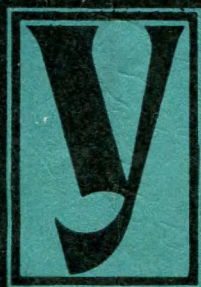


14
574

В. М. БОГУСЛАВСКИЙ



ИСТОКОВ
ФРАНЦУЗСКОГО
АТЕИЗМА
и МАТЕРИАЛИЗМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»



В. М. Богуславский

У ИСТОКОВ ФРАНЦУЗСКОГО АТЕИЗМА И МАТЕРИАЛИЗМА

*(Скептицизм
французского Возрождения
и его буржуазные фальсификаторы)*



Издательство
социально-экономической
литературы
«МЫСЛЬ»
Москва 1964

Богуславский Вениамин Моисеевич (р. в 1908 г.) — советский философ, кандидат философских наук, доцент Института народного хозяйства имени Г. В. Плеханова. Окончил Московский плановый институт имени Г. М. Кржижановского. В годы Великой Отечественной войны служил в Советской Армии в разведке. С 1946 г. ведет научную и преподавательскую работу. Специализируется в области логики, теории познания и истории философии.

Основные произведения: Упражнения по логике, М., 1952; Знание и вера в бога, М., 1955; В чем состоит основной вопрос философии, М., 1956; Тезисы Маркса о Фейербахе, М., 1960.

ОТ АВТОРА

Талантливый французский философ-марксист Жорж Политцер, убитый в 1942 г. гитлеровцами, писал, что современные буржуазные ученые применяют к энциклопедистам метод, описанный Дидро в «Нескромных сокровищах»: пигмеи, вооружившись ножницами и бритвами, кромсают головы великих людей, чтобы сделать их похожими на себя.

«Я слышал одну, которая требовала обратно свой нос и которая говорила, что ей невозможно представить себя без этой части тела.

Э, моя милая,— отвечал ей пигмей,— вы с ума сошли! Этот нос, о котором вы сожалеете, вас безобразил. Он был длинный-предлинный...»

Этот столь длинный нос, который стремятся обрезать у энциклопедистов,— их *материализм*» (96, стр. 421) *.

То же самое можно сказать и об отношении современных буржуазных ученых к предшественникам французского материализма XVIII в. В объемистых работах они стремятся доказать, что во Франции XVI в. материалистические и атеистические идеи не имели скольконибудь существенного распространения и значения; что характерный для этой эпохи скептицизм Рабле, Бодена, Санхеца, Монтеня и других французских гуманистов был направлен не против мистицизма, религии, идеализма, а против науки, атеизма и материализма. Такая

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер, под которым цитируемое произведение значится в списке литературы, помещенном в конце книги.

интерпретация скептицизма Возрождения особенно настойчиво развивается в большинстве буржуазных работ, посвященных философии Мишеля Монтеня. В этих работах, которые выходят в последнее время ежегодно и число которых достигло уже нескольких тысяч, доказывается, что французский материализм и атеизм XVIII в. представляют собой не дальнейшее развитие идей скептицизма Возрождения вообще, скептицизма Монтеня в особенности, а их отрицание.

Исследование, результаты которого изложены в настоящей работе, показывает полную научную несостоятельность данной историко-философской концепции. В тесной связи с этой негативной задачей работы находятся ее позитивные задачи: анализ исторических условий классовой борьбы, породивших скептицизм Возрождения и определивших его содержание и направленность; выяснение роли скептицизма Возрождения в идеологической борьбе XVI—XVII вв. и в становлении материализма и атеизма XVIII в.; выяснение качественного своеобразия этой формы скептицизма по сравнению с античным скепсисом, с одной стороны, и со скептицизмом нового времени — с другой.

Таковы цели, преследуемые данной работой в теоретической области. Но не менее важной представляется нам ее практическая цель, определяемая задачами нашей борьбы с остатками прошлого в сознании, борьбы за формирование научного мировоззрения.

Об «Опытах», основном труде Монтеня, известный французский ученый Г. Лансон пишет, что «они все меньше выступают как оружие в борьбе», ибо в наши дни это оружие устарело и обесценилось (см. 176, стр. 349—350). Но он напрасно спешит хоронить это поныне грозное в борьбе против мракобесия оружие. Ленинское указание о необходимости использовать литературное наследие французских просветителей в нашей борьбе с религией справедливо не только в отношении энциклопедистов, но и в отношении их предшественников — Ж. Мелье, П. Бейля, М. Монтеня. Выступив в эпоху, когда благодаря многовековой духовной диктатуре церкви религиозные представления впитывались, так сказать, с молоком матери, эти мыслители по

собственному опыту отлично знали, как сковывает сознание фидейстический образ мыслей, как пробивает в нем первые бреши сомнение, как устремляется в эти бреши рвущаяся на свободу человеческая мысль. Анти-религиозная аргументация, выдвинутая этими философами, несмотря на ее историческую ограниченность, наносит меткие удары фидеизму, ибо умело учитывает особенности религиозной психологии. Эта аргументация в большой мере сохранила свое значение для современной борьбы с остатками средневековья в сознании людей, с их религиозными предрассудками.

Рабле, Монтень, Бейль, Гассенди, энциклопедисты, указывал М. Кашен,— звенья единой цепи идейного развития (см. 126, стр. 15—16). Передовые мыслители Возрождения, беззаветно боровшиеся против религиозного фанатизма и идеализма,—наши союзники в борьбе с современным религиозно-философским и политическим мракобесием.

КАК РЕАКЦИОНЕРЫ XX ВЕКА
ФАЛЬСИФИЦИРУЮТ ИДЕИ
ПЕРЕДОВЫХ УМОВ XVI ВЕКА

Буржуазия систематически искажала или замалчивала учения философов, которые прославили французскую мысль в период подъема буржуазии.

Роже Гароди

Среди современных буржуазных историков философии особенно большое внимание вопросу об отношении скептицизма Возрождения к фидеистическому образу мыслей средневековья уделяют неотомисты — прямые наследники средневекового фидеизма.

Объявляя идейное развитие Западной Европы после Декарта тяжким заблуждением, принесшим пагубные последствия человечеству, неотомисты призывают возвратиться к схоластике, идеализируют мрачные времена средневекового мракобесия и соответствующим образом интерпретируют философские идеи Возрождения.

Так, борьба передовых умов XVI столетия против гнета авторитетов в изображении современных томистов не только не была направлена против католической теологии, но, наоборот, защищала ее. Ведь эти мыслители Возрождения, утверждают неотомисты, выступили с резкой критикой рабского преклонения перед авторитетом античных философов-язычников, тем самым укрепляя позиции ортодоксальной томистской философии в ее борьбе с безбожными идеями древних.

При такой трактовке XVI век — век борьбы против религиозного мировоззрения, против теологии и схоластики — оказывается веком религиозного энтузиазма, которым, несмотря на отдельные «недоразумения», были охвачены почти все выдающиеся люди Европы. Такова интерпретация рассматриваемого периода во многих выходящих ныне на Западе неотомистских (и не только неотомистских) историко-философских работах. По справедливому замечанию П. Ленуар, буржуазные ученые мобилизуют всю свою эрудицию, чтобы «выхолостить идеи великих борцов прошлого и разорвать все нити, связывающие их с нами» (180, стр. 8).

Трезво учитывая взгляды большинства современных читателей, питающих отвращение к иррационализму, неотомисты уверяют, что их философия — рационализм. Для обоснования этого они соответствующим образом интерпретируют рационализм, который, по их словам, был знаменем средневековья в гораздо большей степени, чем знаменем энциклопедистов: просто существует много разновидностей рационализма. Томистам в этом помогают такие историки философии, как позитивист Бейе, который в книге «Что такое рационализм?» утверждает: «Это слово обозначает столь различные идейные позиции, какими были взгляды святого Фомы, Окама, Декарта, Вольтера, Канта, Огюста Конта, Пуанкаре, Дюркгейма, Эйнштейна, Ланжевена» (цит. по 191, стр. 15). Такое, мягко выражаясь, широкое толкование рационализма позволяет Бейе заявить, что в средние века царил религиозный рационализм, затем вплоть до XIX в. господствовал метафизический рационализм, а «рационализм подлинно научный есть совершенно новое явление».

Так вырисовывается острая актуальность многочисленных выступлений неотомистов на, казалось бы, сугубо академические историко-философские темы. Искажение далекого прошлого философской мысли; искажение существа идейной борьбы эпохи Возрождения предназначено сослужить свою службу в борьбе за достижение определенных целей в настоящее время. Реабилитация средневекового мракобесия, жертвы и опаснейшие противники которого изображаются его

ревностными адептами, используется во имя осуществления лозунга: «Назад, к средневековью! Назад, к Фоме Аквинскому!», чтобы повернуть вспять умственное развитие человечества.

Именно этой цели служит независимо от субъективных намерений отдельных авторов извращение сущности и значения скептицизма позднего Возрождения, характерное для многочисленных работ современных томистов.

В лице пирронизма*, пишет М. Дреано, христианская апологетика XVI и XVII вв. имела не противника, а союзника, «надежную защиту своей веры и опровержение новых ересей». По поводу утверждения Ф. Стровского, что в XVII в. был установлен длительный *modus vivendi* между наукой и религией, Дреано заявляет, что этот *modus vivendi* был еще в XVI в. установлен Монтенем.

В скептической философии Возрождения, говорит Янсен, речь идет не о том, чтобы противопоставить разуму веру, а о том, чтобы разуму, не просвещенному божественной благодатью, противопоставить разум, просвещенный ею.

Томисты не отрицают, что по крайней мере в некоторых случаях скептицизм Возрождения не использовался в целях католической апологетики, но и в этих случаях, по их мнению, сомнение, как правило, не было направлено против религии вообще и христианства в частности. Напротив, оно сочетается с самой горячей привязанностью к духу и букве католицизма.

Но простое сочетание скептицизма с ортодоксальным средневековым мировоззрением, утверждают томисты, не типично для рассматриваемой эпохи: как правило, скептицизм в это время — оружие католической апологетики и борьбы с врагами католицизма. Именно такова-де сущность воззрений крупнейшего скептика Возрождения Монтеня. «Монтеня считают предшественником Фонтенеля и Вольтера, а между тем он лишь запоздалый ученик святого Фомы», — утверждает томист М. Ситоло.

* Этот термин употребляется в том же смысле, что *скептицизм*, так как основателем скептицизма считается древнегреческий философ Пиррон (ок. 365—275 до н. э.).

Скептицизм Возрождения оказывается, таким образом, тем соединением фидеизма с рационализмом, какое, по уверению томистов, всегда было свойственно средневековой схоластической концепции церкви. Этот скептицизм — оружие в борьбе против врагов католицизма, атеистов и протестантов, оружие апологетики. Такова точка зрения, отстаиваемая Ж. Коппеном, А. Форе, Г. Янсенем, М. Дреано, К. Эмонье, М. Ситоло, Складфеллом и другими современными томистами.

Надо отметить, что наряду с версией, будто скептицизм Возрождения примирял разум с верой, существует другая томистская версия, согласно которой он противопоставлял бессилию разума всемогущие веры и провозглашал агностицизм и фидеизм.

Так, в своей «Истории философии» (1953) английский неотомист Ф. Коплстон утверждает, что скептики Возрождения, следуя за своими античными предшественниками, отрицают за разумом способность достижения достоверного знания. Бессилие разума в глазах скептиков Возрождения делает человека «жалким творением». «Поэтому он должен подчиниться божественному откровению, ибо только оно может дать ему уверенность» (136, стр. 228), которой никогда не сможет достичь его разум. Признавая, что в истории философии скептицизм нередко пролагал дорогу экспериментальной науке, Коплстон подчеркивает, что этого отнюдь нельзя сказать о скептицизме Монтеня, как и о взглядах другого скептика позднего Возрождения — Пьера Шаррона. По мнению Коплстона, для скептицизма позднего Возрождения характерно стремление принизить разум и покоящуюся на нем науку и возвысить веру и ее мистический источник — откровение.

Аналогичным образом трактуется рассматриваемый скептицизм в «Истории философии» (1950) австрийского неотомиста И. Фишля. По его словам, это учение рвет с традицией средневековья, которое «никогда не сомневалось в достоверности наших знаний». Скептицизм XVI в. — это агностицизм, отказ от погони за недостижимым достоверным знанием, полное равнодушие к науке, в частности к великому открытию Коперника, и требование беспрекословно подчиниться ортодоксальной вере.

Иррационализм и фидеизм усматривает в скептицизме Возрождения и французский томист Склефер, утверждающий, что эта школа представляет собой «выражение глубокого религиозного чувства, формулу отказа от собственных суждений в делах веры, отказа от свободного исследования вопросов веры».

Любопытно, что так освещается этот вопрос не только у Коплстона, Фишля и других неотомистов, не выдвигающих тезиса о стремлении скептиков Возрождения примирить веру с разумом. Защищающие этот тезис Янсен, Ситоло, Дреано пишут то же самое, решительно противореча своим собственным утверждениям*. В XVI в., говорит Дреано, «многие глубоко верующие христиане отчаялись примирить свою веру с разумом; они нашли прибежище в пирронизме» (144, стр. 249), провозглашавшем бессилие разума и всесилие веры. Этот фидеистический, христианский пирронизм был-де типичным для Возрождения. Он выступал против рационализма атеистов и протестантов, «критиковал разум ради спасения веры» (144, стр. 295), защищал религию от нападок со стороны ученых и отвергал науки (см. 144, стр. 280, 287—288).

В свою очередь М. Ситоло, признающий, как мы видели, «доверие» скептицизма XVI в. к разуму, в то же время пишет, что у крупнейшего представителя этого скептицизма мы находим «аргументацию от *credo quia absurdum*», исходя из которой Монтень «старается унижить разум, напомнить разуму, что вера опекает его, связать разум по рукам и ногам» (168, стр. 109—110).

Что касается голландского неотомиста Янсена, то его книга «Монтень-фидеист» (1930) целиком посвящена доказательству тезиса, сформулированного в ее названии.

Один из лидеров неотомизма, Э. Жильсон, утверждает даже, что «сочетание скептицизма и фидеизма

* Тем самым они косвенно признают, что «согласие» между наукой и религией, за которое ратует неотомизм (и которое пытаются найти у гуманистов XVI в.), представляет собой на деле борьбу фидеизма против рационализма, борьбу религии против науки.

является классическим во все времена» *. Скептицизм, понимаемый таким образом, по существу совпадает с католическим мировоззрением и в том виде, в каком оно тяготело над средневековой мыслью, и в том виде, в каком оно выступает у современных томистов. Но по форме противопоставление веры разуму, религии науке есть отход от позиции святого Фомы, провозглашавшего полное согласие между ними. Дреано уверяет, что в рассматриваемую эпоху церковь еще не определила своей доктрины относительно этого трудного вопроса: лишь в период с 1840 по 1870 г. Ватикан официально признал разум союзником веры, а «во времена Монтеня она (церковь. — В. Б.) считала своими врагами рационалистов и протестантов, а своими союзниками — пирронистов» (144, стр. 258). Стыдливая формула «церковь еще не определила своей позиции в этом вопросе» в сочетании с признанием борьбы клерикалов того времени против рационализма свидетельствует о тщетности предпринимаемых томистами попыток скрыть тот неприглядный исторический факт, что ортодоксальная католическая философия и в средние века, и в эпоху Возрождения, и позднее занимала решительно антирационалистическую, обскурантскую позицию и лишь в середине XIX в. адепты католицизма решили прикрыть свое мракобесие «защитой роли разума в акте веры».

М. Дреано говорит об этом довольно откровенно. Мы живем, пишет он, в эпоху, «когда наука, история и философия объединились против веры», когда перед защитниками религии стоит задача «сделать приемлемой идею бога для ученых, которые отвергают ее, объявляя непознаваемой». В этих условиях католические апологеты охотно берут себе в союзники великих гуманистов Возрождения, пытаясь доказать, будто они защищали

* Считая еретическим взгляд, согласно которому для постижения религиозных «истин» достаточно разума («рационализм»), официальная католическая философия вместе с тем осуждает учение о том, что «истины» религии покоятся только на вере, что разум греховен, противоречит вере и враждебен ей («фидеизм»). Употребляя в этом смысле термины *рационализм* и *фидеизм*, томисты критикуют оба воззрения за «односторонность».

религию от нападок ученых посредством скептицизма (см. 144, стр. 472—473).

Нет ничего удивительного в том, что, видя в скептицизме Возрождения фидеизм, т. е. религиозный и философский консерватизм, томисты приписывают ему также консерватизм социальный и политический. В этом скептицизм XVI в., пишет Коплстон, «был верен духу Пирронова скептицизма», стоявшего на позиции «защиты традиционных социальных, политических и религиозных форм» (136, стр. 228—229).

Мы намеренно начали рассмотрение современной буржуазной интерпретации скептицизма Возрождения с неотомистов: в их работах наиболее явственно выступает объективное значение этой интерпретации в идеологической борьбе современности. Интерпретации, выдвигаемые множеством современных буржуазных ученых, не принадлежащих к лагерю неотомизма, в ряде существенных моментов совпадают с неотомистскими и, следовательно, объективно играют ту же роль независимо от намерений этих ученых.

Прежде всего это относится, конечно, к историкам философии, открыто защищающим фидеизм, в чем легко убедиться, сравнив позицию католика Шевалье с позицией протестанта Гитона.

