. 1715–1780. СПб., 1902. С. 228.

² Либералы обращались, скорее, к «Духу законов» Монтескье, чем к «Общественному договору».

тятся в действительность через 30 лет в действиях революционного Конвента.

Для Руссо бесспорно одно: всей полнотой законодательной власти может обладать только народ. Лишь он один — суверен, права которого в создании законов не могут быть ни отчуждены от него, ни переданы кому-либо другому¹.

В «Общественном договоре» Руссо отправляется от первоначального идеализированного естественного состояния человечества, которое характеризуется как идеал человеческого существования, ушедший, к несчастью, в безвозвратное прошлое. Его сменило состояние общественного договора, составленное, как мы помним, в интересах богачей, — Руссо вновь повторяет эту мысль. Торжественно-обвинительные слова по данному поводу получили широкую известность: «Человек рождается свободным, а между тем повсюду он в оковах». Именно эти слова в качестве одного из пунктов (в измененном в соответствии с революционными преобразованиями виде) войдут в Декларацию прав человека и гражданина 1789 г.: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах».

Какой же путь для устройства нового общества предлагает Руссо? После заключения общественного договора человек теряет естественную свободу и неограниченное право на все, что его привлекает, приобретая взамен гражданскую свободу и право собственности на то, чем он обладает. Раз люди объединяются в единое целое, подчи-

¹ Руссо критикует по этому поводу, в частности, взгляды Г. Гроция о возможности отказа народа от суверенитета, спрашивая, зачем народу отдавать себя в рабство, если монарх сам живет за его счет. Выходит, что люди отчуждают от себя свою личность ради последующего отчуждения имущества?! — недоумевает Руссо.

няя ему себя, подчинение должно быть справедливым, т. е. одинаковым для всех. Возможно же это только тогда, когда законы будут издаваться всеми гражданами сообща и для всех; здесь и появляется исключительно важное для социологии Руссо понятие «общей воли».

Несмотря на различие в желаниях разных людей, в них можно выделить нечто общее, если устранить индивидуальные крайности, – это общий интерес, который Руссо и называет «общей волей», противопоставляя ее «воле всех». Надо заметить, что понятие «общей воли» (заимствованное, кстати, из статьи Дидро для «Энциклопедии» «Естественное право») не было до конца четким и однозначным, но за ним скрывалась «гражданственность» индивидов, выражающая то существенно общее, что принадлежит всем им как представителям суверена. Речь идет о том, что в качестве частного лица каждый человек имеет право добиваться своих интересов, которые могут быть совершенно отличными от интересов других (и даже противоположными им). Но каждый человек, являясь не только частным лицом, но и гражданином, солидарен в этом качестве с другими членами общественного договора, которых, следовательно, объединяет чувство гражданского долга. Вот здесь-то и утверждается «общая воля»: «Часто существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы, первая же – интересы частные и представляет собой сумму изъявлений воли остальных лиц»¹, – пишет Руссо.

Область, в которой утверждается общая воля – не как механическая сумма интересов отдельных личностей, не как их простая совокупность, – это, прежде всего, область

государственного законодательства, анализ которого позволяет понять, что здесь должно иметь значение не большинство, ибо и оно может ошибаться, а подлинно общественное чувство: «...следует признать, что волю делает общею не столько число, сколько общественный интерес»¹. Воплощается же он в народе-суверене; термин «суверен» указывает как раз на то, что только народ воплощает в себе государственность, только он вследствие этого способен обсуждать и принимать законы (которыми государство управляется), отрешаясь на это время от узкоутилитарных выгод и выступая от лица общественного организма в целом.

Руссо, таким образом, указывает на расщепление индивида (он и гражданин, он и частное лицо, он ставит интересы государства превыше всего и вместе с тем преследует свои собственные цели); следовательно, указывает также на две различные формы общественного бытия, впервые отделяя экономику от политики. Но везде Руссо утверждает равенство – равные права на собственность частных предпринимателей и равные политические права граждан.

Особое внимание уделяется понятию «суверена»: суверенность, иначе – самостоятельность, ответственность, дееспособность – принадлежит только народу, и только он может быть таким во всем, что касается принципов общественного договора. Прежде всего, суверенность относится к законодательству: излишне спрашивать, поясняет Руссо, кому принадлежит право создавать законы, ибо они – акты общей воли; «народ, повинующийся законам, должен быть их творцом: лишь тем, кто вступает в ассоциацию, положено определять условия общежития»². Можно сказать, про-

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 173.

² Там же. С. 178.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 170.

должает он, что законодательная власть — это сердце государства, а исполнительная — его мозг; мозг может быть парализован, но человек продолжает жить; если же остановится сердце, жизнь прекращается. Поэтому первооснова политической власти заключается в законодательстве, но при этом следует подчеркнуть, что «не Законами живо Государство, а законодательной властью. Закон, принятый вчера, не имеет обязательной силы сегодня»¹, но менять его может только народ.

Самые суровые слова находит Руссо для порицания тех народов, которые, желая освободиться от священных обязанностей, передоверяют их другим. «Как только служение обществу перестает быть главным делом граждан, и они предпочитают служить ему своими кошельками, а не самолично, — Государство уже близко к разрушению. Нужно идти в бой? — они нанимают войска, а сами остаются дома. Нужно идти в Совет? — они избирают депутатов и остаются дома»². В стране же, действительно свободной, граждане все делают своими руками и ничего при помощи денег; они не только не платят, чтобы освободиться от своих обязанностей, но они платили бы за то, чтобы исполнять их самим.

Как видим, даже народных депутатов Руссо считает недостаточно полномочными представителями народа; они не являются и не могут являться его представителями, по словам Руссо; они лишь его уполномоченные и ничего не могут решать сами и постановлять окончательно. Всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен, — это вообще не закон. Права народа неделимые и неотчуждаемые, т. е. не могут быть переданы нико-

му. Согласимся, что над словами великого французского мыслителя можно задуматься и в наши дни.

Но что же значит «народ сам должен утверждать и принимать законы»? Плебисцит? Да, примерно так, хотя на этом пути возникает почти непреодолимая трудность, и Руссо ее видит: «Суверен, не имея никакой другой силы, кроме силы законодательной, действует только посредством законов; а так как законы суть лишь подлинные акты общей воли, то суверен может действовать лишь тогда, когда народ в собрании»¹. Возможно ли собрать несколько тысяч человек в одно собрание?²

Руссо пытается доказать, что это возможно. Он ссылается на примеры из греческой и римской истории. Каких только затруднений не воображают себе, связанных с необходимостью часто собирать огромное население, пишет Руссо; а между тем совсем мало времени проходило без того, чтобы римский народ не собирался, и даже по несколько раз. Он не только осуществлял права по суверенитету, но даже и часть прав по управлению; он решал также некоторые текущие дела, разбирал тяжбы. «И весь этот народ столь же часто бывал на форуме магистратом, как и гражданином»³.