В своей работе «Итальянское Возрождение» (1954) Ф. Беренс пишет: «Возрождение — это не антихристианское движение, не языческий бунт, а скорее экзальтация христианства». Присоединяясь в своем обширном трехтомном труде «История мысли» (1956) к этому мнению (131, стр. 570), Ж. Шевалье обстоятельно доказывает, что формула Беренса относится не только к Италии, но и ко всей Западной Европе. XVI век он называет столетием в основе своей религиозным, христианским, католическим. По мнению этого ученого, в средние века удалось найти синтез земного, естественного, человеческого и неземного, божественного, сверхъестественного. Существующее представление о том, что XVI век отверг этот средневековый синтез, по мнению Шевалье, ошибочно. Гуманизм, концентрировавший внимание на природе, на земном, человеческом, и Реформация, сосредоточившая внимание на неземном, божествен-

ном, — это две формы, в которых получили дальнейшее развитие обе стороны средневекового мировоззрения, средневекового синтеза. Короче говоря, то, что происходило в идейной жизни Западной Европы в XVI в., есть не отрицание идей средневековья, а их апофеоз.

Из такой трактовки XVI в. вытекает и оценка, какую Шевалье дает скептицизму этого времени. Он утверждает, что скептицизм в истории философии обычно представляется как унижение разума, запрещение требовать каких бы то ни было рациональных оснований для общепринятых верований, обычаев, традиций, которым надлежит покоряться беспрекословно. Другими словами, скептицизм по существу совпадает с фидеизмом и консерватизмом. Именно таково, по мнению Шевалье, существо скептицизма XVI столетия. Эту интерпретацию скептической мысли Возрождения целиком разделяет Ж. Гитон, который, так же как и Шевалье, открыто выступает с апологией фидеизма. При этом протестант Гитон даже заявляет, что неверующие исследователи вовсе не могут судить об отношении к религии авторов XVI в., которые были католиками.

Мы не станем здесь определять научную ценность такого рода аргументов и перейдем к краткому обзору позиции, какую занимают по рассматриваемому вопросу современные буржуазные ученые, подчеркивающие свою «нейтральность» или даже отрицательное отношение к религии вообще, к католицизму в частности.

Признавая, что у некоторых передовых людей Франции в рассматриваемую эпоху скептицизм был направлен против религии, большинство этих ученых утверждает, что антирелигиозный скептицизм — явление для этой эпохи редкое, нетипичное, что для нее характерен христианский, фидеистический скептицизм, для которого доказательство бессилия разума — средство укрепления веры.

Эта реакционная концепция ярче всего выражена в книге Л. Февра «Проблема неверия в XVI веке» (1947), где апологетическая сущность скептицизма обосновывается безраздельным господством в умах того времени религиозного мировоззрения. Откуда мог возникнуть антирелигиозный скептицизм, рационализм, откуда вообще

могли возникнуть какие бы то ни было антирелигиозные идеи в обществе, все члены которого были охвачены пламенным религиозным энтузиазмом, восклицает Февр. Ведь нелепо же толковать о рационализме и свободомыслии «в эпоху, когда самые умные, самые ученые и самые смелые люди не могли найти ни в философии, ни в науке поддержки для выступления против общепринятой религии...» (151, стр. 382). Если бы дело обстояло так, то неверующие вообще никогда не могли бы появиться, ибо общеизвестно, что возникновению атеизма предшествовало господство религиозных верований. К сожалению, выдвигая это и ряд других справедливых возражений Февру, А. Бюссон, крупный исследователь передовой мысли XVI в., сам не нашел верного ответа на вопрос об отношении скептицизма Возрождения к религии.

Аналогичным образом интерпретирует рассматриваемый скептицизм крупнейший его исследователь, известный авторитет в этой области П. Виллей.

Он признает, что в XVI столетии были и не религиозные скептики, лишь прикрывавшие лояльными заявлениями свое неверие. Но если позиция скептика, поносящего грешный разум во имя веры, являлась предосторожностью, вуалирующей смелые мысли лишь у немногих гуманистов, то у большинства эта позиция была бесспорно искренней, говорит Виллей.

Мысль о том, что крупнейшие представители скептицизма XVI в. и большинство их единомышленников отстаивали фидеизм против антирелигиозных выступлений рационализма, горячо защищает другой крупный авторитет в рассматриваемой области — Ф. Стровский.

Не удивительно, что неотомисты охотно ссылаются и на Виллея, и на Стровского.

В сущности развиваемая этими авторами интерпретация скептицизма XVI в. восходит к мыслям, высказанным еще в XIX в. По мнению Гегеля, этот скептицизм неотделим от веры. В известной работе Р. Рихтера «Скептицизм в философии и его преодоление» (1908) скептицизму Возрождения приписывается агностицизм античных скептиков. При этом одно из главных отличий первого от второго Рихтер усматривает в том, что

греческие скептики не могли обнаружить никакого критерия истины, а скептицизм Возрождения сумел найти такой критерий — божественное откровение.

О том, что скептицизм Возрождения находился «в согласии с позитивным откровением бога» (93, стр. 111), писал еще в начале нашего столетия К. Фишер. По выражению Виндельбанда, «этот скептический образ мыслей мог прекрасно поладить с верой» (60, стр. 18).

В наши дни в работах, специально посвященных этому идейному течению XVI в., данную интерпретацию отстаивают Г. Трюк, П. Баррьер, Г. Фридрих и др. Ее придерживаются даже те буржуазные ученые, которые видят в XVI веке не век религиозного энтузиазма, а время, когда под ударами гуманизма вообще и скептицизма Возрождения в особенности начинается крушение средневекового мировоззрения, крушение теологии и схоластики.

В своей книге «Религиозная литература от Франсуа де Саль до Фенелона» (1956) Ж. Кальве характеризует XVI век как эпоху «полного упадка христианства»: тогда была найдена мудрость, которая в противоположность христианству имела своим источником не бога, а человека, безрелигиозная, гуманистическая мудрость. Казалось бы ясно, что перед людьми Возрождения должен был возникнуть вопрос: какую из этих противоположных концепций избрать — рациональную или иррациональную, гуманистическую или религиозную? Но Кальве придерживается иного мнения. Он уверяет, что дилемма, возникшая перед людьми того времени, гласила: отвергнуть ли гуманистическую концепцию или попытаться как-то ее примирить с концепцией религиозной, которая должна быть сохранена в любом случае. Скептицизм Возрождения, говорит Кальве, разрешает эту дилемму, предоставляя гуманизму руководство нашей земной жизнью, а христианству — заботу о жизни будущей, и тем самым «находит средство сохранить религию» (128, стр. 13).

Брейе в «Истории философии» (1928) относит Рабле к тому направлению скептицизма XVI столетия, которое, находясь в полном согласии с христианством, было обращено своим острием против науки и философии.

Февр утверждает, что замечательное творчество Рабле проникнуто христианской ортодоксией, что требование жить согласно с природой выдвигалось писателем в смысле «согласно разумению божьему». Защищая религию, Рабле, по словам Февра, занимал «антинаучную позицию», диаметрально противоположную атеизму и материализму XVIII—XX вв. Поэтому здесь и речи не может быть о какой бы то ни было преемственности. Шевалье тоже считает, что автор «Гаргантюа и Пантагрюэля» — пламенный христианин, католик, для которого наука без веры — гибель души.

Антирелигиозный трактат Ж. Бодена внушил панический ужас ревнителям христианства. «...Этот ужас еще не исчез и в наши дни», — признает П. Менар, издавший в 1951 г. философские труды Бодена. Тем не менее во вводной статье Менара Боден изображен мыслителем, убежденным в том, что он пребывает в полном согласии с христианством.

Но больше всего внимание исследователей скептицизма XVI в. привлекает Монтень — самый замечательный и яркий представитель этого течения, сыгравший исключительно важную роль в развитии философской мысли во Франции. Если верно, как писал Ланге, что почти все без исключения выдающиеся люди Франции XVII в. находились под его влиянием, то тем более верно, что он оказал огромное воздействие на передовую французскую мысль XVIII столетия.

Какую же оценку его философии дают П. Виллей и Ф. Стровский, пользующиеся наибольшим авторитетом среди буржуазных исследователей скептицизма XVI в. во Франции? По словам первого, скептицизм Монтеня представляет собой «христианский антирационализм — фидеизм». Второй утверждает, что «скептицизм — форма, которую принимает у Монтеня религиозное чувство». Аналогичным образом высказывается по этому вопросу крупный авторитет в данной области Ж. Платтар.

А. Бюссон, в книге которого содержатся обширные данные об антирелигиозной направленности философии автора «Опытов», тем не менее утверждает, что «скептицизм Монтеня... является превосходной подготовкой к религии», что этот скептик ставит веру выше разума и

приписывает церкви монополию на истину. Одним словом, Монтень «был тем, кого называют фидеистом».

В сущности позиция этих ученых близка к высказанному А. Газье в Большой Французской Энциклопедии мнению, что скептицизм Монтеня является тем же, чем он был позднее в произведениях Паскаля и Боссюэ, — «оружием, которое используется, чтобы служить религии» (158, стр. 190). Эту точку зрения отстаивали в своих работах Г. Компере (1910) и Л. Коклен (1910), В. Жиро (1912), а позднее А. Ламанде (1927), Г. Трюк (1945), П. Баррьер (1948), Г. Фридрих (1947) и др. Для этой интерпретации монтеневского скепсиса характерно подчеркивание того, что он вовсе не был идейным предшественником энциклопедистов.

Из более поздних работ, отстаивающих взгляд о фидеистической сущности скептицизма «Опытов», укажем работы Шевалье, Кальве, Моро. По словам Шевалье, скепсис Монтеня «устремлен к вере и завершается верой». Более того, заключая раздел, посвященный рассмотрению взглядов Монтеня, Шевалье подчеркивает их тождество в главном и существенном со взглядами... святой Терезы. Шевалье обнаруживает «вполне естественное единодушие между проницательным скептицизмом французского дворянина и пламенным мистицизмом этой дочери Испании» (131, стр. 639).

Кальве ставит Монтеня рядом со святым Франсуа де Салем: по его мнению, это «две ведущие фигуры религиозного мира XVI в.». Скептицизм Монтеня, по выражению Кальве, — сочетание гуманистической, рационалистической концепции жизни в мире посюстороннем и концепции христианской веры в потусторонний мир, в бессмертие души.

Моро признает рационализм автора «Опытов» и явно антирелигиозные, антихристианские черты его мировоззрения. Тем не менее Моро настаивает на том, что этот скептик — религиозный мыслитель, христианин, что термин *фидеизм*, хотя и не употребляется в «Опытах», является наиболее точным выражением сущности монтеневского скептицизма.

Таким образом, влиятельная и многочисленная группа буржуазных ученых (нетомистов по существу)

поддерживает томистскую концепцию по данному вопросу. Другая большая группа западных исследователей, не разделяющих этой концепции и считающих, что скептицизм Возрождения вообще и Монтеня в частности пролагал путь рационализму и не укреплял, а подрывал религиозное мировоззрение средневековья, находит, что этот скептицизм представляет собой течение идеалистическое.

Идеализм Монтеня эти авторы чаще всего выводят из его рационализма и индивидуализма. Так поступает, например, проф. Мерлан, находящий у Монтеня «героический идеализм». Его примеру следуют Р. Думик, Э. Фор, Т. Сюран, П. Боннефон и др.

Хиршбергер в своей «Истории философии» (1955) пишет, что скептицизм Возрождения пронизан идеалистическим волюнтаризмом, в нем «мятеж воли должен возместить то, что недоступно мышлению». В этом сущность скептицизма Монтеня. В книге бергсонианца А. Тибоде (1963) этот скептицизм интерпретируется как идеализм интуитивистского и иррационалистского толка, из которого позднее развилось учение Бергсона.

Э. Фор утверждает, что скептицизм Монтеня нападает лишь на догматизм, а не на мистицизм. Он даже предполагает какую-то мистику без теологии. Индивидуализм Монтеня Фор рассматривает как субъективный идеализм ницшеанского толка, «освобождающий» человека от религиозных и социальных обязанностей и внушающий ему, что «он господствует над классами, школами, партиями, системами. Он сам творит свою свободу».

В такой трактовке скептицизм Монтеня оказывается очень близким к экзистенциализму — мысль, получившая еще более определенное выражение у Хиршбергера. Последний утверждает, что в глазах автора «Опытов» мир, окружающий нас, чужд человеку и враждебен ему; среди господствующих в этом мире загадочных и страшных сил самая могущественная — смерть. Научившись умирать, человек освобождается от всякого рабства. Этот скептицизм, говорит Хиршбергер, «сильно напоминает новейшую экзистенциальную философию, для которой существование также покоится не на знании, а

на овладении своими собственными возможностями, в особенности последней из этих возможностей — смертью» (171, стр. 62).

Скептицизм Монтеня часто отождествляется с современным скептицизмом — агностицизмом позитивистов. Так ставился вопрос в старых работах по истории философии Фалькенберга, Ланге, Виндельбанда, Фишера, Рихтера. В наши дни этот взгляд отчетливо выразил А. Крессон. В своем обширном труде «Течения французской философской мысли» (1927) и в работе, посвященной специально Монтеню (1952), он не изображает этого гуманиста апологетом религии. Монтень, по определению Крессона, крайний агностик, родоначальник прагматизма, считающий, что мы должны удовлетвориться идеями полезными, ибо «истина скрыта от нас и навсегда останется скрытой» (139, стр. 33).

Став ходячей, эта точка зрения получила свое отражение во французской энциклопедии (1955), в немецких философских справочниках Апеля и Лудца (1952) и Шмидта (1955) и в американском философском словаре под редакцией Ранса (1955).

Наряду с изображением скептицизма Возрождения как течения фидеистического и идеалистического для современных буржуазных исследователей характерно стремление подчеркнуть его консерватизм, его реакционную позицию по отношению к социальным и политическим проблемам. Еще в начале текущего столетия этот взгляд решительно отстаивали Г. Компере, Л. Коклен, Р. Думик, Р. Рихтер, которые, как и цитированный выше томист Коплстон, считают социальный, политический и религиозный консерватизм характерной особенностью античного скепсиса, а консерватизм скептиков XVI в. — следствием их перехода на позиции древнегреческих пирроников: «Монтень консерватор не менее, чем Пиррон...» (194, стр. 91).

П. Виллей, двухтомный труд которого посвящен эволюции взглядов Монтеня, считает политический консерватизм единственной областью, в которой его позиция никогда не изменялась. Л. Брюнsvик подчеркивает у Монтеня «политический консерватизм, неотделимый от консерватизма религиозного», — взгляд, разделяемый

подавляющим большинством современных буржуазных ученых.

Необходимо отметить, что наряду с исследователями, приписывающими Монтеню реакционную гносеологическую и политическую позицию, есть авторы, считающие, что его скептицизм не отрицает науку, а расчищает ей путь; что он нападает не только на религию, но и на идеализм, противопоставляя им материалистические идеи Эпикура.

Прежде всего необходимо назвать основателя Общества друзей Монтеня А. Армэнго, в течение ряда лет горячо отстаивавшего эти взгляды в борьбе с многочисленными авторами, изображающими перигорского философа реакционером. Точку зрения Армэнго опровергали и продолжают опровергать до сих пор. Этот ученый доказывал, что скептицизм автора «Опытов» носит рационалистический, эпикурейский, антирелигиозный характер; что Монтень отстаивал свободу мысли и положительные науки, а в общественных вопросах занимал не консервативную, а прогрессивную, передовую позицию. К этому взгляду примыкают П. Судэй, М. Вейлер и др.

Из столь различных оценок сущности скептицизма Возрождения вытекают различные и подчас противоположные выводы о его роли в истории философии, в борьбе между наукой и религией, между материализмом и идеализмом, а также о его роли в общественно-политической борьбе во Франции.

Есть, конечно, немало исследователей, занимающих позиции, промежуточные между охарактеризованными выше точками зрения.

Так, Анри Бюссон, показывая, какое влияние оказал во Франции итальянский гуманизм вообще и падуанская школа в особенности, утверждает, что установление несовместимости требований разума с требованиями веры повлекло за собой не религиозные сомнения, а «недоверие христиан к разуму», «возвращение к голый вере». Это недоверие к разуму сначала ограничивалось лишь отрицанием его способности решать религиозные вопросы, в то время как в вопросах философских и научных доверие к разуму еще не было утрачено.

Но недоверие к разуму продолжало развиваться и распространилось также на все науки и философию.

Результатом противопоставления разума вере было, по утверждению Бюссона, не расшатывание основ фидеизма под ударами рационалистической философской мысли, а, наоборот, «презрение к философии, распространение фидеизма, опасная волна «ученого незнания», «христианского скептицизма», провозглашаемого условием веры» (125, стр. 605).

«Критический рационалист» Л. Брюнsvик, придерживающийся идеалистической концепции, согласно которой религия — высшая ступень развития науки, признает антихристианскую направленность скептицизма Монтеня, а также его эпикуреизм. Он пишет, что религиозный авторитет исчезает в сознании Монтеня, уступая место авторитету разума. Но в дальнейшем изложении Брюнсвика оказывается, что Монтень чрезвычайно принизил разум; что, отвергнув эпикурейский детерминизм, он встал на точку зрения антропоцентризма и субъективного идеализма.

Видный представитель эклектического культурно-исторического метода в истории литературы Г. Лансон признает, что книга Монтеня проникнута эпикуреизмом и направлена против христианства; что она стала настольной книгой вольнодумцев, лучшим инструментом из когда-либо создававшихся нашей литературой для воспитания свободомыслия (см. 176, стр. 259); что ни в духовной жизни ее автора, ни в его поступках религия никакой роли не играла. Но, несмотря на это, Лансон утверждает, что в скептицизме «Опытов» содержится некая «умеренная религия». Более того, Лансон пишет о Монтене: «Вот, я полагаю, добрый католик, которого церковь может рекомендовать своей пастве в качестве образца послушания».