Нужно отдать Руссо должное: он предвосхищает здесь революционный дух не только 1789-го, но и 1871 г., когда налицо были вооружение всего народа, всеобщая и постоянная выборность управляющих лиц, их периодическая сменяемость и отчетность и т. п. Руссо подмечает, по-види-

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 218.

² Современные трудности демократического развития заставляют нас двигаться от плебисцита к консенсусу. См.: Бизилев И., Эмерсон П. Консенсус // Новый мир. 1990. № 3. С. 217–225.

³ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 218.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 217.

² Там же. С. 221.

мому действительно неотъемлемые черты революционных ситуаций, так как в мирное время государственную структуру составляют отчужденные от народа отряды полиции, армии, аппарат администрации, суда и т. д. Но сам Руссо чувствует, что в нормальных условиях самоуправление всего народа дело очень трудное. Поэтому он отступает на заранее подготовленные рубежи, предполагая, что действия народа-суверена осуществимы лишь в рамках небольших государств. Недаром же он пишет проект конституции именно для небольшого островка Корсики.

Возникает определенное противоречие: с одной стороны, кажется, что, осуществляясь лишь в небольших пределах, народный суверенитет, воплощающий истинные принципы общественного договора, для больших государств — лишь некий социальный ориентир, социальный идеал. С другой стороны, Руссо подчеркивает, что всякая власть по содержанию всегда республика, хотя управление ею (исполнительная власть) может быть поручено одному лицу (возникает монархия), нескольким (аристократия) либо всему обществу (демократия). Лишь в одном случае власть теряет народный характер — когда превращается в деспотию при узурпации власти; только в этом случае ее следует свергнуть.

Еще одна трудность поджидает Руссо на пути объяснения того, как реально происходит законотворчество: вопреки прежним заверениям о суверенитете народа, он рисует фигуру законодателя, который, собственно говоря, и является подлинным творцом законов, предлагающим их народу на одобрение или порицание.

Ведь толпа, по мнению Руссо, слепа; она не знает, чего хочет. Как же может она совершить столь великое и трудное дело, как создание законов? «Общая воля всегда направлена верно и прямо, но решение, которое ею руково-

дит, не всегда бывает просвещенным»¹. Для того чтобы просветить народ, чтобы соединить его волю с разумом, требуется законодатель.

Обратим внимание на то, что приведенное высказывание из «Общественного договора» не согласуется с доводами тех исследователей творчества Руссо, которые не считают возможным относить его к просветителям на том основании, что он, дескать, отказывался от разума в пользу чувств. Дело обстоит далеко не так просто и однозначно: Руссо не только ориентируется на разум; он, как мы видим, рассчитывает на просвещенного законодателя, и далеко ли увела Руссо эта надежда от надежд на просвещенного государя, разделявшихся более консервативно настроенными Гольбахом, Гельвецием, Вольтером и другими?

Роль Руссо в тот период истории Франции и последующей истории Европы было бы крайне трудно объяснить вне контекста мировоззрения и идеологии Просвещения. Внимательный анализ его работ, как нам кажется, определенно свидетельствует о том, что он — типичный представитель Просвещения, что его взгляды формируются в общем русле просветительских идей и сами способствуют их формированию (хотя они своеобразны, но не подтверждает ли их уникальность тезиса о внутренней гетерогенности Просвещения?). Вследствие этого Руссо признает и огромную роль разума в человеческой истории, и тесную связь разума и чувств; он обращается также к фигуре Законодателя, весьма близкой фигуре просвещенного монарха и вообще Учителя (который должен просвещать, воспитывать народ); в этом смысле элитарность просветительской концепции в полной мере выражается и в социальном учении Руссо.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С 178.

Особенность позиции Руссо в данном случае состоит в том, что он толкует роль Законодателя почти в религиозном ключе: это человек, который прозревает истину, нужную народу, и в то же время не отнимает у него закон; обладает качествами, близкими к божественным; ему требуется «высокий ум, который видел бы все страсти людей и не испытывал бы ни одной из них»; это человек, который не имел бы ничего общего с нашей природою, но знал бы ее в совершенстве; чье счастье не зависело бы от нас, но кто согласился бы все же заняться нашим счастьем; наконец, такой, который, уготовляя себе славу в отдаленном будущем, «готов был бы трудиться в одном веке, а пожинать плоды в другом»¹. Собственно говоря, устами законодателя говорят боги, его должность – особая и высшая, не имеющая ничего общего с властью человеческой.

Как раз такая почти божественная природа обуславливает невозможность властвовать над народом. Отказываясь от всяческих выгод, Законодатель предлагает народу законы, которые тот должен принять или отвергнуть решением общей воли (но скорее все же принять, ибо Законодатель – толкователь воли богов). Руссо фиксирует здесь противоречие, не будучи в силах его разрешить: «Итак, мы обнаруживаем в деле создания законов одновременно две вещи, которые, казалось бы, исключают одна другую: предприятие, превышающее человеческие силы, и для осуществления его – власть, которая сама по себе ничего не значит»². Мы обнаруживаем, далее, противоречие между народом-сувереном, у которого нельзя отнять возможность создавать законы, и законодателем, по сути, создающим их.

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 179.

² Там же. С. 180–181.

Неудивительно, что Руссо натолкнулся на эту антиномию, потому что она касается одной из существенных особенностей Просвещения – противоречия между его эзотеричностью и экзотеричностью.

Уже упоминалось о том, что, с одной стороны, Просвещение демократично, т. к. оно апеллирует к одинаковой человеческой природе, к здравому смыслу, призывающему видеть в другом равноценную личность, к просвещенному воспитанию; и так как каждый может быть воспитан правильно, то все люди признаются равными. С другой стороны, Просвещение элитарно, ибо оно признает просвещенное состояние общества следствием деятельности просветителей, своего рода Учителей человечества, которые держат в своих руках (а точнее – в головах) тайны истинного знания, наделяя им непосвященных. Предполагается, что смысл просвещения в том, чтобы «перемотать» «катушку» некоего всеобщего знания (в виде науки или вообще в виде истинного, хотя и ненаучного, знания – в данном случае безразлично) на «катушку» индивидуального разума. В качестве посредника, медиума между всеобщим и единичным, между Истиной и индивидуумом и выступает «воспитатель», обладающий вследствие этого исключительными качествами (как просвещенный монарх, Законодатель, Воспитатель и т. п.).

Лишь позже – в немецкой классической философии – оформится концепция с иной идеей человека, исходной точкой развития которого будет признано само-развитие, само-воспитание, само-детерминация; по-иному в этом случае будет выглядеть и общение индивидов, и их взаимосвязь.

Но до конца XVIII в. в Европе продолжает господствовать просветительская точка зрения на образование и вос-

питание; ее влияния не избег даже великий немецкий философ Г. Гегель, сформулировавший в этом русле идеи «распредмечивания» и «опредмечивания», в которых выразились его представления о включении индивида в сферу объективного знания путем образования. О развитии (и культуры, и индивида) речи нет; речь идет только об освоении индивидом налично существующего знания.