О. Бейи, убедительно показав, что пирронизм Монтеня ниспровергает самые устои религии, тем не менее утверждает, что его скептические рассуждения «дают одинаково острое оружие и тем, кто видит в Монтене коленопреклоненного верующего, и тем, кто в нем видит дьявольски неверующего... он был и тем и другим... поочередно и даже одновременно...» (115, стр. 216).

Э. Ауэрбах признает, что скептицизм Монтеня, отвергающий веру в потусторонний мир, чужд средневековью, чужд христианству. И все же, по мнению Ауэрбаха, «монтеневский тезис о единстве тела и духа коренится в христианско-креационистской антропологии» (114, стр. 291), в концепции блаженного Августина. Американские ученые Уил и Эрил Дюран в своем труде «Век разума» (1961) пишут, что Монтень во Франции (подобно Бэкону в Англии) положил начало веку разума, что он покинул христианство и явился подлинным предшественником Вольтера и Дидро. Вместе с тем эти авторы утверждают, что Монтень остался католиком не только из предосторожности, но прежде всего на основании требований своей философии: «Он полагал, что мудрая философия должна быть в мире с религией» (147, стр. 410).

* *
*

Таким образом, в современной буржуазной литературе о скептицизме Возрождения большое распространение получили взгляды, согласно которым:

Франция в этот период была до такой степени охвачена религиозным энтузиазмом, что получить распространение и снискать популярность могли лишь теории, разделяющие этот энтузиазм; поэтому все мало-мальски известные скептики этого периода — апологеты христианства, а его противники не только не популярны, но вообще малоизвестные одиночки;

скептицизм Возрождения защищает религию, выступая против науки, защищает веру, выступая против разума; если же в нем и содержится рационализм, то он не противостоит религии, а обосновывает ее;

поскольку этот скептицизм что-либо утверждает, это — положения религии и идеализма; поскольку же он отрицает, он совпадает с античным скепсисом: как и последний, он отрицает не только ценность, но и саму возможность достоверного знания, т. е. это — агностицизм;

впрочем, и в позитивном содержании скептицизма Возрождения есть совпадение с античным скепсисом: и

тот и другой утверждают политический и социальный консерватизм.

Вместе с тем на Западе не менее широко распространены взгляды, согласно которым скептицизм Возрождения — течение в основе своей идеалистическое.

Марксистская критика этих положений требует прежде всего исторического подхода к фактам философии, которых они касаются. Поэтому критический анализ возникающих здесь проблем мы начнем с рассмотрения исторического отношения, существующего между античным скепсисом и скептицизмом Возрождения.

АНТИЧНЫЙ СКЕПСИС И СКЕПТИЦИЗМ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. ФИЛОСОФЫ, КОТОРЫЕ ХОРОНЯТ АНТИЧНУЮ ФИЛОСОФИЮ

Действительная наука могла бы снять скептицизм, отречься от самого отрицания; для нее скептицизм — момент, но древняя наука не имела этой силы...

А. И. Герцен

Хотя диалектика содержит в качестве своего существенного момента отрицание, она отнюдь не сводится к нему, ибо рассматривает последнее как момент связи с удержанием положительного содержания отрицаемого. Там же, где в силу тех или иных условий человеческой мыслью овладевает одностороннее, голое отрицание, чуждое положительному содержанию отрицаемого, рождается скептицизм, холодное пламя которого обращает в пепел все, что в него попадает.

К такому теоретическому результату должны были привести и привели исторические условия идейного кризиса, порожденного разложением рабовладельческих общественных отношений.

Это, с одной стороны, эпоха упадка рабовладельческого общества, когда явственно обнаруживается, что образ жизни и образ мыслей этого общества изжили себя, хотя вовсе не ясно еще, что должно прийти им на смену. Поэтому несостоятельность жизненных форм и идей, свойственных данной формации, выступает как несостоятельность социальных, этических, религиозных,

эстетических норм и идеалов всех времен и народов: «...разлагающий яд... разъедал Элладу,— писал об этом времени Герцен, — ни в науку, ни в государство, ни в людей не было веры; об Олимпе и говорить нечего...» (21, стр. 189).

С другой стороны, важную роль играет то обстоятельство, что развитие философии в рабовладельческом обществе происходило в условиях, когда делались лишь первые шаги в конкретном познании природы и социальных явлений. Этой скудостью фактического материала, которым располагали античные мыслители, определялся умозрительный характер их теоретических построений. Поразительные по своей разносторонности и далеко идущим выводам достижения философской мысли эпохи расцвета рабовладельческого общества в известной мере потому и стали возможны, что тогда еще не было и не могло быть тех конкретных знаний, которые бы связывали, ограничивали полет теоретической мысли. Высшие достижения античной философии — это смелые гениальные догадки, ни одна из которых при тогдашнем уровне знаний не могла быть убедительно обоснована данными опытной науки, поскольку достигнутый на этом этапе истории уровень производственной, практической деятельности не обеспечивал условий для экспериментального исследования природы.

Между тем лишь на основе данных, добытых таким исследованием, может быть найдено разрешение противоречий, выявившихся в античной философии, противоречий, острое формулирование которых представляет собой одно из крупнейших теоретических завоеваний античной мысли. Вне развитой практики, вне фактических данных, доставляемых ею, преодоление этих противоречий было невозможно. Тот же скудный фактический материал, которым располагали древние, даже в период эллинизма отнюдь не давал возможности сколько-нибудь удовлетворительно решить эту задачу.

Поэтому данный период развития философии должен был завершиться осознанием равной необоснованности противоположных определений, выводом о неразрешимости всех противоречий и универсальным сомнением, т. е. скептицизмом.

Усилия античных скептиков были направлены на систематическое доказательство того, что противоположные утверждения о самых разнообразных явлениях действительности одинаково убедительны и состоятельны. «Основное же начало скепсиса,— говорит Секст Эмпирик,— лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему» (46, стр. 20). Среди многочисленных доводов, приводившихся в обоснование этого принципа, немаловажное место занимало выявление противоречий между различными философскими учениями античности, а также внутренних противоречий, присущих каждому из них. «...Скептики,— писал Маркс,— являются учеными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно — и в собирании различных, ранее высказанных утверждений. Они бросили выравнивающий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность» (1, стр. 209). Показывая противоречивость мышления, античный скептицизм делал отсюда вывод о несоизмеримости познавательных задач, которые ставит себе человек, со слабыми силами его разума.

На деле эта критика обнаруживала бессилие не познавательных способностей человека, а догматического образа мышления.

В критике догматизма, одностороннего, рассудочного мышления, которое, по выражению Гегеля, «нечто определенное утверждает в качестве абсолютного», и заключается одна из заслуг античного скептицизма в истории философии вообще, в истории диалектики в особенности. Гегель справедливо говорит об известных *тропах** скептиков, что они «превосходное оружие против рассудочной философии». Конспектируя высказывания Гегеля, в которых выражена эта мысль, Ленин отмечает важную роль скептицизма в истории диалектики (см. 11, стр. 106, 205, 207).

* *Тропы* у греческих скептиков — это аргументы в пользу равносильности всех противоположных утверждений, это, как выражается Секст, «способы, путем которых достигается воздержание от суждения» (46, стр. 26).

Древние скептики подвергли уничтожающей критике абсолютизирование нравственных и правовых норм и идеалов. В различные времена, в различных странах господствовали совершенно различные моральные и правовые нормы, заявлял Карнеад, отрицая, что источник этих норм — боги или природа, поскольку мораль и право устанавливаются людьми и зависят от их интересов. Опровержению взгляда о существовании абсолютной морали и абсолютного права посвящен в изложении Диогена Лаэртция пятый, а в изложении Секста — десятый троп.

Прогрессивная роль античного скепсиса проявляется также в той обширной и в значительной части весьма глубокой аргументации, которую он выдвинул против религии. Интересна попытка греческих скептиков подойти к религии исторически, исследуя вопрос о ее происхождении. Р. Рихтер отмечает, что, обсуждая вопрос, возникли ли понятия о богах только из почитания полезных вещей, например хлеба, вина, огня, воды, грома и молнии, солнечного и лунного затмений, или из сновидений, или из наблюдения над правильным движением планет, или из велений могущественных героев, которые, желая, чтобы их почитали и оказывали больше почестей, выдумали, что они обладают божественной силой, или, может быть, из других причин, скептики находили, что вопрос этот не может быть однозначно решен. Но сама постановка этих вопросов, несомненно, имела большое прогрессивное значение и позднее была не раз использована в борьбе против религии.

Общепринятость религиозных представлений, утверждали скептики, отнюдь не доказывает их истинности, ибо масса людей легко может впасть в заблуждение в силу своего невежества или других причин. К тому же, говорил Карнеад, «согласия всех» по этому вопросу вовсе нет. Находя, что многим веру в богов внушает страх перед стихийными явлениями природы, Карнеад убедительно показывает несостоятельность веры, покоящейся на столь шатком основании, а также связанного с ней представления о влиянии светил на судьбы людей. Лишь человек, опирающийся на научные знания

и расчеты, способен предсказать то или иное явление природы (например, движения светил), хотя и он может впасть в ошибку. Астрологические же предсказания, «вещие» сны и т. п. совершенно беспочвенны.

Немалую роль в дальнейшем развитии атеизма сыграла также мысль скептиков о том, что утверждения различных религий о боге взаимно, и притом убедительно, опровергают друг друга, откуда следует, что существование бога не очевидно, оно нуждается в доказательстве (Секст). Скептики обстоятельно показывают невозможность такого доказательства. Они, например, говорят, что положение о совершенстве бога приписывает божеству человеческие свойства, поскольку иного понятия о совершенстве у нас быть не может. Богу приписывают разум, а следовательно, и жизнь (ведь нет мышления без жизни). Бог, таким образом, превращается в человека, и если ему приписана жизнь, то необходимо приписать ему и смерть. Но, лишенный совершенства и бессмертия, он перестает быть богом. Далее, бог не бестелесен, так как бестелесное не может обладать душой, разумом; он также не может быть телом (ведь тело преходяще). Все это решительно опровергает существование бога.

К такому же заключению, как показал Карнеад, ведет с необходимостью любая попытка отождествления бога с миром, как это имело место у стоиков. В этом случае бог оказывается телом, всякое же тело делимо и, так как части его могут быть отделены друг от друга, смертно. Смертность, таким образом, присуща даже неодушевленным телам. Тем более не могут избежать смерти тела одушевленные. А утратив бессмертие, бог утрачивает и свою божественность.

Скептики опровергали также телеологическое обоснование религии. Столь же мало оснований приписывать вмешательству богов регулярное повторение движений светил по определенным путям, иронизировал Карнеад, как и регулярное повторение приступов малярии. Здесь нет никакой целесообразности и нет никаких причин считать, что господствующий в природе порядок — творение бога. Не бог сотворил материю, она существует, вероятно, сама по себе, своей силой.

О том, что в мире вовсе нет той целесообразности, из которой выводится существование богов, свидетельствует, по словам Карнеада, ложность религиозного тезиса, гласящего, что в мире, целесообразно устроенном богом, порок наказывается, а добродетель награждается: горькая правда жизни ничего общего с этим тезисом не имеет.

Не менее убедительно опровергает телеологические доводы религии Секст Эмпирик. Если бог заботится о мире, то либо обо всем мире, либо о какой-то его части. Что он обо всем мире не заботится, ясно из того, что на свете существует зло, которое не могло бы существовать, если бы бог обо всем мире позаботился. Если же допустить, что бог заботится лишь о части мира, то это возможно лишь при одном из следующих условий: либо если он и хочет и может позаботиться обо всем мире; либо если он хочет, но не может заботиться обо всем; либо если он может, но не хочет это сделать; либо, наконец, если он не хочет и не может сделать это. Первого условия нет, ведь зло на свете существует. Если налицо второе условие — бог не всемогущ; если третье — он завистлив; если четвертое — бог и слаб, и завистлив. Так как эти следствия противоречат понятию бога, то ясно, что бог не заботится о мире. «Если же он не имеет забот ни о чем, и у него нет никакого дела и действия, то никто не сможет сказать, откуда он воспринимает существование бога... И вследствие этого, значит, невосприимлемо, есть ли бог» (46, стр. 138).

Подчеркивая свое воздержание от суждения *есть ли боги или их нет*, скептики заявляли, что следуют всем предписаниям общепринятой религии не потому, что верят в нее, а потому, что не видят причин противиться образу жизни, навязываемому окружающим обществом. Пиррон даже выполнял обязанности верховного жреца, хотя, разумеется, считал недопустимым утверждать что-нибудь определенное о существовании богов.

Такая нейтральная и в сущности беспринципная, приспособленческая позиция античных скептиков по отношению к религии, конечно, показывает, что и в этой

области их учение содержало в себе реакционный элемент.

Все представители этого направления были убеждены, что независимо от нас и вне нас существуют вещи, существует объективная действительность, которая действует на человека, вызывает в нем различные впечатления. Античные скептики не только не объявляли *Я* единственной достоверностью, но, напротив, им принадлежит весьма яркое и убедительное разоблачение антропоцентризма различных общепринятых представлений. Эта критика антропоцентризма также является заслугой античного скепсиса, она сыграла важную роль в дальнейшем поступательном развитии философии.

Но абстрактная рассудочность, неспособность понять действительность как единство противоположностей превращает в глазах греческих скептиков всякую противоречивость в синоним ложности (как у элеатов). Поэтому обнаружение внутренней противоречивости ощущения и мышления (каждого внутри себя и по отношению друг к другу) означает для скептиков ложность обоих.

Подлинная природа *Я* и объективного мира, по догматическому убеждению скептиков, не может быть противоречива. Если же все, что сообщают нам о мире и о нас самих ощущения и мышление, оказывается противоречивым, то скептики отсюда заключают, что и мысль, и чувства сообщают нам не о подлинной природе вещей, а лишь об их явлениях. Достоверность последних, правда, бесспорна, но объективная истина, истинное знание о внутренней природе вещей, о том, каковы они сами по себе, недоступна людям.

Античные скептики избегали категорического утверждения о непознаваемости вещей, объявляя себя «ищущими». Но чтобы на деле осуществить принцип «воздержания от суждения», следует не только избегать согласия с тем или иным философским положением, но и полностью отказаться от речи, мышления, самого малого движения или поступка. На этой позиции практически нельзя продержаться и часа.

Сама жизнь властно принуждает относиться к ней деятельно, а следовательно, определенно, что привело

скептиков к признанию неопровержимости явлений. Здесь налицо явный отход от позиции, равно отрицающей достоверность чувственного и логического познания, к взгляду, отдающему безусловное предпочтение ощущениям.

Разумеется, этот взгляд остается лишь декларацией, так как сами скептики его обосновывают путем весьма обширных и сложных логических рассуждений. Опровержение достоверности мышления оказывается осуществимым лишь при помощи того самого мышления, которое ниспровергается.

Тщетность скептических попыток доказать ненадежность мышления как орудия познания, опираясь на «неопровержимость» ощущения, обнаруживается вполне явственно в рассуждении Секста Эмпирика о «знаке указывающем» и «знаке напоминающем», о том, будто в первом случае суждение совершается без мышления, а во втором — при помощи разума. На деле умозаключение, а следовательно, мышление имеет место в обоих случаях.

Критерия, позволяющего установить истину, говорили скептики, нет, но существует критерий, позволяющий решить, что в жизни следует делать, а чего не следует. Как разъясняет Секст, скепсис призывает следовать природе, следовать тому, к чему влекут наши ощущения и чувства (есть, когда мы чувствуем голод, пить, когда мы испытываем жажду); следовать законам и общепринятым в стране обычаям, признавая добром и злом то, что принято считать таковым, и, наконец, подобно другим членам общества, заниматься какой-нибудь деятельностью (эта деятельность включает искусство и науку) (см. 46, стр. 23—24).

Покидая почву «чистого» скепсиса, в равной мере отрицающего достоверность ощущения и мышления, скептики приходят к признанию примата чувственного знания над логическим и этим путем вплотную подходят к эмпиризму и опытной науке. Опытной наукой — медициной — занимаются последние представители античного скептицизма — Менодот, Феод, Секст и Сатурнин. Они стараются афишировать свою верность ортодоксальной скептической доктрине, но на деле разра-

батывают условия, соблюдение которых необходимо, чтобы эксперимент позволил сделать верное заключение, условия, включающие мысленную обработку и оценку данных опыта («три степени вероятия» в средней и новой Академии, «напоминающий знак» у Секста, «три вида опыта» у Менодота).

Признав необходимость деятельности, скептики вынуждены были прийти к познанию, к признанию науки, сама возможность которой ими отрицалась. Брошар с полным основанием говорит, что «рядом с наукой, которую они отрицают, существует также наука или искусство, в которые скептики верят» (119, стр. 374).

В целом, конечно, скепсис древних — философия заката античности, философия отчаяния. Герцен метко заметил, что скептическая «атараксия» есть «то отчаянное равнодушие беспомощности, с которым вы смотрите на тело усопшего друга... что хочешь делай — не поможешь; скрепя сердце, вы идете к своим делам» (21, стр. 197). Но подобно тому как отрицание множественности вещей и движения элеатами не позволяет видеть в их учении одну лишь антидиалектическую рассудочность, нападки древних скептиков на наши познавательные способности не дают права видеть у них лишь агностицизм, враждебность науке, сводить их позицию к социально-политическому и религиозному консерватизму.

Нельзя, например, согласиться с Б. Расселом, утверждающим, что в античном мире «скептицизм был утешением лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как и заслуженные ученые» (81, стр. 253). Такая оценка игнорирует и выявление древними скептиками диалектических противоречий бытия и сознания, и их борьбу против абсолютизирования ограниченных знаний и односторонних определений, и выяснение ими преходящего, относительного характера общественных порядков и моральных норм, и их борьбу против антропоцентризма и в особенности против религии, и, наконец, имеющийся у них зародыш экспериментального метода научного исследования.

Все это нисколько не колеблет того факта, что в античном скептицизме преобладают моменты реакцион-

ные: провозглашение непознаваемости субъекта и объекта; субъективизм и беспринципная, приспособленческая социально-политическая позиция; догматическое убеждение, что ни объективный мир, ни субъект не могут быть по природе своей противоречивы; односторонняя абстрактная рассудочность, отрывающая сущность от явления, абсолютную истину от относительной. Но марксистское требование конкретности при рассмотрении исследуемых объектов должно и здесь предостеречь нас от упрощенной трактовки сложного историко-философского явления.

Даже Герцен, по словам которого этот скептицизм был более верен себе, чем все другие системы греческой философии, признает присущую ему внутреннюю противоречивость. Этой противоречивостью объясняется тот факт, что скепсис древних явился почвой, питающим источником весьма различных учений, авторы которых в большей или меньшей мере воспользовались работами греческих скептиков. При этом применение оружия сомнения всякий раз давало совершенно иной результат, так как всегда дело зависело от того, во имя чего и против кого это оружие применялось.

Общеизвестно, что Юм и Кант непосредственно примыкают к пирроникам; утверждавшим, по сообщению Диогена Лаэртца, «что вещи в себе вовсе не таковы, какими они нам кажутся, и что все, что можно о них сказать,— это то, что они нам такими кажутся» (103, стр. 230), что «никто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким ли или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется» (46, стр. 23).

Характерным для агностицизма Юма и Канта является то, что он направлен против науки и расчищает дорогу фидеизму. Если у Юма реакционная направленность его учения вуалируется антирелигиозными высказываниями, то у Канта она вполне обнажена. «Я не могу... даже *допустить* существования бога, свободы, бессмертия... если предварительно я не отниму у теоретического разума его притязаний на трансцендентные знания... Поэтому я должен был ограничить область *знания*, чтобы дать место *вере*...» (29, стр. 18).

Но совершенно иное применение и развитие получили идеи античных скептиков, иную роль сыграли они в ту чрезвычайно важную в истории человечества эпоху, которая охватывает вторую половину XV и весь XVI век.

2. БУРНАЯ ЭПОХА

*Сколько скептических мыслей, сколько
критики навевали развалины храмин, счи-
тавшихся вечными!*

А. И. Герцен

Время, о котором пойдет здесь речь, представляет собой переломный момент в истории Западной Европы, эпоху глубоких изменений в ее экономической, социальной и политической жизни. На основе внедрения новой техники в энергетику (наливное мельничное колесо), металлургию (доменный процесс), в текстильное производство (самопрялка и педальный ткацкий станок) и широкого применения компаса в мореплавании и пороха в военном деле впервые из недр ремесла вырастает мануфактура, явившаяся исходным пунктом капиталистической промышленности, и получает значительное развитие торговля. Все это приводит к преодолению экономической и политической раздробленности, разрушается та замкнутость экономической и духовной жизни, которая так характерна для феодальной деревни, для феодальных городов и провинций. Все классы общества приходят в движение, вступают в ожесточенные схватки между собой и претерпевают существенные изменения. Возникают крупные абсолютистские государства, в рамках которых формируются современные европейские нации.

Рушатся основы царивших веками феодальных отношений, и складывается в крови и пламени ожесточенных классовых боев буржуазное общество.

«Величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством» (Энгельс) в материальной жизни европейских народов вызвал глубокий перелом в их духовной жизни. Именно в эту

эпоху зарождается опытная наука о природе — современное естествознание, возникавшее как результат назревших нужд производства и получившее исключительную широкую базу для своего развития в невиданных раньше масштабах роста мореплавания, промышленности и торговли. Развитие науки о природе становится для буржуазии настоятельной необходимостью.

Но вся умственная жизнь западноевропейских народов была зажата в тиски католицизма, на страже которого, ревностно защищая старый строй жизни, стояла самая могущественная сила средневековья — церковь. Борьба против материального оплота средневековья сливалась, таким образом, и переплеталась с борьбой против его духовного оплота.

Можно выделить несколько больших групп важнейших вопросов, в разрешении которых в эту эпоху произошел коренной переворот.

1. Представление о сотворении мира, владевшее умами людей средневековья, в глазах которых мир был полон чудес и сверхъестественных явлений, должно было рухнуть, уступив место убеждению, что природа существует вечно, что она никем не создана и никем не может быть уничтожена; что все в природе происходит естественно, что в ней царит объективная необходимость и законы природы никем не могут быть нарушены; что нет ничего сверхъестественного, никаких чудес, никакого колдовства, никакого влияния звезд на человеческую судьбу; что прорицания — пустое шарлатанство.

2. Средневековье призывало презирать земную жизнь, обещая праведным вечное блаженство, а грешникам — вечные муки в загробной жизни, ставя нравственность в прямую зависимость от веры. На смену этим средневековым взглядам должно было прийти представление, что существует лишь этот земной мир, в котором мы живем, и никакого загробного мира нет; что душа умирает вместе с телом, от которого она целиком зависит; что не только существование, но и состояние человеческого духа зависит от состояния тела. Это представление призывает искать счастье не в призрачных небесах, а на реальной твердой земле.

Хорошие поступки, совершаемые лишь из страха перед небесной карой или из желания заслужить награду небесную, с этой точки зрения вовсе не свидетельствуют о добродетели, как не свидетельствует о ней вообще вера, вполне совместимая с самыми отвратительными пороками и преступлениями.

3. В «Правилах, необходимых для согласия с церковью», написанных Игнатием Лойолой в XVI в., говорится: *«...мы должны верить, что то, что мы видим белым, есть черное, если таким его называет иерархическая церковь»* (цит. по 90, стр. 139). Нужно все предписанное ею исполнять беспрекословно и быстро, *«убеждая себя, что все это справедливо, отрекаясь со слепым послушанием от всякого собственного мнения и противоположного суждения»* (цит. по 90, стр. 146) (курсив мой. — В. Б.)

Эти правила, по сей день действующие в учебных заведениях, руководимых иезуитами, дают представление о том, как осуществлялся принцип «верую, ибо нелепо» в средние века, как подавлялась тогда мысль. Хотя Фома говорил об изучении природы, ни сам он, ни его средневековые последователи этим не занимались, предпочитая использовать сведения о природе, содержащиеся в работах Аристотеля. Исследование этих работ, так же как и изучение писания, состояло не в определении того, насколько они соответствуют действительности, а в выяснении того, как следует их понимать.

В борьбе с этими взглядами сформировалось воззрение, потребовавшее полного освобождения мысли от оков веры: все вопросы должны быть представлены на суд разума и все, в пользу чего нет разумных доводов, должно быть отвергнуто, какими бы авторитетами оно ни поддерживалось. Задача науки, утверждали сторонники этого воззрения в соответствии с требованиями, выдвигаемыми буржуазией, — опытное исследование природы.

4. Проповедь ничтожества человеческой личности, призыв к самоотречению и покорности перед лицом бога и всемогущих его светских и духовных представителей на земле сыграли немалую роль в духовном порабоще-

нии масс, задавленных феодальным гнетом. Презрение к народным массам пронизывает собой все феодально-теологическое мировоззрение. Его носители — теологи и схоласты — кабинетные ученые, которые не только избегают изучения природы, но и высокомерно чураются «грязной черни». Печать антинародности лежит на господствующей в средние века идеологии.

Разоблачая лживость и апологетическую сущность христианской мифологии, новое мировоззрение отвергло божественное освящение сословных различий, провозглашая естественное равенство людей, которых возвышает не происхождение, а личные заслуги. В противоположность учению о ничтожестве человека это воззрение ставит в центре внимания его интересы и переживания. Этот своеобразный индивидуализм состоит в требовании освободить человека от всех опутавших его запретов и ограничений; в отказе от самоотречения ради «высших» небесных и земных сил; в требовании заменить ненужную людям теологию, «божественную науку», необходимой им «человеческой наукой», наукой обо всем, что касается человека и его реальной жизни.

Таков беглый перечень радикальных изменений, которые внесла рассматриваемая эпоха в сознание европейских народов. Следует подчеркнуть, что этот перечень дает лишь самое общее, схематическое освещение этих изменений, отмечая лишь начальный и конечный пункты процесса, который в действительности протекал весьма сложно, бурно и противоречиво.

Такая глубокая, коренная ломка и в общественных отношениях, и в духовной области не могла, разумеется, протекать гладко, прямолинейно. Путь, которым народы Европы поднимались на новую ступень своего развития, был тернист и извилист. Движение то ускорялось, то замедлялось, иногда под давлением еще могучих сил старого отступая назад, чтобы затем с удвоенной силой устремиться вперед.

Дело в том, что не только разные слои буржуазии в различной степени были заинтересованы в ниспровержении феодальных учреждений и идей, но и весь этот класс в целом, принимая вместе с феодалами участие в эксплуатации народа, был враждебен «черни» и

боялся ее. Буржуазия поддерживала борьбу против материальных и духовных устоев средневековья лишь до тех пор и постольку, пока и поскольку интересы вовлеченных в эту борьбу масс не выходили за рамки требований, которые выдвигала буржуазия в соответствии со своими классовыми интересами. А когда идущие гораздо дальше интересы и требования поднявшихся на борьбу против феодализма народных масс начинали влиять на это движение, тогда не только связанная с двором и знатью верхушка буржуазии, но и менее влиятельные ее слои отшатывались от народа, переходя в лагерь реакции.

Так, в Германии буржуазия в страхе перед высоко поднявшейся волной крестьянской революции пошла на соглашение с феодальной знатью и «с помощью библии были санкционированы и княжеская власть божьей милостью, и безропотное повиновение, и даже крепостное право» (6, стр. 368).

Не удивительно, что и в идейном отношении последствия Реформации, явившиеся результатом торгов и переторжек, были более чем скромны. Место католической догматики заняла протестантская, не менее фанатичная и нетерпимая, не менее враждебная науке и свободной мысли. Протестанты соревновались с католиками в яростном преследовании науки и ученых. Вот почему в ряде случаев идеи и лозунги Реформации с пользой для себя применила феодальная реакция (например, во Франции).

Так сложно и противоречиво протекала эта борьба в материальной и духовной области. Прежде чем победить, новые отношения и идеи неоднократно выступают в чуждом им старом обличье, являя собой причудливое переплетение самых разнородных и взаимоисключающих элементов, где новое пролагает себе дорогу лишь через ряд частичных побед и поражений.

Те же мыслители, которые провозглашали *вечность* природы, одухотворяли и обожествляли эту природу в духе Платона (Николай Кузанский, Пико делла Мирандола, Помпонацци, Вивес, Мюнцер). Заявляя, что все в природе происходит естественно, в силу объективной необходимости, и отрицая чудеса с научной точки зре-

ния, с точки зрения разума, многие падуанцы и многочисленные их последователи оставляли место чудесам в области веры. Крупнейшие представители Возрождения, такие, как Пико, Парацельс, Кардано, противопоставляя суевериям средневековья требование научного исследования природы и занимаясь этим исследованием, сами оказались в плену суеверий и массу сил отдали алхимии, астрологии.

Флорентийская школа, сыграв значительную роль в подрыве средневековых представлений, вместе с тем пропагандировала религиозно-мистические и идеалистические взгляды. У ее представителей (Плетон, Фичино, Пико) борьба со схоластикой сочеталась с борьбой против материалистических идей аристотелизма.

Падуанская школа, в противоположность флорентийской носившая явно материалистический характер, в своей аверроистской ветви сочетала отрицание личного бессмертия души с признанием бессмертия безличного, общечеловеческого духа. Полностью отрицавшие бессмертие души александристы тем не менее признавали, что, будучи недоказуемым для разума и науки, бессмертие души приемлемо для веры.

Борьба против схоластики, сводившей всю деятельность ученых к толкованию текстов, и провозглашение главной задачей науки исследование природы на деле совмещались у многих деятелей Возрождения середины XVI в. с преимущественным вниманием к филологии и изучению литературных памятников античности, впервые ставших доступными в эту эпоху для ученых Европы. В результате те, кто обрушивался на схоластику за ее раболепие перед текстами и авторитетами, сами оказывались в плену у античных текстов и авторитетов.

В борьбе против средневекового унижения человеческой личности Возрождение приходит к такому ее возвеличению, что у Пико, например, бог говорит человеку: «Я тебя поставил посреди мира... Я тебя создал ни небесным существом, ни земным, ни смертным, ни бессмертным только затем, чтобы ты по своей воле и к своей чести сделался своим собственным скульптором и творцом». Этот антропоцентризм вводил в новое миро-

воззрение ту самую телеологию, которую гуманисты пытались ниспровергнуть.

Таковы кричащие противоречия, пронизывающие собой всю идейную борьбу этой эпохи. Их могло разрешить лишь торжество науки и материализма. Но чтобы восторжествовала наука и основанное на ней мировоззрение, путь им должна была расчистить разрушительная работа *отрицания*.

Средневековый образ мышления, отличавшийся крайней косностью, возводил в абсолют все привычные учреждения, обычаи, нравы, идеалы. Крушение этих взглядов было подобно горному обвалу и легко порождало представление о том, что нет ничего истинного. Чтобы ниспровергнуть мнения, признававшиеся безусловно истинными, нужно было объявить *все* признаваемые людьми мнения безусловно ложными. Лишь такое всеобщее скептическое отрицание могло вымести из средневекового сознания мусор, накопившийся в нем за века мракобесия и фанатизма.

Ряд исторических условий способствовал тому, что оружием борьбы со средневековой идеологией и могучим средством, расчищающим путь науке, материализму, атеизму, явился скептицизм позднего Возрождения.

Великие географические открытия, в особенности открытие Америки, показали европейцам совершенно отличные от них народы, формы жизни, во многом превосходящие привычные для них жизненные формы, нравы, искусство и т. д. Выраставшее на этой почве скептическое отношение к тупому, узколобому, ограниченному догматизму средневековых социальных, этических и эстетических представлений находило в фактах из жизни только что открытых стран убедительное опровержение абсолютного характера всех этих представлений.

Взгляды на мироздание, господствовавшие веками, освященные религией и представлявшиеся незыблемыми, были низвергнуты Коперником. А затем Галилей и Бруно нанесли им удары огромной силы, что привело к отказу от абсолютизирования космологических представлений и скептическому провозглашению их относительности.

Когда взору людей средневековья открылась во всем своем блеске античная культура, целый мир, полный своеобразной и богатой политической, теоретической, эстетической жизни, столь чуждой средневековому сознанию, то было потрясено все мировоззрение феодального общества, весь круг его понятий и представлений. Первой реакцией были восторг перед древностью, преклонение перед ней и попытки эклектически соединить старые авторитеты с новыми, античными. Но следующим этапом развития европейской мысли должно было явиться решительное отрицание абсолютного характера всех воззрений, как древних, так и современных, скептическое требование вскрыть относительность любых учреждений, обычаев, учений, идеалов.

Протестантизм, едва возникнув, проявил не меньший фанатизм, нетерпимость и тупой догматизм, чем «святая апостольская церковь». Протестантизм вслед за католицизмом доказал, что за велеречием святош стоят весьма реальные материальные, корыстные интересы. И тот и другой давали неограниченный материал для разоблачения святости, вечности, непререкаемости провозглашаемых ими учений, для убедительного доказательства относительности и этических и всех иных религиозных представлений, для скептицизма.

* *
*

Первые выражения этого скептицизма встречаются уже в начале эпохи Возрождения. В работе «De conjecturis» («О предположениях») Николай Кузанский доказывает, что внутренняя природа вещей непостижима для нас, ибо все наши знания покоятся в конечном счете на догадках и предположениях. Основная мысль главного труда Николая Кузанского «De docta ignorantia» («Об ученом незнании») состоит в том, что «истину невозможно постигнуть таковой, какова она есть доподлинно... сущность вещей, которая есть истина бытия, недостижима в своей чистоте. Все философы искали эту истину, но никто ее не нашел...» (38, стр. 11). Поэтому человек «тем станет учение, чем лучше будет знать, что он ничего не знает» (38, стр. 8). Но скептические идеи

Кузанского вовсе не тождественны агностицизму. «Разум,— говорит он,— так же близок к истине, как многоугольник к кругу», и, «чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу» (38, стр. 10). Николай Кузанский не только высоко ценит науку, но и сам вносит в нее значительный вклад. При этом он, не ограничиваясь изучением греческих, арабских, еврейских философских трудов, много работает в области математики, физики, астрономии. В познании Кузанский придает огромное значение опыту, экспериментальному исследованию природы и предвосхищает некоторые идеи Николая Коперника и Джордано Бруно.

«Похвальное слово глупости» Эразма Роттердамского — типичное выражение скептицизма Возрождения с его резкой критикой средневекового мировоззрения, его антирелигиозной и антисхоластической направленностью, с его жизнерадостной материалистической тенденцией. Высмеивая философов за то, что они «ни в чем не сомневаются», и говоря, что «нет в их науке ничего достоверного», он ясно показывает, что объектом его нападок является не наука вообще, а носители средневековой науки — теологи и схоласты, находящие удовольствие в том, чтобы жестоко подавлять всякий проблеск свободной мысли.