Как мы убедились в ходе рассмотрения основных произведений Руссо, он в полной мере разделяет эти воззрения – и в том, что касается индивидуального воспитания, и в том, что относится к созданию законов, и в том, что связано с построением нового, просвещенного общества. Нас в данном случае интересовало его отношение к тем, кто творит законы; в истоках своих оно было сложным, противоречивым, обнажая глубинные противоречия концепции в целом. Но в качестве актуальных запросов дня выдвигались однозначные требования народного суверенитета. В этом Руссо был совершенно прав, ориентируя будущие общественные преобразования на самую демократическую социальную программу.

Симпатии к простым людям¹ в дальнейшем сделали Руссо вождем всех революционеров и особенно якобинцев, разделявших его демократические устремления.

§ 5. Посмертная судьба

Если «Новая Элоиза» принесла Руссо самую большую прижизненную славу, то «Общественный договор» обеспе-

чил его славой посмертной, или лучше сказать – бессмертием. Встреченный при жизни Руссо или враждебно, или холодно, он вызвал восторженное и даже благоговейное поклонение у представителей различных группировок во Французской революции, но более всего, конечно, у якобинцев. Им восхищались Лафайет, Мирабо, Дантон, Марат, Сен-Жюст и Робеспьер. Уже в 80-е годы, т. е. перед самой революцией, революционеры, например Марат, читали публично «Общественный договор» под восторженные аплодисменты собравшихся.

Во время революции Руссо был создан самый настоящий культ – начиная с праздников «местного значения», когда прямо на улицах разыгрывались сцены из «Новой Элоизы» и «Эмилия», и до полного политического признания, когда почести, воздаваемые революционным правительством Руссо, превращались в полном смысле слова в национальный праздник¹.

Так было, например, в 1791 г. когда в городе Монморанси открыли памятник Руссо, и жители городка в пышной процессии с хоровым пением несли его бюст вместе с «камнем Бастилии»². Так было, когда в 1793 г. в Женеве на доме, в котором родился Руссо, установили мемориальную доску, и граждане, предводительствуемые Богиней Свободы, организовали праздничное шествие. Так было, когда во время заседаний Конвента исполнялась музыка из оперы Руссо «Деревенский колдун». Так было, наконец, тогда, когда перенесение праха Руссо в парижский Пантеон стало апофеозом революции.

¹ По данным французского историка А. Собуля, среди будущих санкюлотов было ремесленников и лавочников от 40 до 50%, наемных работников – 10–20%, а буржуа – 30–40% (См.: *Soboul A. Les sans-culottes...* P., 1962. P. 95.

¹ Писатель Л. Мерсье уже в 1791 г. называл Руссо «предтечей» революции». Напр.: *Mercier L. De J.-J. Rousseau considere comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. P., 1791.

² Символ падения Бастилии и всего прежнего режима.

Ему посвящали свои речи депутаты, в его честь осуществлялись театральные постановки, маскарады и даже религиозные обряды.

В зале заседаний Конвента уже в 1790 г. был установлен бюст Руссо (напротив бюстов Франклина и Вашингтона); в своей речи депутат д'Эмери тогда же назвал Руссо предшественником Великой революции, воспитавшим людей для свободы, и даже сам Робеспьер, этот, по характеристике А. С. Пушкина, «сентиментальный тигр», в 1794 г. превозносил заслуги Руссо перед революцией и французским народом.

Известно, что, будучи еще студентом, Робеспьер посетил Руссо в Эрменонвиле и беседовал с ним; через всю жизнь пронес он чувство благоговейного уважения к Учителю, которого противопоставлял всем другим просветителям, и особенно Вольтеру: на словах порицая деспотизм, все они, по словам Робеспьера, зависели от тиранов, принимали их подачки и проповедовали эгоизм и материализм, свойственные лишь деспотам и острякам. Руссо же прославлял, как полагал Робеспьер, истинные добродетели, в том числе и горячо поклонялся Божеству. Под аплодисменты всего Конвента знаменитый якобинец утвердил руссоистский культ Верховного Существа вместо ранее утвержденного культа Разума. Таким образом, Руссо действительно посмертно стал вождем революции. Якобинцы многое позаимствовали у него и из «Общественного договора», и из других работ.

Уже упоминалось о том, что некоторые тезисы «Общественного договора» послужили матрицей пунктов Декларации прав человека и гражданина, а также Конституций 1789-го и 1791 гг. Не в последнюю очередь это относится и к утверждению народа сувереном: Робеспьер подчеркивал, что «народ – суверен; правительство есть его произведение

и его собственность», так как «закон есть свободное и торжественное проявление воли народа»¹. Во многих своих речах вождь якобинцев пропагандировал идеи Руссо, прямо употребляя разные введенные им термины. Так, в речи, произнесенной в Национальном собрании 21 сентября 1789 г., он говорил о том, что «право общей воли, образованное индивидуальными правами, или законодательная власть, неотъемлемо, суверенно и независимо в каждом отдельном человеке. Законы – это лишь акты этой общей воли»².

Повторяя обличительные слова Руссо против неравенства, Робеспьер заявлял, что «большие богатства порождают излишки роскоши и наслаждений, которые развращают в одно и то же время и тех, кто ими обладает, и тех, кто им завидует»³. Вводя вскоре после революции уравнилельные меры и выступая против имущественного ценза, т. е. против деления граждан на «активных» и «пассивных», Робеспьер стремился в соответствии с эгалитаристскими принципами Руссо сгладить крайности бедности и богатства и добиться как экономического, так и политического равенства.

Нельзя пройти и мимо того практического воздействия, какое оказала на якобинцев разработка Руссо положения о революционной диктатуре. Руссо объясняет ее необходимость следующим образом: «Негибкость законов, препятствующая им применяться к событиям, может в отдельных случаях сделать их вредными и привести через них к гибели государства, когда оно переживает кризис»⁴. Тогда надо

¹ Робеспьер М. Избранные произведения: В 3-х т. М., 1965. Т. 2. С. 325.

² Там же. С. 100.

³ Там же. С. 135.

⁴ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 243.

приостановить действие законов. Однако такая «приостановка» (следовательно, осуществление действий правительства или представляющих волю народа других лиц на «незаконной» основе) и есть не что иное, как диктатура, о чем Руссо прямо пишет в «Общественном договоре».

Правда, Руссо хорошо видит притаившуюся здесь угрозу и предупреждает, что «лишь самые большие опасности могут уравновесить ту, которая повлечет за собой изменение общественного строя; и никогда не следует приостанавливать священную силу законов, если дело не идет о спасении отечества»¹.

Опасность революционной диктатуры Руссо усматривает в том, что, по прошествии нужного времени, она становится или бесполезной, или тиранической, однако в силу привычки к ней и диктатора, и народа от этого уже трудно бывает отказаться.

Здесь вновь напрашиваются аналогии с современностью. В разделе о Гольбахе мы упомянули о том, что некоторые российские теоретики видят единственный путь к демократизации общества в авторитарной власти вождя (просвещенного?), фактически в его диктатуре. По нашему мнению, обращение в связи с этим к взглядам на революционную диктатуру Руссо было бы вполне оправдано в том смысле, что позволило бы лучше понять не только корни исторического движения Франции XVIII в., но и перспективы дальнейшего развития многих стран в XXI в.

Историческая действительность показала, что диктатура Робеспьера ослабила революцию – реставрация Бурбонов во многом стала возможной из-за якобинского террора. Что касается диктата Наполеона, то успех его (как в даль-

нейшем и Луи-Филиппа) объяснялся не диктаторскими устремлениями, а, наоборот, тем, что он продолжил демократические преобразования, начало которым положил французский народ в 1789 г.

История нашей страны засвидетельствовала, что, при отсутствии демократических традиций, власть вождя складывается даже не как авторитарная, а как тоталитарная сила. Нет, путь к демократии – сама демократия широчайших масс (к сожалению, с ее возможными издержками). Недаром Руссо, допуская диктатуру, чрезвычайно опасался ее. Хотя нужно вновь подчеркнуть, что сегодняшний разговор с Руссо – это диалог (включающий и согласие, и спор) различных эпох; и если идеи Руссо относительно диктатуры еще имели некоторую почву во Франции XVIII в., то у нас сегодня этой почвы нет.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что революция для Руссо не цель, а средство (причем опасное, вынужденное, крайнее). Целью же существования общества является общественный договор. Но в более широком социальном плане и он – не цель: он осуществляется ради свободы и самостоятельности индивида, ради сохранения независимости его частной жизни, ради защиты здравого смысла. Общество опирается на общественный договор в той мере, в какой оно стремится превратить здравый индивидуальный подход к жизни во всеобщие правила общественного существования. Именно поэтому мы и охарактеризовали его как «категорический императив» здравого смысла. В такой своеобразной форме, не похожей на доказательства Гольбаха или Гельвеция, но в то же время дополняющей их, Руссо защищал здравый смысл. Только исходя из этого можно пробовать объяснить то, что иногда кажется необъяснимым: как трибун, обличающий пороки и низвергаю-

¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 243.

щий революционный гнев на тиранов, может умиляться, наблюдая какую-нибудь незначительную семейную сцену или восхищаться каким-нибудь природным ландшафтом. Для него простые радости простого человека – самые надежные чувства, потому что именно этот обыкновенный человек, жизнь которого защищает общественный договор, – оплот общества. Воплощая в своих суждениях здравый смысл, сохраняя свою индивидуальность, он гарантирует демократию. Права такого индивида защищали французские просветители, в том числе и Ж.-Ж. Руссо.

Заключение

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ

Анализ французского Просвещения, рассмотренного под углом зрения здравого смысла, не может, однако, быть завершен без учета еще одного важного обстоятельства: французское Просвещение – это не только глава в истории европейской общественной и философской мысли; оно еще и некоторая интермедия той реальной исторической трагедии, которая называлась Великой французской революцией и нити от которой тянутся к еще более роковому и трагическому действию – Великой Октябрьской революции. Страницы, написанные Гольбахом, Гельвецием и Руссо, продолжались выстрелами на площади Бастилии, сражением при Ватерлоо и, наконец, залпами Авроры.

В своем заключении мы не можем поэтому хотя бы вкратце не коснуться этой связи. Действительно ли французские просветители ответственны за ужасы революционного террора, в чем их обвиняли неоднократно? Действительно ли они были, главным образом, идеологами Французской революции? Вопрос этот не так прост, да и само отношение к революции продолжает оставаться неоднозначным, хотя после недавно отмеченного ее двухсотлетия более широко распространилось мнение о том, что Французская революция вышла за узкие рамки классовых боев, что, проведя в жизнь демократические преобразования, она по праву может называться Великой революцией¹. Вспом-

¹ Как пишет, например, М. А. Киссель, «Девиз Великой революции – Свобода, Равенство и Братство – не утратил ни духовного обая-

ним все же, как оценивали революцию и непосредственно после ее свершения, и спустя некоторое время.

Почти все исследователи согласны с тем, что она явилась настоящим социальным потрясением, изменившим лицо Европы до неузнаваемости.

Так, историк и политический деятель аристократического толка А. Токвиль писал о том, что, разрушив учреждения политические, она разрушает политические уставы, вслед за законами изменяет обычаи, нравы, даже язык. Поломав весь механизм управления, она потрясает все основание общества и, кажется, хочет бороться с самим Богом. Здесь споров нет, но вот в оценке этого социального потрясения мнения фундаментально расходятся.

Одни считают революцию величайшим завоеванием человечества, обеспечившим Европе развитие демократии и свободы, технического прогресса и науки; другие же, напротив, видят в ней социальное зло и угрозу самому существованию человека. Ж. де Местр, например, приписывал ей чуть ли не сатанинский характер и считал ответственной за все последующие социальные бедствия.

Многими историками, философами и политическими деятелями французская революция до сих пор оценивается, главным образом, как орудие террора и насилия; считается, что, нацеливая одни группы людей на уничтожение других, и, следовательно, подрывая основы нравственности, она не может способствовать рождению нового исторического субъекта. Именно вокруг вопроса о насилии, развязанном

ния, ни социально-политического значения. Его смысл гораздо шире и глубже, нежели какая-либо конкретно-историческая – скажем, буржуазная – интерпретация. Это аксиологический критерий цивилизованного образа жизни в планетарном масштабе – “ноосферы”, как предпочитают теперь говорить» (Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 260).

французской революцией в небывалых до тех пор масштабах, велись и ведутся ожесточенные споры.

Любопытно, что в момент взятия Бастилии было убито всего несколько человек, в том числе ее комендант де Лоне, но зато в последующие годы террор развернулся вовсю. В 1793 г. «Друг народа» Марат прямо признался в том, что «революция не может укрепиться без того, чтобы одна часть общества не раздавила другую». Символами революции стали пика, фонарь (на котором вешали мятежников), цеп. Эти «орудия» были нужны санкюлотам для «укорочения» великанов (бывших привилегированных), для того чтобы «все стали одинакового роста». Надо сказать, что во время революции насилие воспринималось как неизбежный ее элемент и участниками, и даже самими жертвами.

Однако уже тогда прозвучал сомневающийся голос Г. Бабефа. Описывая в 1789 г. казнь интенданта армии Фулона и его зятя, интенданта Парижа де Совиньи, Бабеф ужасался совершавшимся жестокостям: «Тело его (Фулона. – Т. Д.) волокли по улицам Парижа, затем растерзали на куски, а его голову, воткнутую на острие пики, несли до Сен-Мартенского предместья, с тем чтобы она там ждала, а затем предшествовала в пути зятю г-на Фулона, г-ну Бертье де Совиньи»¹, который должен был разделить его участь. «На глазах у публики он (де Совиньи. – Т. Д.) проделал таким образом долгий путь от Сен-Мартенского предместья и улицы Сен-Мартен посреди 200-тысячной толпы зрителей, сопровождавших его враждебными криками и ликовавших вместе с отрядами эскорта, которых воодушевлял гром барабанов. О! Как больно было мне видеть эту радость! Я был и удовлетворен и недоволен. Я го-

¹ Бабеф Г Сочинения: В 4-х т. М., 1975. Т. 1. С. 232.