Не ограничиваясь этим, скептицизм Эразма обрушивается на все христианское вероучение в целом: «Христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и совершенно несовместима с мудростью. Ежели хотите доказательств, то вспомните прежде всего, что ребята, женщины, старики и юродивые особенно любят церковные обряды... Во-вторых, спрошу вас: кто такие были основатели христианства? Люди простые по уму своему, жестокие враги всякой учености. Засим, среди сумасшедших всякого рода наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие. Они расточают свое имение, не обращают внимания на обиды, позволяют себя обманывать, не знают различия между друзьями и врагами, чураются всяких наслаждений, предаются постам, бдениям, трудам, презирают жизнь и стремятся единственно к смерти, ко-

ротко говоря, во всем действуют наперекор здравому смыслу... Что такое все это, как не помешательство? Удивляться ли после этого, что апостолов принимали порой за пьяных и что Павел показался безумным судье Фесту» (50, стр. 199—200).

Вскоре и в Италии вышло в свет произведение, провозглашающее скептицизм. Это «*Examen vanitatis doctrinae gentium*» («Исследование суетности принятых народами воззрений») — книга, написанная Франческо Пико делла Мирандола. В этой книге излагается и одобряется скептическое учение Секста Эмпирика. Но гораздо большую известность приобрел в XVI в. другой выразитель скептической мысли Возрождения — Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма, сделавший ряд заимствований из книги Пико. Агриппа смело выступил против церкви, монахов, попов, дворянской знати. Его страстная борьба против мракобесия и фанатизма, против теологии и охоты за ведьмами всюду навлекала на него преследования, спасаясь от которых он исколесил пол-Европы. Об одном из эпизодов своей борьбы против средневекового фанатизма Агриппа сам рассказывает: он вступился за женщину, которую инквизитор обвинил в колдовстве, и за это был сам обвинен в покровительстве еретикам.

Агриппа Неттесгеймский — автор многих произведений, но наибольшую известность приобрела книга, в которой он выступает как скептик, — «*De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*» («О недостоверности и тщете всех наук и искусств»). В этой книге подвергаются острой скептической критике все господствующие научные представления, вся средневековая ученость.

На деле скептицизм Агриппы разит лишь схоластическую лженауку и мистику «окультиных наук», которым сам он отдал дань в молодости. Отвергая веру в сверхъестественное, он пролагает дорогу естествознанию, «естественной магии», которая, разъясняет он, есть «не что иное, как только высшее могущество естественных знаний».

Всего два года спустя после первого издания знаменитого скептического трактата Агриппы вышло второе

его издание — в Париже. В следующем году трактат переиздается в Антверпене, затем следует множество переизданий на латинском и на живых европейских языках. Огромная популярность этого произведения не на шутку встревожила мракобесов, поспешивших включить его в «Index librorum prohibitorum»*.



Скептическая мысль Николая Кузанского, Эразма Роттердамского, Агриппы была направлена не против разума и его способности успешно познавать мир, а против веры и слепого подчинения авторитетам. Этот своеобразный скептицизм проникнут рационализмом. Он борется за свободу мысли, он провозглашает право разума подвергнуть сомнению все догмы средневековья. Оружие сомнения здесь служит освобождению науки и философии от гнета теологии и схоластики. Обличая пустоту схоластических умствований над *текстами*, это оружие прокладывает путь непредубежденному научному исследованию *действительности*.

* Список книг, которые под угрозой отлучения от церкви запрещается читать католикам. «Индекс» периодически издается инквизицией с 1559 г. до наших дней и включает в себя представляющие, по мнению Ватикана, угрозу католицизму произведения художественной и научной литературы, в том числе и всю марксистскую литературу.

АНТИРЕЛИГИОЗНО-СКЕПТИЧЕСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВО ФРАНЦИИ В XVI ВЕКЕ

1. ВОЙНА ОБНАЖАЕТ КОРЫСТНЫЕ ИНТЕРЕСЫ, СТОЯЩИЕ ЗА «СВЯЩЕННЫМИ» ПРИНЦИПАМИ

Нужно ли наперед придерживаться одной из религий? Но какой? Ведь каждая обвиняет другую — в обмане.. Что же мы должны теперь делать? Или должны верить всем, что было бы смешно, или — ни одной, что, конечно, вернее...

Трактат «О трех обманщиках»

Создание и широкое распространение произведений, провозглашающих скептицизм, — характерная особенность умственной жизни данной эпохи в Германии, Италии, Швейцарии, Нидерландах, Англии и других европейских странах. Но наиболее полное и яркое выражение скептицизм Возрождения получил во Франции, что объясняется состоянием этой страны во второй половине XVI столетия.

Рассматриваемый период — это время возникновения буржуазных отношений в стране, в которой тем не менее до конца века продолжает еще господствовать феодализм. Правда, к началу XVI в. произошло объединение различных провинций в одно государство, образовались известные экономические связи между этими провинциями, что способствовало формированию общего для страны языка. Но объединение страны под властью короля, достигнутое к началу столетия, далеко еще не было прочным и всесторонним.

Провинции имели независимые от Парижа судебные учреждения — парламенты, свои особые законы, привилегии и вольности (лишь на этих условиях в свое время они вошли во французское государство). В Бретани, Дофине, Лангедоке, Нормандии и некоторых других провинциях избирались провинциальные штаты, без согласия которых король не мог взимать налоги или их увеличивать. Кроме трех-четырех «королевских дорог», дороги находились в очень плохом состоянии. Зимой прекращалось сообщение между городами, отстоящими друг от друга на несколько миль. Случалось, какая-нибудь провинция переживает экономический подъем, а в соседней с ней провинции — голод. Сохранялось еще значительное различие между провинциальными диалектами. На жителей другой провинции нередко смотрели как на иностранцев.

Известную независимость завоевали себе в борьбе с феодальной знатью городá. Из вражды между феодалами и городами извлекали пользу короли, раздавая городам привилегии, продавая представителям буржуазии должности членов судебных палат и парламентов. Это привлекало буржуазию на сторону короля, ослабляло феодальную аристократию и... пополняло королевскую казну. Но короли стремились подчинить себе города. Уже в XV в. они не раз вмешивались во внутренние дела городов, а в 1536 г. был издан королевский эдикт, предоставлявший королевским чиновникам контроль над финансами городов. Это вызвало недовольство и упорное сопротивление со стороны городов.

Основную массу населения составляло крестьянство. Кроме денежной ренты (ценза) за пользование землей сеньора крестьянин платил прямые (талья) и косвенные государственные налоги. Последние были очень разорительны, так как откупщики, сборщики налогов и судебские чиновники подвергали крестьян беззастенчивому грабежу. К этим формам эксплуатации крестьян присоединялось ростовщичество.

Следствием такой жестокой эксплуатации было разорение значительных масс крестьян, причем большинство разорившихся не могло найти работу, так как возникавшее капиталистическое производство развивалось еще

медленно. Как и в Англии, экспроприированные крестьяне подвергаются здесь жестоким преследованиям со стороны правительства, издающего специальные законы против «бродяг и нищих». Доведенные до отчаяния крестьяне поднимаются на борьбу против существующего общественного строя.

Но и противостоящий крестьянству господствующий класс дворян отнюдь не был доволен сложившимся положением дел в стране. Верхушка дворянства — могущественные представители высшей феодальной знати — была недовольна тем, что утвердившаяся в первой половине XVI в. абсолютная монархия, опираясь на огромную наемную армию и многочисленное чиновничество, все больше лишала владетельных феодалов их «вольностей», значительно ограничивая их власть и доходы.

Что касается среднего и мелкого дворянства, то начавшееся разложение феодальных отношений значительно ухудшило его положение, приводя многих его представителей к разорению. Резко сокращались доходы, получаемые дворянами в своих поместьях от крестьян, нарастала волна антифеодальных выступлений крестьянства, с которыми эти феодалы сами справиться были не в силах. Мелкие и средние дворяне добиваются от двора поддержки в борьбе с бунтующими крестьянами и денежной помощи в виде жалованья и различных пенсий. За это они поддерживают королевскую власть, но, когда их притязания удовлетворяются недостаточно, переходят на сторону знати.

Складываются буржуазные отношения в городах. Значительно возрастает богатство французского купечества. Франция занимает первое место в торговле с Левантом, значительно расширяет торговлю с европейскими странами и даже ведет торговлю с недавно открытой Америкой. В производстве тканей (шерстяных, шелковых, льняных), кружев, ковров, в металлообработке, в стекольном производстве и других возникают мануфактуры. Рабочие мануфактур подвергаются возрастающей эксплуатации. В то же время мануфактурное производство наносит тяжелые удары ремеслу, резко ухудшая материальное положение ремесленников.

На другом полюсе происходит рост богатства и влияния буржуазии. Многие ее представители «одворяниваются», приобретая дворянские поместья и замки, покупая должности в парламентах и образуя «дворянство мантии». Буржуазия поддерживает проводимую королями централизацию страны и их протекционистскую политику. Буржуазию устраивает то, что должности в парламентах продаются, в результате чего парламенты становились цитаделями буржуазии.

Однако и среди буржуазии были значительные группы недовольных существующим положением. «Одворяниваясь», связывая свою судьбу с феодальными порядками, многие представители буржуазии были возмущены тем, что абсолютизм все больше ограничивал самостоятельность городов, их «вольности». Вместо того чтобы поддерживать королевскую власть в ее политике централизации и преодоления феодального партикуляризма, эти группы буржуазии выступали против такой политики, требуя сохранения и расширения привилегий и «особых прав» городов. Они были недовольны тем, что в первой половине XVI столетия короли (Людовик XII, Франциск I, Генрих II) управляли страной, не созывая Генеральных штатов, и в особенности тем, что они взимали с них значительные суммы в виде государственных налогов.

Два исторических обстоятельства, сыгравших чрезвычайно важную роль в развитии французского общества в XVI в., довели все эти противоречия до такой остроты, что в стране разразилась кровопролитная гражданская война. Французская буржуазия стремилась захватить новые позиции для своей торговой экспансии на Средиземном море, а разоряющееся мелкое и среднее дворянство мечтало обогатиться за счет военной добычи в стране, о богатствах которой ходили легенды. Чтобы удовлетворить эти притязания, французское абсолютистское государство предприняло завоевательную войну (вернее, ряд войн) против Италии. Эта война, длившаяся с перерывами с 1494 по 1559 г., поглотила массу человеческих жертв, на ее ведение были затрачены огромные средства, в результате чего экономика страны была серьезно подорвана.

Не менее тяжелым ударом для экономики страны явился резкий рост цен. К середине XVI в. во Франции цены возросли в 2—3 раза. Особенно чувствительным для населения был рост цен на предметы первой необходимости — как продукты питания, так и ремесленные и мануфактурные изделия. Для крестьян это означало невозможность расплатиться с налогами, для рабочих — резкое падение реальной заработной платы. Огромный спад покупательной способности населения вызвал сокращение производства, что еще более ухудшило положение трудового люда в городах. И крестьяне, и народные массы городов, добиваясь отмены налогов, поднимают восстания, которые в конце 40-х и в конце 50-х годов XVI в. приняли огромные размеры.

Революция цен, от которой выиграла лишь буржуазия, ударила не только по народным массам. Пострадало, хотя, конечно, и в меньшей мере, мелкое и среднее дворянство, получавшее доход в виде фиксированной ренты. Наступила тяжелая хозяйственная разруха, резко обострившая борьбу между классами и отдельными прослойками классов. Абсолютистскому государству, возникшему сравнительно недавно и ослабленному военным поражением, было не под силу справиться со сложным экономическим и политическим положением, в котором оказалась страна к середине XVI в. Слабостью центральной власти не замедлила воспользоваться верхушка дворянства, всегда сопротивлявшаяся централизации страны и укреплению королевской власти и считавшая, что наступил благоприятный момент для нанесения удара по абсолютизму, для восстановления своих феодальных вольностей и своей ущемленной абсолютизмом власти. Средние и мелкие дворяне, которые во время итальянских войн получали от короля жалование, а также военную добычу, были недовольны наступлением мира. Они громко выражали негодование по поводу того, что государство не оказывает им достаточной помощи в момент, когда революция цен угрожает им разорением. Они усиливают эксплуатацию крестьян и готовы сражаться под любым знаменем — за короля или против него, лишь бы только пополнить свою опустевшую казну, хотя бы посредством грабежей, для

которых гражданская война создает вполне законный повод и оправдание.

Все дворянские группировки вели, таким образом, борьбу за власть и за перераспределение выжимаемого из народа прибавочного продукта.

Французская буржуазия в этот момент также еще весьма раздроблена. Та ее часть, которая особенно тесно связала себя с феодальным порядком, резко выступает против налоговой политики двора, требует восстановления муниципальных вольностей и привилегий городов и ограничения королевской власти.

Но даже передовая часть буржуазии не покушалась на всю систему существовавших общественных отношений, а лишь стремилась укрепить абсолютизм, обеспечивающий благоприятные условия для формирования в недрах феодального общества капиталистического уклада.

В противоположность этому французское крестьянство выступало против всего строя феодальных отношений: против гнета сеньоров, против вымогательства королевских откупщиков и сборщиков налогов, против грабежа, которому подвергал крестьян ростовщический капитал. Точно так же против всего эксплуататорского строя феодализма в целом выступал трудовой люд городов.

Таковы материальные интересы, во имя которых велась в это время борьба между различными общественными силами Франции. Но тщетно стали бы мы искать упоминания об этих интересах в лозунгах, провозглашаемых участниками кровавых событий, разыгравшихся на авансцене истории Франции во второй половине XVI в.

Выступления французских кальвинистов (большинство их первоначально рекрутировалось из среды ремесленников, рабочих, буржуазии) против господствующего католицизма некоторое время носили на себе черты демократической антифеодальной борьбы под религиозными лозунгами. Но очень скоро положение изменилось коренным образом. Во главе обеих партий стали самые могущественные представители родовой знати. Одни из них приняли протестантизм, надеясь обогатиться за

счет церковного имущества и под предлогом борьбы с католицизмом нанести удар королевской власти и вернуть страну к феодальной раздробленности. Другие нашли этот момент подходящим, чтобы достичь той же цели — ослабления королевской власти, отстаивая католицизм, обвиняя двор в потворстве еретикам и сваливая на него вину за все бедствия, переживаемые страной.

К феодальным кликам, возглавившим оба враждующих лагеря, примкнули те группы буржуазии, которые были недовольны фискальной политикой абсолютизма и ущемлением прав городов. Кроме того, к обоим лагерям примкнуло множество средних и мелких дворян, рассчитывавших пополнить свою казну за счет побежденных — будь то дворяне или буржуазия, еретики или римская церковь. Обе партии не гнушались самым низким вероломством, шли на массовые убийства и грабежи, совершали чудовищные зверства. Достаточно напомнить, что только в Варфоломеевскую ночь (24 августа 1572 г.) в стране было зверски убито около 100 тыс. человек (в том числе в Париже более 10 тыс.). Как гугеноты, так и католики, захватывая города «противника», грабили и жгли все на своем пути, не разбирая правого и виноватого, насиловали женщин, вырезали целые семьи, надругались над безоружным мирным населением. А имевшиеся в обоих лагерях иступленные фанатики освящали все это авторитетом святого писания и религиозных догматов.

Еще «отец теории классовой борьбы», по выражению Маркса, Тьерри в своем капитальном исследовании истории французской буржуазии указывал на то, что обе враждовавшие партии выражали стремление реакционной знати помешать объединению страны.

Историки-марксисты, авторы «Всемирной истории», пишут об этих противостоявших друг другу партиях: «Расходясь в церковных вопросах, эти два лагеря аристократической оппозиции, частично поддержанной дворянством, мало чем отличались друг от друга в решении основных политических вопросов» (51, стр. 223), оба они добивались ослабления центральной королевской власти, возврата страны к феодальной раздробленности.

Реакционной позиции обеих партий противостояла борьба передовой буржуазии за религиозную терпимость и прекращение кровавых междоусобиц, за преодоление феодального сепаратизма и объединение страны — короче, за создание условий для поступательного развития французского общества. Такова была линия партии «политиков». «Несмотря на довольно существенные расхождения между дворянскими и буржуазными элементами этой партии, — говорят советские историки, — все «политики» в целом ставили интересы Французского государства выше интересов религии (отсюда и название этой партии); они отстаивали против обоих аристократических лагерей политические достижения Франции, связанные с развитием абсолютной монархии: политическое единство страны, централизацию власти и вольности галликанской церкви... обеспечивавшие Франции значительную независимость от папского престола» (51, стр. 224).

Жертвой всех столкновений между крупными группировками имущих классов и внутри этих группировок был народ. От бесчинств армий враждующих партий больше всего страдали крестьяне и городские плебеи. Экономическая разруха, вызванная гражданской войной, сделала положение этих классов чрезвычайно тяжелым. Многие крестьяне, которым нечем было расплачиваться с сеньором и сборщиком налогов, покинули свои земли. Голодная смерть угрожала рабочим и ремесленникам в городах.

Восстания крестьян, одинаково враждебных и гугенотам, и лигистам, охватывают одну провинцию за другой в течение 80-х годов, а в начале 90-х годов сразу, как пожар, охватывают почти весь юго-запад страны. «На грызунов!» («Aux stoquants!») — гремит боевой призыв восставших, называющих так всех эксплуататоров, живущих за счет крестьянина. Нападая на дворянские замки, они выступают против всего строя феодального угнетения, приводя в трепет имущие классы.

Против этого строя по мере развития гражданской войны все более решительно выступают и городские низы — рабочие и ремесленники. Их борьба достигает кульминации в середине 80-х годов. В целом ряде горо-

дов восставший народ изгоняет представителей «законной власти» короля. В Орлеане, Лионе, Руане, Пуатье и других городах победой народа воспользовалась буржуазия, захватившая власть, но ей приходилось считаться до известной степени с требованиями плебейства. В столице Франции 12 мая 1583 г. («День баррикад») произошло восстание, не только изгнавшее короля Генриха III из Парижа, но и оттеснившее буржуазию от руководства Парижской лигой. Пришедший к власти «Комитет шестнадцати» опирался на ремесленников и рабочих Парижа. Он осуществил ряд демократических мероприятий в острой борьбе с буржуазией.