ворил: тем лучше и тем хуже. Я понимал, что народ мстит за себя, я оправдывал это народное правосудие, когда оно находит удовлетворение в уничтожении преступников, но может ли оно теперь не быть жестоким? Всякого рода казни, четвертования, пытки, колесование, костры, кнут, виселицы, палачи, которых развелось повсюду так много, – все это развратило наши нравы! Наши правители, вместо того чтобы цивилизовать нас, превратили нас в варваров, потому что они сами таковы. Они пожинают и еще будут пожинавать то, что посеяли, ибо все это будет иметь, по-видимому, страшное продолжение: мы еще только в начале»¹.

Страшное пророчество Бабефа сбылось. В 1794 г., осуждая террор Робеспьера, он доказывает в работе «О системе уничтожения населения, или Жизнь и преступления Каррье»², что фактически восстания крестьян в Вандее были ответом на жестокости, чинимые революционными войсками. Грабеж в Вандее был доведен до предела, пишет он, но солдаты не только грабили: насилие и самое крайнее варварство чинилось повсюду. «Солдаты республики насиловали женщин-мятежниц на камнях, сваленных вдоль больших дорог, а затем расстреливали их или закалывали штыками. Можно было видеть солдат, вздевавших грудных детей на острие штыка или пики, пронзившей одним ударом мать и ребенка. Мятежники не были единственными жертвами зверств солдат и офицеров; даже дочерей и жен патриотов зачастую *реквизировали*, – был такой термин. Все эти ужасы ожесточили людей и увеличили число *недовольных, вынужденных признать*, что наши солдаты менее добродетельны, чем мятежники»³.

¹ Бабеф Г Сочинения: В 4-х т. М., 1975. Т. 1. С. 232.

² Комиссара Республики в Вандее.

³ Бабеф Г Сочинения: В 4-х т. М., 1975. Т. 1. С. 244.

Конечно, можно спорить с Бабефом по поводу того, чей террор – мятежников или революционеров – был более жестоким. Кроме того, и сам Бабеф был не слишком демократичен, предложив впоследствии довести диктатуру составших до диктата над мыслью; но сейчас разговор о самой трагедии насилия. Каким образом пресечь возникающие с двух сторон жестокости, превращающие людей в палачей? Мы знаем, что в последний период якобинской диктатуры террор требовался Робеспьеру, главным образом, для того, чтобы удержать власть. Однако не явилась ли сама стихия террора свидетельством того, что начавшееся насилие не так-то просто остановить? Не растет ли оно подобно цепной реакции? Будучи развязано, оно уже как будто не поддается контролю, и, направив его поочередно на различные социальные слои – дворян, священнослужителей, крестьян, – вожди революции сами в конце концов стали объектом насилия и тем самым подписали себе смертный приговор.

В романе «Боги жаждут» Анатоль Франс нарисовал мрачную картину непрерывных заседаний революционного трибунала, судьи которого, «жестокие из добродетели или из страха, составляли одно существо, одну глухую разъяренную голову, одну душу, одного апокалипсического зверя, который, выполняя свое естественное назначение, обильно сеял вокруг себя смерть»¹.

Действительно, выдвинутые в ряды революционного правительства различные группы поочередно отодвигались, уничтожались и заменялись другими. Так, фельяны уступили место жирондистам, те – якобинцам, и, наконец, якобинская диктатура пала, чтобы дать начало новой мо-

⁶ Франс А Собрание сочинений: В 4-х т. М., 1989. Т. 3 С. 343.

нархии. Не парадокс ли это истории? Может быть, в подобном возврате к отправной точке революционного движения заключен скрытый смысл некой объективной несостоятельности насилия?

Нельзя, правда, забывать о том обстоятельстве, что наступившая в результате революции реставрация положила начало монархии совершенно иного, чем прежде, типа. Наполеон, а вслед за ним и Луи Филипп, создали внутри Франции условия, при которых только и стало возможным развитие свободной конкуренции.

И все же определенное социально-политическое отступление, одной из причин которого была напуганность средних слоев террором, действительно произошло. Террор опасен не только тем, что таит в себе угрозу нравственности, создавая людей, привыкших убивать. Злоба, жестокость и другие его последствия реально способствуют появлению у значительной части населения надежд на возврат к «доброму старому времени» и тем самым подготавливают условия для реставрации. Обоснование последней означает рождение консерватизма (датируемого как раз временем французской революции), который вступает в полемику с революционной идеологией. По этому поводу С. С. Аверинцев совершенно справедливо замечает¹, что, хотя революция пыталась изобразить своих врагов как людей вчерашнего дня, с гораздо большим правом она могла бы утверждать, что заново создала своих оппонентов, разбудила их, вывела из исторической инерции, принудила привести в порядок свои резоны. Потому что обе

¹ См. статью: Аверинцев С. С. Но ты, священная свобода... // Новый мир. 1989. № 7.

стороны вступили в начатый революцией спор, в котором не произнесено еще последнее слово. Спор этот — о свободе и о насилии.

Маркс, Энгельс и Ленин, как известно, высоко оценили французскую революцию, обосновывая учение о революции вообще как о единственном средстве освобождения от социального гнета. Приводимые слова Энгельса свидетельствуют об этом: «Революция есть, несомненно, самая авторитарная вещь, какая только возможна. Революция есть акт, в котором часть населения навязывает свою волю другой части посредством ружей, штыков, пушек, то есть средств, достаточно авторитарных. И если победившая партия не хочет потерять плоды своих усилий, она должна удерживать свое господство посредством того страха, который внушает реакционерам ее оружие»¹.

Но ведь страх и насилие способны только развязать цепную реакцию насилия и страха. Многочисленные концепции «непротивления злу насилием» XIX–XX веков появились в разных странах мира во многом в виде ответа на теорию революции; к ним относятся этические построения Достоевского и Ганди, Швейцера и Толстого и др. Нельзя в этой связи не согласиться с известным американским социологом Дж. Лоуренсом в том, что «насилие остается насилием как по своей сути, так и по возможным результатам и следствиям, независимо от того, кто и с какой целью его применяет, в какой форме и какими конкретными мерами оно осуществляется»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 18. С. 305.

² Lawrens. Violence // Social Theory and Practice. N. Y., 1970. Vol. 1, № 2. P. 38.