Как крестьяне, так и трудовые низы городов требовали прекращения гражданской войны. И это требование было выполнено. Решающую роль здесь сыграла не борьба передовой буржуазии за единство страны (хотя она и имела прогрессивное историческое значение), а страх всей буржуазии и всего дворянства перед высоко поднявшейся волной народного движения. Но объективно борьба за прекращение гражданской войны в этот период носит исторически прогрессивный характер и отвечает интересам широких масс французского народа.

Приход к власти Генриха Наваррского, побывавшего и в католичестве, и в кальвинистской общине и прославившегося словами «Париж стоит мессы!», глубоко симптоматичен. Все поведение участников гугенотских войн, весь ход и исход этих войн с исключительной ясностью обнажили кричащее противоречие между тем, что было начертано на религиозных знаменах сражающихся, и тем, во имя чего они на деле сражались.

В этих условиях, с одной стороны, поведение обеих религиозных партий на деле разоблачало обе религии, с другой — передовые мыслители, выразители идей буржуазии, видели в скептическом обличении религий важное средство борьбы за прекращение кровопролитных войн, за свободу совести, за объединение страны. Современники свидетельствуют, что ничто так не способствовало распространению скептицизма и атеизма во Франции XVI в., как жестокость и лицемерие религиозных войн.

В этом следует, на наш взгляд, видеть одну из важнейших причин того, что страной, где скептицизм в эпоху Возрождения получил самое законченное и всестороннее выражение, явилась Франция.

2. МОЖНО СЖИГАТЬ ЛЮДЕЙ, НЕВОЗМОЖНО СЖЕЧЬ ИХ ИДЕИ

Что такое скептик? Это — философ, который усомнился во всем, во что он верил, и который верит в то, к чему он пришел с помощью законного употребления своего разума и своих органов чувств.

Д. Дидро

Многие буржуазные авторы считают, что в рассматриваемую эпоху не могло быть публичных антирелигиозных выступлений, ибо в силу безраздельного господства религиозного фанатизма жестокая расправа ожидала каждого, кто попытался бы публично выступить с проповедью антирелигиозных идей. Поэтому об одиночках, отважившихся защищать эти идеи, в те времена почти никто не знал. С этими никому неизвестными одиночками, говорят сторонники такой интерпретации эпохи, нельзя отождествлять выдающихся представителей скептической мысли — Рабле, Монтеня, которые были отлично известны современникам и отнюдь не помышляли о каких бы то ни было нападках на религию вообще, на христианство в частности.

Соответствует ли это исторической истине?

Нельзя не согласиться с этими исследователями в том, что и всемогущая римско-католическая церковная организация, и светские власти, и новая реформированная церковь, и оплоты реакции — университеты обрушивались со страшной силой на всякого, кто дерзал открыто провозглашать антирелигиозные взгляды.

В 1538 г. парижский парламент постановил уничтожить все экземпляры только что вышедшей книги неизвестного автора «*Cymbalum mundi*» («Кимвал мира»), а издателя этой еретической книги Ж. Морена арестовать, сечь плетью на перекрестках, выставить с веревкой на шее у позорного столба и конфисковать все его

имущество. Морен погиб в тюрьме. Протестантские пасторы вслед за католическими предали анафеме эту книгу. Автором ее был, как выяснилось, Бонаventura Деперье, поэт и ученый, принадлежавший к группе видных гуманистов из Лиона (К. Моро, Э. Доле, Ф. Рабле), которая пользовалась покровительством королевы Маргариты. Но даже Маргарита отшатнулась от Деперье, и он был вынужден скрываться, впал в нищету и через несколько лет покончил с собой.

Что же представляла собой книга, за которую и автор, и издатель так жестоко поплатились? Это злая сатира на христианство как в его католической, так и протестантской форме. Сюжетная канва книги фантастична. Христос, который выводится под именем Меркурия, бросил людям самый обыкновенный камень, уверяя их, будто это камень магический, философский. Камень разбился на мельчайшие кусочки, смешавшиеся с песком на арене, где обычно спорили друг с другом люди, жаждущие овладеть философским камнем. Христос-Меркурий «посоветовал им старательнее его разыскивать, уверив их, что, если им удастся найти даже самую маленькую частицу этого камня, они будут творить чудеса... получать от богов все, что им угодно, лишь бы их желание не противоречило природе и совпадало с тем, что должно произойти, как, например, дождь после хорошей погоды, цветы и росу весной, пыль и жару летом, фрукты осенью, холод и слякоть зимой» (26, стр. 14—15).

Рисуя свалку, где каждый уверяет, что лишь ему удалось найти подлинный философский камень, а все, что нашли другие, — обычный песок, Деперье открыто отвергает веру в чудеса, в загробный мир и зло высмеивает и католиков, и протестантов, и всю теологию вообще. «Вы поверили Меркурию, этому великому изобретателю всех обманов и плутней?.. Неужели вам никогда не приходило в голову, что он всучил вам какой-нибудь самый обыкновенный камень?..» (26, стр. 23).

Скепсис Деперье направлен не только против христианства. Отрицая божественность Христа, изображаемого обманщиком, и высмеивая откровение, он вскрывает нелепость антропоморфных представлений о боге и тем самым наносит удар по всякой религии. Против любой

религии направлен и явный детерминизм Деперье. Поэтому нельзя не согласиться с И. Лупполом, утверждающим, что «вместе с Ф. Рабле и К. Моро Б. Деперье создал школу *насмешливого скептицизма*, столь разрушительного и грозного для церковно-религиозных устоев» (26, стр. XLIX).

Через два года после смерти Деперье, в 1546 г., по приговору богословского факультета Сорбонны в Париже на площади Мобер был сожжен вместе со своими произведениями друг Деперье, один из крупнейших французских гуманистов XVI в. — Э. Доле. Его книга «*Imitatione Ciresoniana*» представляет собой яркое выражение антихристианского и антирелигиозного скептицизма. Доле выступает сторонником материалистического детерминизма, согласно которому нет никакого разумного начала, направляющего все события к определенной цели. Ход событий подчиняется лишь объективной необходимости: «Не возникает ничего, что не должно было возникнуть, и ничего не произойдет, если в природе нет необходимых для этого действующих причин» (цит. по 125, стр. 115). Исходя из этого, Доле объявляет высшим благом познание причин. Отвергая веру в сверхъестественное, Доле опубликовал две книги в защиту несчастных людей, которых его современники сжигали живьем по обвинению в том, что они ведьмы и колдуны.

Вместе с прочими сверхъестественными явлениями Доле отвергает и бессмертие души. Единственное бессмертие, которого, по его мнению, может достичь человек, — это бессмертие литературной или военной славы. Но, неоднократно подчеркивает Доле, «мертвым нет никакой радости от их ученых книг и их отважных подвигов» (цит. по 125, стр. 118).

Этьен Доле идет и еще дальше: принципы христианства, говорит он, и вообще религии невозможно обосновать, опираясь на знания и разум. Поэтому религия может держаться, только пока ей верят слепо, пока нет разумного знания о сущности ее положений. Приобретение такого знания губительно для религии.

Наиболее смелые высказывания Доле излагает не от своего имени, а от имени вымышленных персонажей

своих диалогов, от имени Цицерона. Это, однако, не спасло его от преследований. Дважды он был схвачен инквизицией и был на волосок от гибели. До поры до времени защита высоких покровителей спасала ему жизнь. Но наступил момент, когда он оказался целиком во власти ненавидевшей его Сорбонны. Теперь ничто не могло спасти от костра ни его, ни его книгу: его в равной мере ненавидели и католики, и протестанты.

Такая же трагическая участь постигла в 1574 г. Ж. Валле, казненного за опубликование книги «Блаженство христиан, или Бич веры» (1573).

Хотя в смертном приговоре Валле говорилось, что всякий имеющий его книгу обязан сдать ее в течение 24 часов властям «под угрозой подвергнуться той же каре, что Валле», нашлись единомышленники казненного, которых эта угроза не остановила. Текст книги, сожженной вместе с автором, распространялся в XVI—XVIII вв. среди сторонников свободомыслия в списках. Несколько экземпляров этих рукописей, ходивших в течение столетий по рукам, сохранилось, а из напечатанных Валле книг до сих пор удалось найти всего лишь один экземпляр.

Взгляды, которых придерживаются люди, говорится в этой книге, бывают двоякого рода: те, которые опираются на обосновывающее их знание, и те, которые приняты на веру, внушены, навязаны человеку. Чем больше у человека знаний, тем меньше у него веры, и Валле делит людей на несколько категорий по степени возрастания знаний и убывания веры: католиков, гугенотов, анабаптистов, вольнодумцев, атеистов.

Папист вовсе не понимает того, во что верит. Но мучительная смерть на костре, угрожающая ему за инакомыслие, и вечные муки, которые ему сулят на том свете, внушают ему такой ужас, что он боится даже задуматься над тем, во что его принуждают верить.

Гугенот тоже приемлет религию «на веру и из страха». Его точка зрения немного выше точки зрения католика, поскольку ему дают какие-то доказательства, но и его воззрения ложны, ибо он лишен подлинного знания. Еще выше анабаптист, но его значительно превос-

ходит вольнодумец (либертен). «Либертен не верит и не отрицает, не доверяется целиком, но и не ставит все под сомнение, что делает его скептиком. Если он хорошо образован или если он часто размышляет, то может приплыть к более счастливой пристани» (108, стр. 26), но он, как и атеист, заблуждается: оба не знают бога.

Точка зрения самого Валле, для которой он не нашел названия, состоит в том, что приобретение истинных знаний, разоблачающих ложность всех существующих религий и освобождающих человека от веры во что бы то ни было, дает ему знание бога. Что овладение теми обширными познаниями, за которые ратовал Валле, приведет не к признанию бога, а к его отрицанию,—этого Валле не понимал хотя бы потому, что сам он такими знаниями не обладал. Ограниченность воззрения Валле тем более простительна, что ей были подвержены многие гуманисты, обладавшие несравненно большей, чем он, эрудицией. Как бы то ни было, автор книги «Бич веры», признав единственной религией религию, установленную разумом, поднимает знамя, под которое полтора года спустя стал Вольтер.

Скептицизм Валле направлен своим острием не только против фидеизма, но и против падуанской теории двух истин, теории компромисса между знанием и верой. Эти противоположности, по мнению Валле, несовместимы и непримиримы, «потому что существует одно воззрение, порожденное в нас знанием, и другое, которое вселили в нас, пользуясь нашим невежеством, посредством веры, боязни или внушенного нам страха перед богом; ведь вера есть недостаточность знания, ибо, где имеется знание, там вера умерла и не может существовать» (108, стр. 28).

Рационалистический, антифидеистический скептицизм Валле смело нападает на христианство во всех его разновидностях. «Христианин действительно может считать себя несчастнее всех людей на земле, потому что его спасение... основано на невежестве и заблуждении, каковыми являются его воззрение и его вера. И тем не менее христиане всегда говорят, что они познают и знают; но это знание животных или попугая, они лишь

произносят и передают другим слова, не понимая их...» (108, стр. 28).

Но основная идея книги — долой веру, да здравствует знание! — означает отрицание не только христианства, а всякой религии вообще, поскольку религия покинута в конечном счете на недоступном рациональному объяснению и пониманию сверхразумном откровении. Хотя Валле, будучи деистом, думал, что существует «знание бога», достигаемое разумом, на первое место он ставит не признание бога, а признание разума и знания, приобретаемого каждым из нас посредством самостоятельного применения нашей способности суждения, нашего разума. Признание бога с этой точки зрения есть нечто вторичное, говорит Валле.

Таким образом, сжигая Валле, католическая реакция расправилась с человеком, чья книга нанесла меткие удары по основным устоям христианства и религиозного мировоззрения вообще. Не менее жестоко расправлялись с борцами за свободу мысли и всеми инакомыслящими протестанты.

Жестокость и массовость расправ с теми, кто поднимал свой голос в защиту свободы мысли, против религиозного мракобесия, — общеизвестный факт. Дело, однако, в том, что в XVI в. последствия таких расправ отличаются от того действия, какое этот террор оказывал в средние века. Деперье, Доле и Валле прошли в своем духовном развитии стадию протестантизма. Но нетерпимость, готовность на любые насилия и зверства в отношении инакомыслящих, равно присущие протестантам и католикам, излечили этих мыслителей от иллюзий, взрастили в их умах рационалистический антирелигиозный скептицизм.

Особенно интересна в этом отношении фигура выходца из народа, крестьянского сына Себастьяна Кастеллиона. Протест против господствующей религии принял у него, как и у многих его современников, форму протестантизма. Массовые казни протестантов вынуждают его бежать в Женеву. Но стараниями Кальвина в этом городе сожжение людей за ересь и колдовство, заключение в тюрьму за неуважение к пастору становятся повседневным явлением. Кастеллион вскоре на себе

испытал злобную нетерпимость Кальвина. Он бежит в Базель, где еще сохранялась известная степень веротерпимости. Испытывая жестокую нужду, работая наборщиком, дровосеком, водоносом, Кастеллион, убежденный в том, что «борьба в духовной сфере может и должна производиться исключительно одними лишь духовными средствами», смело выступает против насилия над мыслями и чувствами людей, за свободу убеждений, за свободу мысли.

Эти идеи находят отклик у многих передовых современников Кастеллиона, и, когда он, наконец, получает в Базеле кафедру, у него уже немало ученых единомышленников во Франции, Швейцарии, Германии, Англии, с которыми он переписывается.

Весть о сожжении Сервета потрясла этих людей, и они отваживаются на решительное выступление. Совместно с Лелием Социном, Курионом и маркизом д'Ориа Кастеллион пишет книгу, страстно обличающую убийцу Сервета — Кальвина, резко осуждающую преследования и казни инакомыслящих. Книга вышла в 1554 г. на французском и латинском языках. Проставленные на ней имена типографов так же вымышлены, как и имя автора (Белли).

Обращаясь к разуму читателей и их совести, авторы трактата горячо выступают против «гонений... сожжений, казней... из-за различия в мнениях», против преследования тех, «кто стремится жить по правде и справедливости» (73, стр. 71—72).

Появление этой смелой книги, воспринятой передовыми умами века как манифест терпимости, вызвало взрыв возмущения и ярости в обоих религиозных лагерях. Ватикан поспешил включить ее в «Индекс», а соратник Кальвина — Беза издал в том же 1554 г. книгу, где обстоятельно доказывает необходимость беспощадного истребления людей, обнаруживающих малейшие признаки ереси. Даже католицизм есть меньшее зло, утверждает Беза, по сравнению «с той распущенностью, которая неизбежно может создаться при свободе мнений», и он требует казни авторов трактата о терпимости. А Кальвин в книге, оправдывающей казнь Сервета, заявил, что, если впадет в ересь целый город, необхо-

димо казнить все его население. В ответе на эту книгу Кастеллион указывал, что раз Сервет боролся за свое мнение не посредством насилия, а лишь с помощью аргументов, то и опровергать его следует лишь аргументами. «Если Кальвин его убил за то, что он говорил то, что думал, то он убил его за истину, как понимал ее, хотя бы и ошибочно, Сервет» (цит. по 73, стр. 73). Ведь Кальвин не доказал, что «истина требует убивать тех, кто неверно мыслит».

«Беллианисты» в Бернском кантоне и в самой Женеве делают попытки свергнуть кровавую диктатуру Кальвина. Но они терпят полное поражение: четырех из них Кальвин подвергает жесточайшим пыткам, а затем казни. Кальвин разоблачает Кастеллиона как автора «Трактата о еретиках». Против него собирается обширный обвинительный материал, готовится дело о его ереси, осуждение и казнь «еретика» предreshены. Этой расправе помешало неожиданное обстоятельство — 29 декабря 1563 г. Кастеллион внезапно скончался от сердечного приступа. Впрочем, восторжествовавшее в Базеле кальвинистское мракобесие не пощадило и его останков: его гроб был вырыт и над его прахом надругались.

Интересно отметить, что требование свободы мысли, борьбе за которую Кастеллион отдал свою жизнь, привело его, несмотря на его религиозность, к рационалистическому скептицизму.

Это особенно хорошо видно в обширном трактате Кастеллиона «О науке сомнения и веры, неведения и знания» (рукопись хранится в библиотеке одной из церквей Роттердама), где целая глава доказывает законность сомнения. Там говорится: «Нет недостатка в людях, пытающихся заставить нас принять их мнения, запрещающих нам смотреть на вещи нашими глазами, добивающихся всячески того, чтобы мы поверили им вопреки свидетельству разума... Теперь настала наша очередь напасть на них... Мы предоставляем им свободно пользоваться их разумом в борьбе с нами, пусть же выносят они терпеливо, когда и мы с своей стороны пользуемся нашим разумом» (цит. по 73, стр. 91—92). Лишь разум может сделать человека лучше, лишь разум

способен ему указать, в чем состоят его заблуждения и в чем заключается истина. А исходный пункт работы разума, пролагающий путь к истине, — сомнение, критика существующих мнений. Не тот достигает истины, кто слепо следует старым воззрениям, освященным традицией, а тот, кто не боится представить эти воззрения на суд своего разума, кто не боится их поставить под сомнение и подвергнуть критике. Таким образом, полагая, что он служит укреплению христианства, Кастеллион на деле своей борьбой за свободу убеждений, за свободу мысли подрывал господство религиозных взглядов и расчищал дорогу подлинно научному мировоззрению.