Неоконсерватизм¹, сложившийся к 70-м годам нашего века, усиливает контрреволюционную аргументацию старого консерватизма, родившегося именно в качестве реакции на террор французской революции. Первые консерваторы, к которым надо причислить, например, известного английского мыслителя Э. Бёрка и знаменитого французского писателя Ф. Шатобриана, увидели в революционных действиях, в революционном насилии угрозу стабильности общества, да и самому его существованию. Ведь люди могут жить только в обществе себе подобных, а оно оформляется в определенные устойчивые структуры, насильственное разрушение которых порождает у человека чувство трагического одиночества, незащитности, «заброшенности в мире». Пусть члены одного социального слоя обладали привилегиями, отсутствовавшими у другого, но тем не менее каждый был включен в «свою» общность, гарантировавшую ему защиту и спокойствие. Более того, полагает Э. Бёрк, только сохранение социальной иерархии обеспечивает гармоничное функционирование всего общественного организма, когда каждый человек добровольно принимает на себя обязательства, завещанные вековыми традициями, обычаями предков, привычками. Разрушая такие прежние устойчивые формы, как городская и сельская об-

¹ Кроме неоконсерватизма влиянием пользуется возникшее в 60-е годы нашего века новое направление в западной историографии, подвигающее пересмотру марксово определение французской революции как революции буржуазной. К нему относятся представители «школы анналов» и некоторые другие исследователи. См.: Коббен А. Миф о французской революции (1955); Шмитт Э. Была ли французская революция буржуазной? (1977); Юре Ф. и Рише Д. Революция (1965–1966). С их критикой выступает А. Собуль: *Soboul A. Probleme paysans de la Révolution*. P., 1981.

щины, Церковь, монастырь, семья и т. д., революция, по мнению Бёрка, втягивает людей в водоворот безвременья, хаоса.

В своей книге «Взгляд на французскую революцию», изданной уже в 1790 г. в Лондоне, английский консерватор противопоставляет революционным разрушительным идеям принципы плавности и непрерывности исторического процесса, не допускающие никаких резких перемен и взрывов. Он сравнивает французскую революцию 1789 г. с американской борьбой за независимость 1776 г., которая, по его убеждению, была не революцией, а, скорее, ее предотвращением, и не столько разрушала, сколько сохраняла традиции. В своей книге Бёрк обосновывает само понятие консерватизма. В соответствии с духом своего учения, Бёрк вносит изменения в просветительскую формулу «все люди имеют равные права», уточняя, что, возможно, это и так, но «не на одни и те же блага». Изменение формулировки становится фактическим оправданием социального неравенства. Для Бёрка это действительно задача номер один. Критика демократической направленности учений французского Просвещения занимает большую часть книги Бёрка; он осуждает намерение просветителей искоренить в обществе аристократизм, знатность и т. п., оценивая его как желание уничтожить благородство духа.

К Э. Бёрку присоединяется Ф. Шатобриан, который в созданном им журнале «Консерватор», а также во многих литературных сочинениях, обрушивается на французскую революцию: это она лишила людей привычных, надежных, веками испытанных и охраняемых предками порядков; это она ввергла человека в пучину неуверенности и сомнения. Прежде под покровительством короля и дворян каждый мог быть уверен в защите и помощи. Откуда их ждать теперь?

Идеализация феодально-сословных учреждений приводит к тому, что Шатобриан видит в реставрации Бурбонов единственное средство спасения французов от последствий революции. В этом – смысл противопоставления Наполеона как незаконного узурпатора королевской власти законному наследнику королевского титула Луи Филиппу.

«Название короля, – пишет Шатобриан, – тотчас представляет французам понятие о законной власти, о порядке, мире, о законной и монархической свободе. Воспоминания о прежней Франции, вера, древние обычаи, нравы, семейные привычки нашего младенчества, колыбель, гроб, – все сие связано со священным именем короля: оно никого не устрашает, а, напротив того, всех успокаивает. Король, судия, отец – француз слил эти понятия в одно..., он знает, что такое монарх, потомок Святого Людовика и Генриха IV. Он – повелитель, отеческая власть которого основана на законах, умерена нравами и сделалась превосходною с течением времени, как старое душистое вино, коего лозы произошли из земли отечественной и созрели под солнцем Франции. Не будем скрывать нашего состояния: мы только тогда будем спокойны, счастливы и благополучны, когда только законы и нравы наши будут тверды, а имущество неотъемлемо, когда вступят Бурбоны на прародительский трон»¹.

В свое время подобные надежды на реставрацию прежних феодальных порядков оценивались как консервативный социализм и утопизм, грустные, даже пессимистические тона которого объясняются пониманием того обстоятельства, что прошлого не вернуть. Консерватизм, однако, оказался более живучим, чем могло показаться вначале.

¹ Шатобриан Ф. Бонапарте и Бурбоны Спб., 1814. С. 70.

Видные его представители сегодня – а к ним принадлежат Г. Кальтенбруннер и фон Меркатц в Германии, Л. Повель и А. Леви во Франции, Страусс в США – продолжают защищать старые традиции от каких бы то ни было социальных перемен. Более того, многие из них убеждены, что именно демократические преобразования, утвердившиеся в Европе после революции, несут с собой угрозу фашизма и тоталитаризма.

Но справедливо ли такое мнение?

Здесь, прежде всего, надо сказать, что Просвещение во все не обязательно однозначно связано с революцией – история немецкого Просвещения служит тому доказательством: обосновывая просветительские идеалы, немецкие просветители остались в сфере культурной, а не политической реальности.

Хотелось бы отметить, далее, что революция не всегда осуществляется как насилие и тем более как террор; иными словами, социальные революции не всегда бывают революциями политическими. Изменение социальной структуры общества, вхождение в жизнь нового исторического субъекта может произойти и без политического насилия. Французское Просвещение, бесспорно, было связано с революцией, однако оценивать философские взгляды их (просветителей) только как революционную идеологию было бы и несправедливо, и ошибочно. Дело в том, что они формировали идею суверенной личности, которая в конкретных условиях французской действительности воплотилась в реальность благодаря завоеваниям революции. Поэтому французское Просвещение нельзя понять без соотнесения с революцией, но в то же время было бы ошибочным полностью отождествлять его с ней. Ведь непосредственной целью усилий просветителей было создание

нового стиля мышления, и это оказалось равносильным рождению нового исторического субъекта с особым типом поведения, нравственности, ответственности.

В этом пункте наших рассуждений у некоторых читателей может возникнуть такой вопрос: «Вот Вы охарактеризовали здравый смысл как способность человека принимать самостоятельные решения и ответственно определять свою жизнь. Но стоит ли говорить в связи с этим о суверенной личности и относить здравый смысл только к промышленной цивилизации? Разве в средние века или даже в античности (ладно, не будем касаться первобытной эпохи) человек в своей частной жизни не руководствовался собственными суждениями, собственным здравым умом?» – Вы правы, читатель, это так, если не забывать об одном очень важном обстоятельстве, – о том, что действительно ответственным за свою жизнь, за все свои поступки и суждения может быть только лично свободный человек (уж во всяком случае, свободный от всех видов внеэкономического принуждения). Какие могут быть самостоятельные решения (и действия) по поводу ведения своего хозяйства, скажем, у французского крестьянина начала XVIII в., если на его земле все еще постоянно охотится помещик; если «зайцы, кролики и куропатки совершенно истребляют посевы, так как владелец-граф не охотится и не позволяет охотиться другим. В двадцати же других деревнях, где он охотится, он делает это верхом и скачет через засеянные поля. Его стражи, всегда вооруженные, убивают под предлогом охраны своего хозяина. Дичь, количество которой значительно превосходит то, которое находится в королевских охотничьих землях, ежегодно уничтожает все надежды на урожай»¹. И это – всего лишь один пример.

¹ Цит. по: Тэн И. Происхождение современной Франции. С. 76–77.

Не становится ли очевидным, что свое адекватное выражение здравый смысл находит именно в эпоху промышленной цивилизации и как раз потому, что населяющие ее «жители» – это суверенные личности в качестве субъектов собственности? Те похожие и приближающиеся к здравому смыслу феномены, встречающиеся в предшествующие периоды человеческой истории, – всего лишь «воспоминания о будущем», своего рода элементы «предыстории» здравого смысла; они вписаны совсем в другой социальный контекст и потому выполняют другие функции. «Промышленная цивилизация XVII–XX вв.», основывающаяся на частной собственности и гражданском обществе, – вот точное время «прописки» здравого смысла, так как преимущественно на его основе и именно здесь рождается суверенный субъект. И по мере того, как это становится ясным, становится ясным также и то, что его ум не является простым природным даром, таким «естественным светом разума», а представляет собой исторически конкретную, культурным образом воспитанную форму мышления. Мы видели, в каком направлении и благодаря каким усилиям культивировали здравый смысл Гольбах, Гельвеций и Руссо. В связи с этим нельзя не назвать имя еще одного человека, самоотверженным усилиям которого западная цивилизация во многом обязана возникновением и развитием здравого смысла – Дени Дидро с его знаменитой «Энциклопедией».

Уже упоминалось о том, что две важнейшие идеи Просвещения – идея просвещения, знания и идея здравого смысла – находятся по отношению друг к другу в известном противоречии. Однако в процессе их реального воплощения дело одной из них становится также делом другой, иначе осуществление одной служит средством для

осуществления другой. Так, осваивая знания, человек эпохи Просвещения (а затем и последующих эпох) получает возможность развивать свой ум. Речь идет, конечно, не об «изобретении велосипедов», т. е. не о вторжении в науку профанов, а, если угодно, о том, чтобы все могли идти «в ногу со временем». И это вполне достижимо благодаря пропаганде научных и технических открытий, которую и проводила «Энциклопедия»; это осуществимо, далее, благодаря постепенному (хотя и не такому быстрому) включению в обыденную жизнь научных и технических новшеств. Достижения литературы и искусства, в свою очередь, входят в жизнь с помощью театра, художественных журналов и т. д. Если бы это было не так, люди, во-первых, до сих пор жили бы в мире Птолемея, а не Коперника (и Эйнштейна), и, во-вторых, они не могли бы общаться между собой, и общество превратилось бы в конгломерат взаимодействующих только между собой групп профессионалов. Как раз Просвещение, формируя самостоятельную способность суждения, кладет конец подобной профессиональной, кастовой замкнутости. Постольку, поскольку мы сегодня спорим о природе и о погоде, о политических событиях и о медицине, о театрах и об экономике и т. д., мы являемся наследниками Просвещения. Вспомним, например, знаменитую антиномию Канта: «О вкусах не спорят» и «О вкусах спорят». Не являясь специалистами во всех перечисленных выше областях, люди эпохи Просвещения (а вслед за ними и мы) начинают рассуждать о чем угодно. Опрокинутая же на сферу повседневной, обыденной жизни подобная самостоятельность, как мы видели, оборачивается здравым суждением о своих поступках, планах, решениях, намерениях, характеризующим автономного субъекта. Заслуга «Энциклопедии» здесь несомненна. Созданная

Дидро, она стала резюме, итогом развития «наук, искусств и ремесел», своего рода компендиумом знания, из которого черпали сведения и факты сначала французы, а затем другие европейцы и американцы. 17 огромных фолиантов, два таких же справочных тома и несколько томов чертежей и иллюстраций – вот что помогло жителям XVIII и XIX вв. стать просвещенными и образованными людьми. Фактически вся жизнь Дидро – с 1749-го по 1772 г. – была посвящена «Энциклопедии»; не забудем при этом, что работа шла на средства немногих меценатов, что парламент не один раз запрещал «Энциклопедию» и даже осуждал отдельные тома на сожжение, что издание велось полулегально и что сам Дидро постоянно ожидал ареста. За истекшие 20 лет он показал себя мужественным и стойким организатором, гражданином, убежденным в огромном общественном значении своего издания, – и нельзя не почувствовать благодарность к этому замечательному человеку, наполнившему для нас кладовые здравомыслия.

Здесь хотелось бы обратить внимание на характер предлагаемого для усвоения знания, и это очень важный момент: обнаруживается, что собранное энциклопедистами знание предстает в виде результата, как бы в виде своеобразного учебника. Оно – не проблема, не вопрос, не задача (как оно выступает в ходе развития науки для самих ученых); в «Энциклопедии» знание – результат, итог, который предлагается обычно в словарях, справочниках, в учебниках и который нужно усвоить. В этом существенный недостаток, или ограниченность, «энциклопедического» знания, – и все же правильнее было бы говорить не о недостатке, а о своеобразии. Ведь благодаря такой готовой, «учебниковой» форме каждый человек получает возможность – хотя и с некоторым опозданием – составить пред-

ставление о мире, в котором он живет. Ведь не может же, действительно, каждый стать специалистом и в физике, и в медицине, и в биологии, и в литературе. А тем не менее каждый судит не только о профессиональных занятиях.

Именно энциклопедические, т. е. некоторые общие сведения позволили человеку XVIII в. составить собственное мнение о различных явлениях действительности (вплоть до бесконечной Вселенной). Оговоримся: «энциклопедического знания» недостаточно, чтобы стать специалистом в какой-либо области, но его хватает (особенно если учесть, что статьи по специальным разделам науки писали такие выдающиеся ученые, как естествоиспытатель Бюффон, математик д'Аламбер, правовед Монтескье, не говоря уже о знаменитых философах, которые, по сути, преследовали ту же цель, что и барон Гольбах, – перевести на язык здравого смысла важнейшие научные достижения), для того чтобы сложилось собственное суждение.

Отказ от авторитарного мышления способствовал развитию собственного ума. Эту же цель – формирование здравого смысла – преследовала и общеобразовательная школа, первые идеи относительно которой параллельно с замыслом «Энциклопедии» вынашивал Дидро (вместе с Гольбахом и Гельвецием). Собственно говоря, мысль здесь общая – дать в виде некой мозаики широкий спектр доступных всем знаний.

И дома, во Франции, и, может быть, особенно находясь в России и готовя для Екатерины II программу всеобщего и обязательного обучения всех российских граждан, план школы и Университета, Дидро стремился на базе такой общеобразовательной школы развить идею «энциклопедического знания». Эта школа названа общеобразовательной недаром: благодаря расположенным «по соседству» недол-

гим урокам пропагандируются успехи «наук и искусств» и даются общие знания; специалистами она никого не делает, но зато готовит для них почву. Она представляет собой как бы трамплин для прыжка в бездну дальнейших профессиональных знаний. И одновременно это почва, на которой произрастают побеги здравого смысла, столь необходимого всем людям в их каждодневной жизни.