Итак, сам факт свирепых расправ с глашатаями новых идей отнюдь не доказывает, что такие идеи не могли иметь сколько-нибудь широкого распространения. Если, по справедливому замечанию Валле, страх перед такой расправой лишал многих способности мыслить, то у других казни за инакомыслие вызывали скептическую мысль: сомнительно, чтобы были истинными идеи, способные утверждаться только зверскими расправами. Идеи Кастеллиона и его единомышленников — это не только требование веротерпимости, но и требование представить все вопросы на суд разума, другими словами, подвергнуть сомнению и свободной, непредубежденной критике все средневековое мировоззрение, и прежде всего религию.

3. СКЕПТИЦИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ — ТАРАН, ШТУРМУЮЩИЙ ТВЕРДЫНИ МРАКОБЕСИЯ

Пойдите в Италию, столицу христианства, и попытайтесь там сосчитать свободомыслящих и, скажу больше того, атеистов. И после этого Вы посмеете еще говорить о согласном свидетельстве всего человечества, что бог есть и что ему следует поклоняться?

Трактат «О трех обманщиках»

В рассматриваемый период, по словам Бюссона, возникает острый конфликт между разумом и верой, но

конфликта между наукой и религией еще нет. Хотя известные тогда данные об ошибках в писании, о рациональном объяснении строения вселенной позволяли усомниться в некоторых положениях христианства, но в общем, утверждает Бюссон, наука в эту эпоху не есть ни антипод религии, ни оружие борьбы с ней. «XVI век в целом не знал, даже не подозревал этого нового аспекта антирелигиозной борьбы. Глупость кардиналов, осудивших Галилея, узость ума некоторых ученых толкователей Библии, упорное нежелание некоторых теологов признать открытия Торричелли создали проблему: наука — религия» (125, стр. 605).

Едва ли есть необходимость опровергать здесь утверждение, будто конфликт между наукой и религией впервые возник в XVII в., будто его породила не коренная противоположность между научным и религиозным мировоззрением, наложившая свою печать на всю историю умственной жизни человечества, а ошибки некоторых теологов. Об общеизвестных научных открытиях, ознаменовавших рассматриваемую эпоху и крайне обостривших это противоречие, мы уже говорили. Но научные знания тогда были уделом немногих. Большая часть общества коснела в невежестве. Не следует ли согласиться с Л. Февром, писавшим, что в то время выступление против христианства, а тем более против религии вообще — явление исключительное, неслыханное?

Если о взглядах отдельных мучеников борьбы за свободу мысли сохранилось сравнительно немного сведений, то о маршале Пьере Строцци имеются свидетельства более обстоятельные: воспоминания его современников — Венсана Карлуа, Франсуа де Сено и Анри Этьена. Согласно этим сообщениям, Строцци решительно отрицал сотворение мира, бессмертие души и все христианское вероучение. Когда он умирал смертельно раненный при осаде Тионвиля (1558), де Гиз предложил ему подумать о спасении души, обратившись к милосердию Христа. «О каком Иисусе, черт возьми, вы мне говорите? — воскликнул Строцци. — Я отрицаю бога...» При этом особенно интересно, что он неоднократно высказывал друзьям свои атеистические мысли.

Атеистом, не скрывавшим от друзей своих антирелигиозных убеждений, был секретарь Карла IX Синон Николя (ум. в 1604 г.). О его эпикурейских взглядах сообщает в своих воспоминаниях Этуаль.

В книге, опубликованной в 1532 г., Шарль де Буэль сообщает о значительном распространении среди ученых и придворных взгляда, согласно которому «с того момента, как начинают некстати требовать света и ясности доводов, торжество неверия становится неминуемым» (цит. по 125, стр. 156).

В своем письме Кальвину (1542) советник парижского парламента А. Фюме сообщает, что он беседовал с вольнодумцами, которых он именует «нехристями» и число которых, по его словам, очень велико. Эти люди отрицают божественность Христа, считая его менее образованным и мудрым, чем античные мыслители, и писания, отвергают веру в воздаяние и насмехаются «над всей нашей религией».

П. Вире, ездивший в течение двух лет по югу Франции, а затем проживший год в Лионе, пишет в своей книге «Простое истолкование символа апостолов» (1544), что в этой части страны он встретился со множеством «эпикурейцев и атеистов, число коих значительно более велико, чем думают многие» (125, стр. 518). Это, по его словам, видные ученые. Они считают христианство и все другие существующие религии вредным заблуждением, отрицают вмешательство провидения в дела людей, судят о душе как эпикурейцы. Некоторые из них тем не менее верят в бога и называют себя *деистами* — «совершенно новым словом».

Интересно, что, по мнению Вире, такое большое распространение деизма и атеизма явилось следствием борьбы между католицизмом и протестантизмом.

Аналогичные свидетельства мы находим в книге Гй де Брюэ «Три диалога против новых академиков» (1557), у Г. Дюпре и других авторов.

О распространенности скептических взглядов в последней трети XVI в. есть свидетельство Ж. Пелетье дю Ман, жившего в Бордо с 1572 по 1579 г. Ла Ну сообщает, что значительное число эпикурейцев имелось в то время и при дворе, и в армии, и среди горожан.

Даже в Тулузе, этом оплоте католического мракобесия, сторонников новых идей было немало. Там 25 лет читал лекции по философии Санхец. Там в 80-е годы выступал в качестве профессора Джордано Бруно. Зная, как смело выражал свои взгляды Бруно, следует признать, что «образованные люди», которые поддерживали его кандидатуру на должность профессора Тулузского университета, так или иначе сочувствовали его идеям.

Таким образом, можно считать установленным значительное распространение эпикуреизма, религиозного скептицизма, деизма и даже атеизма во Франции XVI в. Не случайно в середине этого столетия *впервые* стали употребляться слова: либертен, нехристь, деист, атеист. Сами современники отмечают, что именно в этот период появились такие термины — факт, решительно опровергающий утверждение Л. Февра, будто в языке эпохи не было слов для выражения идей антирелигиозного скептицизма.

Но издавались ли и получали ли распространение в эту эпоху книги, отстаивающие столь опасные идеи? На этот вопрос некоторые буржуазные исследователи дают отрицательный ответ, что позволяет им отрицать антирелигиозную и материалистическую направленность прогрессивной мысли XVI в.

Обратимся к фактам.

Перу французского гуманиста, ученого, лингвиста и историка А. Этьена (1528—1598) принадлежит «Введение к трактату о совпадении древних и современных чудес, или Подготовительный трактат к апологии Геродота». Несмотря на осторожность автора, собранный им обширный материал беспощадно обличает преступления и ложь религии и всех ее ревнителей — попов, монахов, пап. Этьен был обвинен в атеизме, и не без оснований. Тем не менее «безбожная книга» только за шесть лет, с 1566 по 1572 г., выдержала восемь изданий. В середине XVI в. вышли в свет «Диалоги» Ж. Тауро, призывающие отбросить взгляды, принятые на веру под давлением общепринятых обычаев и авторитетов, и не признавать ничего, что не согласно с разумом. Тауро находит, что бессмертие души противоречит разуму так

же, как мнение, что бог награждает молящихся и приносящих дары и карает богохульников. Все религии, заявляет Тауро, измышлены основателями государств, чтобы внушить народам страх и уважение к законам, но для «порядочных и мужественных умов» достаточно добродетели, а религия нужна лишь толпе, которую вера сдерживает в границах долга. Несмотря на лояльные заявления этого автора, буржуазные исследователи сходятся в том, что признают его позицию атеистической. Между тем книга Тауро имела такой успех, что за 15 лет переиздавалась по крайней мере 13 раз.

Еще примечательнее в этом отношении успех прославленной повести о Гаргантюа и Пантагрюэле.

Христианское требование самоотречения, отказа от всего мирского, умерщвления плоти вызывает бесчисленные злые насмешки Рабле. Аскетическому идеалу средневековья он противопоставляет эпикурейский идеал земных радостей, земного счастья и открыто издевается над откровением (см. 41, стр. 260). Великий сатирик видит в духовной жизни человека деятельность его тела (крови) и отрицает бессмертие души. Вере Рабле противопоставляет разум, схоластику и теологию, над которыми он смеется, — требование всестороннего исследования природы.

И вот эта несомненно антирелигиозная и эпикурейская книга имела в XVI в. такой успех, что за какие-нибудь 60—70 лет выдержала около сотни изданий.

Это лишь наиболее яркие примеры распространения литературы, провозглашающей эпикуреизм и борьбу с религией, к которым можно присоединить ряд других, менее ярких, но не менее симптоматичных.

В своей книге «О скрытых причинах вещей» (1548) Ж. Фернель объявляет себя последователем Александра Афродизийского (греческого философа II—III вв. н. э.), развивавшего в материалистическом направлении учение Аристотеля. Фернель считает, что «действующей причиной души является тело», и отрицает бессмертие души. Он говорит: «Всякая рождающаяся субстанция рождается из какого-то объекта, например вода из воздуха, животное из спермы; и ничего не возникает из ничего. Необходимо, таким образом, чтобы постоянно сохраня-

лось нечто, непрерывное существование чего было бы основой смены явлений. Следовательно, материя несотворима и неуничтожима... и, так же как у нее нет возникновения, у нее не будет и конца» (цит. по 125, стр. 228—229). Энгельс указывал, что в эпоху Возрождения «вопрос об отношении мышления к бытию вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?» Фернель самым недвусмысленным образом принимает вторую альтернативу, отвергая тем самым сотворение мира и провозглашая материализм.

Понтюс де Тиар был не только поэтом, но и видным представителем передовой философской мысли. В период с 1558 по 1587 г. он издал три диалога, где утверждал, что не только бессмертие души, «божественное провидение» и прочие «истины» христианства, но и само существование бога невозможно согласовать с требованиями разума.

Как философ де Тиар ниспровергает и идею бога, и идею творения. Материя им рассматривается как существующая вечно, вечно видоизменяясь. Он доказывает, что в природе царит объективная, неумолимая необходимость, и решительно отвергает астрологию. Решающее значение для того, как сложится жизнь человека, утверждает де Тиар, имеют не звезды, а объективные, материальные условия, в которых эта жизнь протекает.

Смелость мыслей, заключенных в этих диалогах, не помешала им, однако, пользоваться успехом в «век религиозного энтузиазма». В это же время появляется книга, открыто заявляющая, что если рассказы Магомета о его сношениях с богом — ложь, придуманная с целью освятить божественным авторитетом заповеди, выдвинутые этим основателем религии, то такой же ложью, предназначенной для той же цели, являются соответствующие утверждения Моисея и Христа.

Самое раннее издание трактата «О трех обманщиках» (Моисей, Христос, Магомет), которое мы знаем, датировано 1598 г. Но текст этого издания позволяет предположить, что это перепечатка с более ранних изданий. Сохранились свидетельства о том, что этот трактат ходил по рукам еще в середине XVI в. Бейль приводит

выдержку из работы Ф. де Ремона (ум. в 1602 г.), который сообщает про «гнусную книгу, сработанную в Германии, хотя и отпечатанную в другом месте», под названием «О трех обманщиках»: «Я вспоминаю, что в детстве видел экземпляр этой книги в руках Рамуса... она смущала его ум... Эта злобная книга передавалась из рук в руки среди наиболее ученых людей, желавших ее увидеть» (99, стр. 502—503).

Важное место в развитии передовой философской мысли французского Возрождения принадлежит Жану Бодену (1530—1596), который был не только видным политическим деятелем передовой буржуазии, но и одним из самых смелых борцов против средневекового мировоззрения.

Важнейшая идея книги Бодена «Театр природы» — требование поставить на место слепой веры и рабского подчинения авторитетам знание, «которое несовместимо ни с верой, ни с легковерием».

В своих известных произведениях «Метод легкого изучения истории» (1566) и «Шесть книг о государстве» (1578), имевших большой успех, Боден выдвинул «теорию климата», учение о том, что религиозные верования, идеи и нравы различных народов объективно детерминированы природой и климатом тех стран, в которых эти народы живут.

Однако крупнейшим вкладом Бодена в дело борьбы за свободу мысли, против догматизма, фидеизма и фанатической нетерпимости средневековья является его диалог «Colloquium heptaplomeres» («Беседа семерых»), одно из самых замечательных произведений антирелигиозной мысли Возрождения. В этом диалоге обстоятельно доказывается, что вера возможна, лишь пока нет знания. При этом «одно и то же не может быть истинным, согласно теологам, и ложным, согласно естествоиспытателям, хотя они часто придерживаются противоположных мнений». Из этих противоречащих друг другу утверждений истинны лишь те, которые могут быть доказаны «с помощью ясных доводов и аргументов». Не ссылки на авторитеты, а лишь суд разума способен решить, в чем состоит истина и что является заблуждением.

Боден не боится сделать вывод, который отсюда следует, что, покоясь лишь на вере, все религии лишены разумных оснований. «Если религия лишь мнение, то она всегда сомнительна, повиснув между истиной и заблуждением, и диспуты потрясают ее с каждым днем все больше. Если же она является наукой, необходимо, чтобы она зависела от доказательства, чтобы она была основана на достоверных принципах и поддерживалась безошибочными и необходимыми заключениями. А вещи такого рода не допускают возражений. Но мне кажется, нет такого человека, какой бы религии он ни держался, который привел бы в подтверждение ее достоверные доказательства, хотя достичь этого пытались многие, ибо для достижения этого необходимо, чтобы вера могла существовать там, где имеется доказательство. Между тем вера всецело ниспровергает любое доказательство» (цит. по 125, стр. 542—543).

Применив этот критерий к христианству, Боден находит, что лежащее в его основе откровение, как и писание, где это откровение «запечатлено», не выдерживает критики разума и должно быть отвергнуто вместе со всей громоздкой постройкой, возведенной на откровении как на фундаменте. Он пишет: «Существует ли ум достаточно жалкий, чтобы поверить, будто после шестисот тысяч веков, даже после бесконечного времени, бог, не имевший до того тела, затем вздумал спуститься с небес, чтобы забраться во чрево бабенки, пребывать там девять месяцев, облечься в плоть, кости и кровь, выйти из ее чрева, не нарушив невинности девы, и по истечении ряда лет подвергнуться позорной казни, а после того как его похоронили в земле, воскреснуть и вознестись на небеса?» (цит. по 125, стр. 552).

Таким образом, факт распространения во Франции XVI в. литературы антирелигиозного и материалистического направления оспаривать невозможно.

Как же могли издаваться и получать распространение эти еретические книги в эпоху фанатической нетерпимости, в эпоху аутодафе и Варфоломеевской ночи?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно внимательно присмотреться к способу действий борцов с мракобесием.

Джулио Ванини (1585—1619), мужественный материалист и атеист, в 1615 г. издал «Амфитеатр вечного провидения», где под видом спора с древними философами-атеистами разоблачается нелепость религий, что достигается подбором соответствующих возражений.

Но в 1617 г. Ванини решился на более смелый шаг: он опубликовал сочинение «Об удивительных тайнах природы — царицы и богини смертных». Здесь философ излагает свои атеистические и материалистические взгляды значительно откровеннее. Отказ от вуалирования этих смелых идей дорого обошелся итальянскому материалисту. Он был схвачен в цитадели фанатизма — Тулузе, повешен, тело его было сожжено, а прах развеян по ветру.

Гораздо осторожнее был Боден. Во всех своих устных и печатных выступлениях он подчеркивал свою преданность католицизму. Его подозревали в кальвинизме (и даже едва не убили во время Варфоломеевской ночи в Париже), однако он сумел отвести все наветы. В своем диалоге «Театр природы» Боден тоже весьма осторожен. Он использует тот же прием, какой применил Ванини в «Амфитеатре вечного провидения»: он выдвигает в пользу средневекового мировоззрения такие соображения, которые при всем своем благочестии скорее дискредитируют это мировоззрение в глазах мыслящего читателя, нежели обосновывают его.

«В «Colloquium heptaplomeres» Боден сбрасывает религиозную маску, которую он всегда носил», — справедливо говорит Ф. А. Коган-Бернштейн. Здесь Боден оказывается не только решительным противником христианства, но если не атеистом, то деистом в духе Вольтера. Однако «Беседу семерых» Боден при жизни и не пытался печатать. Это замечательное антирелигиозное произведение оставалось в рукописи почти триста лет, что, впрочем, не помешало ему иметь огромный успех среди передовых людей во Франции и за ее пределами. Рукописные копии ходили по рукам в значительном количестве, хотя сохранились свидетельства современников о том, какие приходилось предпринимать предосторожности тем, кто переписывал, читал, хранил эту опасную книгу.

А как поступал Рабле?

Сообщая о том, что Гаргантюа был рожден через ухо, Рабле прибавляет: «Я подозреваю, что вы не верите такому странному рождению. Если не верите, мне до этого дела нет; но порядочный и здравомыслящий человек верит во все, что ему говорят и что написано. См. Притчи Соломона, гл. XIV: «Невинный верит каждому глаголу»; см. св. апостола Павла, «Первое послание к коринфянам», гл. XVIII: «Милостивец верит всякому». Почему же вы не верите? Никакой видимости правды, скажете вы. Я же вам скажу, что именно по этой причине вы и должны верить совершенной верой, ибо сорбоннисты говорят, что вера есть «вещей обличение невидимых». Разве противоречит этот случай нашей религии, закону, разуму и священному писанию? Что до меня, то я не нахожу в святой Библии ничего, что бы противоречило этому. Но если бог так хотел, то ведь не скажете же вы, что он не мог этого сделать?.. ибо, говорю вам, для бога нет ничего невозможного, и если бы он захотел, то все женщины рожали бы детей через уши» (41, стр. 23). Этот отрывок, в котором проводится та же идея, за провозглашение которой был сожжен Ж. Валле, исполнен тонкой двусмысленности, которая позволяет Рабле беспощадно издеваться над образом жизни и образом мыслей средневековья с таким видом, как будто он его защищает.