Если мы теперь вспомним, что в иерархически-сословной Франции, например среди представителей простого люда, было не так много людей, умеющих хотя бы просто читать, то станет ясно, что идеи и «Энциклопедии», и общеобразовательной школы нацелены на воспитание совсем другого исторического субъекта; они направлены на то, чтобы сформировать у каждого человека самостоятельное мышление, наделить его здравым смыслом. И такая самостоятельность – характерная черта самостоятельного во всех отношениях, т. е. суверенного, индивида. Другими словами, суверенная личность должна быть наделена здравым смыслом, а здравый смысл, в свою очередь, пронизывает всю ее жизнь, и оба они принадлежат одному социальному феномену, одному обществу – промышленной цивилизации, в развитие которой французские просветители внесли такую большую лепту.

Концентрируя внимание на здравом смысле, уточняя его содержание, раскрывая различные его стороны, апеллируя к его «естественному» характеру, высмеивая все попытки опереться на иной (пусть даже божественный) разум, но не на свой собственный, развивая индивидуальное мышление, – просветители фактически вызвали к жизни такого индивида, который до тех пор не существовал в истории.

Еще раз надо подчеркнуть, что защита просветителями частной собственности в немалой степени способствовала

формированию характера и ума этого индивида. В разделах о Гельвеции и Руссо мы попытались показать, что частная собственность становится неотъемлемой характеристикой и способа хозяйствования, и способа жизни человека Нового времени (XVII–XX вв.); по сути, она есть не что иное, как собственность частного лица. Именно владение собственностью определяет главные стимулы частной жизни, укрепляет здравомыслящий подход человека ко всем обстоятельствам, заставляет его самостоятельно думать и решать, рисковать и рассчитывать, надеяться на себя и отвечать за все. Не опирающийся на частную собственность здравый смысл повисает в воздухе, постепенно атрофируется и, наконец, отмирает (что с успехом доказала наша история): кому он нужен, если его не к чему приложить? Руссо был совершенно прав в том, что прежде всего частная собственность составляет фундамент гражданского общества, основу отношений и обязательств между людьми. Здравый смысл – это поведение и ум собственника, и речь идет о превращении каждого индивида в собственника, при учете, конечно, того обстоятельства, что собственностью становится также и его рабочая сила.

Разумеется, нельзя игнорировать различие между собственностью на средства производства и собственностью на свою рабочую силу, на свои руки; однако в политическом отношении между всеми гражданами устанавливается формальное равенство как раз по той причине, что все они признаются собственниками. Это связано с установлением демократических порядков, которые во Франции XVIII в. были введены революционным путем, но их осуществление вполне возможно и без революции.

Дело в том, что соблюдение принципов общественного договора (Конституций, Деклараций), сохранение полити-

ческого равноправия не позволяет владельцам средств производства применять насилие – как известно, новый строй ликвидирует все формы внеэкономического принуждения. Социальные и экономические изменения в обществе все в большей мере начинают происходить за счет роста профсоюзного движения, увеличения числа различных фондов социальной защиты, повышения общего уровня жизни и т. д. Экономические различия между людьми, безусловно, сохраняются, как сохраняются и определенные негативные последствия существования рыночных отношений, но постепенно они перестают оказывать существенное воздействие на жизнь индивидов. Можно сказать, что термин «буржуа» начинает указывать просто на «бюргера», «горожанина», члена общественного договора и гражданского общества, что это слово (за которым стоит огромное количество идеологических сражений) становится не классовым обозначением, а характеристикой экономической стороны промышленной цивилизации, и что различие следует проводить не между капитализмом и социализмом, а между промышленным и архаическим обществами.

Все эти вопросы являются темой специальных исследований. Мы их затронули лишь в той мере, в какой следовало подчеркнуть, что демократические преобразования не обязательно вводятся силой, – современное развитие западных социальных структур служит тому примером. Существование самостоятельного индивида, субъекта собственности и права с необходимостью требует демократических установлений, но не всегда это происходит в процессе революции. Французская революция названа Великой потому, что, вопреки террору и насилию, она установила демократические порядки.

Теперь становится ясным, что ни они, ни обуславливающий их возникновение индивид, наделенный здравым смыслом, не могут быть опорой фашизма: их социальная реальность – это реальность нормальных человеческих взаимоотношений, нормальной повседневной жизни, это область договоров и компромиссов. Возможно, это не так уж возвышенно, но это – нормально. Возможно, что здравый смысл – это удел обывателя, но за обывателем стоит не кто иной, как живущий частной жизнью гражданин, член гражданского общества. Таким образом, консерваторы и другие критики, приписывающие просветителям фашистские и тоталитаристские устремления, ошибались.

В формировании суверенного индивида – подвиг здравого смысла, в формировании здравого смысла – подвиг просветителей XVIII века, в том числе (и, возможно, в первую очередь) французских просветителей. Им мы и хотели воздать должное.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	
ПОДВИГ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА	3
<i>Глава I</i>	
ПОЛЬ ГОЛЬБАХ: ПАФОС НАУКИ И СПОКОЙСТВИЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА	15
§ 1. Годы учения. Лейден	17
§ 2. Салон Гольбаха и его роль в жизни французского общества	22
§ 3. Новый дух систем, или «Система природы»	38
а) Природа и ее законы	42
б) Опасен ли фатализм?	56
в) История, ее мотивы и цели	74
§ 4. «Личный враг Господа Бога»	99
<i>Глава II</i>	
КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ: ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ И ЛИЧНЫЙ ИНТЕРЕС	114
§ 1. От юности к зрелости. Перемена участи	116
§ 2. «Интерес правит миром!»	127
§ 3. Человек – существо природное	135
§ 4. Перспективы и тупики утилитаризма	141
§ 5. О человеке, или Задачи воспитания	168
<i>Глава III</i>	
ЖАН-ЖАК РУССО: «КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ» ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА	184
§ 1. Начало пути	191
§ 2. Первая слава	200
§ 3. Зрелые годы	219
а) Роман страстей, или «Новая Элоиза»	224
б) «Эмиль», или воспитательный роман	239
в) О нравственности, или «Исповедание веры савойского викария»	260
§ 4. Руссо и революция	273
а) От Трактата о неравенстве к «Общественному договору»	276
б) Принципы «общественного договора» в контексте Великой французской революции	292
§ 5. Посмертная судьба	308
<i>Заключение</i>	
ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ	315

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
bozhkoyna@mtu-net.ru

Научное издание

ДЛУГАЧ
Тамара Борисовна

ПОДВИГ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА,
Или Рождение идеи суверенной личности
(Гольбах, Гельвеций, Руссо)

Ответственный за выпуск *Божко Ю. В.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.12.2007.
Формат 84 × 108¹/₃₂. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,64. Тираж 5000 экз. (1 завод—1000 экз.). Заказ 3091.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел. 207-51-13. Тел/факс 702-04-57.
E-mail: bozhkoyna@mtu-net.ru; Kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Независимости, 79.