Гомерический смех, вызываемый каждой страницей великого творения Рабле, позволяет ему беспрепятственно развернуть антирелигиозную и эпикурейскую проповедь. Неуязвимая для врагов, она была вполне понятна его друзьям и оказывала сильное воздействие на тех, в ком она (незаметно для них самих) подрывала старое мировоззрение.

Герцен метко говорит о борьбе выдающихся деятелей Возрождения за научную истину: «Где не могли высказывать прямо, одевали ее в маскарадное платье, облекали аллегориями, прятали под условными знаками, прикрывали тонким флером, который для зоркого, для желающего ничего не скрывал, но скрывал от врага: любовь догадливей и проницательнее ненависти. Иногда они это делали, чтобы не испугать робкие души

современников; иногда — чтобы не тотчас попасть на костер... Надобно было хитрить» (21, стр. 226—227). И наиболее искусным приемом этой «хитрости» было облечение борьбы против мракобесия в форму его защиты. Так поступил Ванини в своем «Амфитеатре вечного провидения», и так же, но с несравненно большим талантом поступал Рабле.

Это была опасная игра, игра с огнем. Кто чересчур осторожничал, тот оставался нем. Кто не сумел соблюсти должную осторожность, попадал на костер. Рабле избежал обеих опасностей. Избежали их и другие смелые деятели Возрождения, которые сумели достаточно искусно маскировать свою борьбу против старого мировоззрения.

Так, автор популярной в XVI в. книги «Краткое рассуждение о превосходстве человека» (1558) П. Боэтью изображает себя апологетом, но, справедливо замечает Бюссон, «что же должны были думать читатели об апологии, которая для опровержения атеизма Плиния заимствует у самого Плиния, у Кардано, Помпонации, Цельса их наиболее опасные теории?» (125, стр. 427—428).

В 1563 г. Дени Ламбен издал «О природе вещей» Лукреция. В предисловии он просил не обвинять его в безбожии за издание атеиста, не верившего даже в бессмертие души. В свое оправдание Ламбен указывал, что Лукреций не исключение: очень мало античных авторов в это верили. А из тех, кто верил, ни один не привел в пользу бессмертия души сколько-нибудь убедительных доводов. И здесь, таким образом, мы встречаемся с тем же приемом, что и у Ванини в «Амфитеатре».

Легче и удобнее всего этот прием осуществлялся в форме скептического противопоставления всех материалистических и идеалистических доводов, всех антирелигиозных и религиозных положений, что позволяло под видом скептического изображения равносильности реакционных и передовых идей показать убедительность первых и нелепость вторых. При этом легко было, скрываясь за скептическим утверждением о бессилии разума, выступить в роли ревнителя веры. Эта ирония долго

обманывала бдительность мракобесов, позволяя выдавать удары, наносимые старому мировоззрению, за богоугодное дело.

Таков скептицизм, защищаемый Омером Талоном в его книге «Academia» (1548), где утверждается, что скептики настолько же выше прочих философов, насколько свободные люди выше рабов. И если скептиков мало, то лишь потому, что большинству людей свойственна умственная лень, желание без труда достичь истины, а также склонность возвеличивать, боготворить какого-нибудь мыслителя, видя в нем непререкаемый авторитет, освобождающий рядовых людей от необходимости самим решать возникающие перед ними вопросы.

Здесь скептицизм служит не для обоснования бессилия разума, а, напротив, для защиты свободы разума, свободы мысли.

Главный объект нападок Талона — догматизм средневекового мышления. Но, переходя к опасному и в сущности главному вопросу того времени, вопросу о религии, Омер Талон спешит замести следы. Конечно, нападки на философов и подчеркивание религиозной лояльности вносят здесь известный момент двусмысленности, но без этого в те времена пришлось бы плохо и книге, и ее автору.

Вслед за Талоном решительно выступил в защиту скептицизма Арно дю Феррон. Для его нападок на догматиков характерна пронизывающая их явно антирелигиозная направленность и отстаивание материалистического тезиса о несотворимости и неуничтожимости материи. Другое отличие этого гуманиста от античных скептиков, высказывания которых он широко использует, состоит в том, что из противоречий и разногласий между философами он отнюдь не делает заключения о недостижимости истины для нашего мышления. Напротив, он, хотя и в самой общей форме, видит в противоречиях мысли и в ее развитии естественное выражение противоречий и развития, присущих действительности. Тут обнаруживается диалектическая тенденция, характерная и для некоторых других представителей передовой мысли Возрождения.

Здесь необходимо, хотя бы кратко, остановиться на Санхеце, в произведениях которого скептицизм получил гораздо более развернутое и систематическое обоснование, чем у всех авторов, рассмотренных прежде.

Следует отметить, что, хотя Санхец подчеркивает свою лояльность по отношению к католицизму и в полном противоречии со всей излагаемой им системой взглядов заявляет, что истину, доставленную откровением, нельзя подвергать сомнению, современные буржуазные исследователи (даже неотомисты) не пытаются приписывать Санхецу использование скептицизма для защиты фидеизма.

Франсуа Санхец (1552—1632) учился в Бордосском колледже, где приобрел сохранившееся на всю жизнь отвращение к схоластике. Затем он изучал медицину в Монпелье, после чего стал профессором Тулузского университета. В течение 25 лет он читал там лекции по философии и в течение 11 лет — по медицине. В книге «*Quod nihil scitur*» («О том, что ничего не известно») (1581) Санхец излагает основные положения своего скептицизма, а в других работах, исходя из этих принципов, опровергает общепринятые предрассудки и верования.

Внимательное исследование природы приводит Санхеца к выводу, что вся природа являет собой как бы цепь, каждое звено которой зависит от других и в свою очередь определяет другие. Поэтому подлинной наукой ему представлялось такое знание, которое обнаруживает эту всеобщую связь явлений природы. Видя, что официальная наука представляет собой полную противоположность этому его идеалу, Санхец выводил отсюда, что вообще человеческий ум способен познавать действительность, лишь рассекая ее на части, на роды и виды, на общее и частное. В этом он видел причину неизбежной неполноты и несовершенства человеческих знаний, которые, чтобы быть полными и совершенными, должны были бы охватить все связи природы, охватить всю природу как единое целое. Достижению последней цели препятствует также чрезвычайная удаленность множества явлений от нас и в пространстве, и во времени. Как узнать о том, что происходит в недрах земли и на

небесах, о том, что было задолго до нас и что будет после нас? Жизнь человека очень коротка, чтобы все охватить. Невозможно, считал Санхец, разрешить такие трудные познавательные задачи совершенно безошибочно, избегнув каких бы то ни было заблуждений. Вздорными, по его мнению, являются претензии объявить ограниченные знания своего или античного времени окончательными, абсолютными, безошибочными истинами. Поэтому он требовал свободы мысли, тщательного и не ограниченного никакими догмами исследования природы и крайней осмотрительности в выводах, к которым это исследование приводит. «Лишь путем ошибок человек достигает истины,— писал он,— но он должен всегда сознавать, что то, что он думал, еще не есть истина, что его ум слишком ограничен» (цит. по 75, стр. 44).

Не поклонением авторитетам и догмам, не толкованием изречений прославленных мудрецов достигается истина, по мнению Санхеца, а опытным исследованием вещей и самостоятельным размышлением над данными этих исследований. «Два средства даны несчастным смертным для открытия истины. Так как они не имеют никаких средств для непосредственного познания вещей, то и усвоили эти два средства... Эти средства: *опыт и наблюдение и рассуждение*» (цит. по 75, стр. 47). Знания, добытые этими двумя средствами, как доказывает Санхец, не могут быть исчерпывающими, непогрешимыми, безошибочными. Но это единственно достоверные, научные знания, доступные людям, поскольку силы их ограничены по сравнению с необъятной познавательной задачей, стоящей перед ними.

Будучи сыном своего времени, Санхец не мог, разумеется, освободиться от рассудочного образа мышления, для которого то, что является истиной, не может содержать заблуждения, а то, что содержит заблуждение, не может являться истиной. Поэтому крушение взгляда, видевшего в имеющихся знаниях окончательную, исчерпывающую и безошибочную истину, поселяет в нем сомнение: а является ли подлинной истиной то научное знание, за которое он борется? Ведь оно всегда остается неполным, никогда не может совершенно осво-

бодиться от ошибок. Этим объясняется противоречивость высказываний Санхеца, который, подчеркивая, что к истине ведет лишь научное исследование, опирающееся на опыт и разум, в то же время заявляет, что истина недоступна человеку. Эти сомнения скептицизм Санхеца разрешить не в силах.

Однако значение выступления этого философа для развития передовой мысли Возрождения не в его бессилиии разрешить обуревающие его гносеологические сомнения, преодоление которых было задачей последующих поколений, а в уничтожающей критике, которой он подвергает догматизм средневекового мировоззрения, и в борьбе за свободу мысли, за свободное исследование природы, за опытную науку.

С естественнонаучных позиций критикует он веру в прорицания, «вещие» сны, во влияние созвездий на судьбы человека, веру в чудеса, колдовство, сношения с нечистой силой. Как естествоиспытатель, он считает все происходящие в природе процессы естественными, решительно отвергая наличие в ней чего-либо сверхъестественного. С этих же позиций отвергает Санхец телеологический взгляд, характерный для средневековья и не преодоленный большинством представителей раннего Возрождения, взгляд, ставящий человека в центре вселенной и видящий в человеке «венец творения», ко благу которого направлено все происходящее в природе. В человеке Санхец видит лишь часть природы, во всем подчиненную объективным, не зависящим от людей закономерностям природы.

Санхец понимал, насколько резко противоречат его смелые мысли общепринятым взглядам. Более того, он догадывался, что за этими взглядами стоят корыстные интересы могучих общественных сил. Люди, писал Санхец, признают истиной лишь то, что им выгодно, или то, что льстит им. В обстановке, когда могущественные силы преследуют истину и защищают ложь, сторонникам истины приходится быть осторожными. Как должен был поступить в этих условиях человек, чьи родители подверглись за свои убеждения жестоким преследованиям в Португалии, человек, проводивший большую часть жизни в Тулузе, городе, прославившемся своей нетерпи-

мостью и фанатизмом, где Санхец был свидетелем массовых кровавых расправ над жертвами мракобесия?

Во всем обнаруживая и резко подчеркивая противоречия, Санхец обходит молчанием окружающую его общественную жизнь, бурные события религиозных войн, совершавшиеся на всем протяжении его сознательной жизни, и смиренно свидетельствует свою преданность католицизму. Значит ли это, что автор «*Quod nihil scitur*» действительно ревностный католик, как утверждает Дреано? Философ осторожно, но ясно отвечает на этот вопрос, когда пишет: «Незначительное число умных людей всегда бывает вынуждено молчать или по виду соглашаться с мнениями глупцов, число которых несметно».



Приведенные факты, по-видимому, не оставляют сомнений в том, что вопреки утверждениям современных буржуазных исследователей о нетипичности, непопулярности и даже невозможности антирелигиозного скептицизма в рассматриваемую эпоху он получил широкое распространение среди передовых людей Франции XVI в. Означает ли это, что тогда не предпринималось попыток соединить скептицизм с религией, делать религиозные выводы из скептических посылок? Конечно, нет. В эпоху, для которой характерно причудливое и противоречивое переплетение старых и новых идей, когда на схоластическую философию нападали, опираясь на различные античные философские учения и в то же время не находя в себе сил порвать с религией, не было недостатка и в попытках соединить христианство со скептицизмом.

Несостоятельность выдвигаемой буржуазными исследователями концепции не в том, что в эту эпоху не было искренне верующих скептиков, а в том, во-первых, что они считают типичными для этого времени религиозность скептиков и их стремление защищать веру посредством скептицизма. А это, как мы видели, неверно. Сторонники этой концепции из религиозности того или иного автора заключают, что его скептицизм

служил религии, укрепляя ее позиции. Между тем в действительности в тех случаях, когда скептики в той или иной степени сознательно нападали на средневековое мировоззрение, что обычно имело место, и в тех случаях, когда они искренне оставались на позициях традиционной веры или даже пытались само сомнение поставить ей на службу, скептические идеи объективно подрывали господствующие религиозные представления.

Бросается в глаза контраст между направлением, в котором устремлена скептическая мысль рассматриваемой эпохи, и тем, на чем был сосредоточен интерес античных скептиков. Там ставилось под сомнение все установленное разумом, провозглашалось его ничтожество и бессилие. Здесь под сомнение ставится все принимавшееся до сих пор на веру и провозглашается всемогущество разума.

Античный скепсис оказал, конечно, влияние на скептицизм Возрождения, но говорить о возврате к прошлому, отождествлять возникший интерес к античному скептицизму со свойственным раннему Возрождению преклонением перед различными учениями античности, сопровождаемым попытками эклектического соединения их с христианством, нельзя. Новый скептицизм явился в известном смысле реакцией на преклонение перед античностью. Скептическое направление мысли в период позднего Возрождения отнюдь не является простым заимствованием идей из античных источников; напротив, оно возникает в самых различных местах, нередко даже без знакомства с античными авторами, ибо вызывается внутренними процессами, происходящими в материальной жизни и идейной борьбе западноевропейского общества в XVI в. Есть немало данных, доказывающих, что Деперье и в особенности Валле не были знакомы с произведениями античных скептиков. С другой стороны, исследования Виллея показывают, что авторы книг, дающих развернутое выражение скептицизма Возрождения,—Санхец и Монтень, создав свои произведения приблизительно одновременно, ничего друг у друга не заимствовали. Скептицизм в эту эпоху был настолько органичным продуктом общественного и

идейного развития, что соответствующие идеи как бы носились в воздухе и отсутствие знания античных скептиков не могло помешать их выражению. Поэтому нам кажется неточной оценка, согласно которой «и это направление не избежало общей участи: оно само шло под знаком возврата к античному скептицизму» (53, стр. 38), ибо «возврат» здесь по существу был новым этапом развития философии, существенно отличным от античного скепсиса.

Правда, представители скептической мысли Возрождения повторяют многие положения своих античных предшественников, допуская явно агностические высказывания. Отрицание догматизма приводит их к релятивизму, ибо, как и греческие скептики, они остаются в общем на почве рассудочного образа мышления. Но мысль греческих скептиков обращена к прошлому: они хоронят античную философию (Маркс). А скептицизм Возрождения обращен в будущее: он прокладывает дорогу науке, рациональному, атеистическому и материалистическому миропониманию Нового времени.

4. ПЕРВЫЙ ФРАНЦУЗ, КОТОРЫЙ ОТВАЖИЛСЯ МЫСЛИТЬ

Из всех писателей нового времени Монтень и Шекспир, без всякого сомнения, тех, кого чаще всего цитируют или упоминают в трудах и периодической печати нашего времени.

А. Лефран

Глубокий и тонкий ум мыслителя, сила и обаяние литературного гения позволили Монтеню высказать идеи его времени с такой полнотой и яркостью, с таким мастерством и выразительностью, что рядом с его «Опытами» померкли произведения других представителей скептицизма XVI в.

Один из самых замечательных мыслителей Возрождения и первый большой французский философ — Монтень более трехсот лет оказывал ощутимое влияние на развитие философской мысли во Франции. Этот скептик

притягивал к себе внимание крупнейших умов в XVII, XVIII и XIX вв. Он привлекает к себе внимание и в XX в. Выяснение его роли имеет решающее значение для понимания сущности и значения скептицизма Возрождения.

Поэтому в настоящей работе исследование скептицизма Возрождения и критика его современной буржуазной интерпретации построены в основном на анализе сущности и роли скептицизма Монтеня. Мировоззрение Монтеня будет обстоятельно исследовано в последующих главах. Здесь же мы хотим рассмотреть его позицию в общественно-политической борьбе того времени: для правильной оценки скептицизма Монтеня выяснение этой позиции имеет определенное значение.

По мнению большинства буржуазных исследователей, Монтень, безучастный к социальным схваткам своего времени, иронически улыбаясь, хладнокровно созерцал их из окна своего замка.

Достаточно обратиться к жизни и деятельности крупнейшего французского гуманиста, чтобы убедиться в полной несостоятельности этих утверждений. Мишель Монтень (1533—1592) принадлежал к богатой купеческой семье в Бордо. Отец философа Пьер Эйкем первый в этом купеческом роду «солдат»: он участвовал в итальянских походах, а затем в отличие от своих предков, живших в Бордо, поселился в замке Монтень, приобретенном еще богатым прадедом философа. Но и «одворянившийся» отец автора «Опытов» оставался крупным купцом и судовладельцем и в качестве такового избирался прево, помощником мэра и мэром Бордо. Брат Мишеля Раймон был адвокатом, позднее — советником бордосского парламента. Одна из его сестер была замужем за адвокатом парламента, другая — за нотариусом.

Таким образом, буржуазия и буржуазное «дворянство мантии» — вот среда, к которой принадлежала семья отца философа. То же следует сказать и о еврейской семье Лопец де Виллануова, к которой принадлежала мать Монтеня Антуанетта. Предки ее бежали из Испании, где подвергались жестокому преследованиям. Отец Антуанетты был купцом в Тулузе, а ее родствен-

ники в Бордо, Тулузе, Антверпене — купцы, адвокаты, советники парламента. К этой среде принадлежит и жена философа Франсуаза, дочь богатого советника парламента Бордо. Будущему философу был 21 год, когда отец передал ему купленную им ранее должность советника Счетной палаты г. Периге. Вскоре в связи с ликвидацией палаты в Периге и включением ее советников в Бордосский парламент Мишель Монтень стал советником этого парламента, где затем в течение тринадцати лет протекала его деятельность.

Монтень охотно и часто брался за выполнение различных ответственных поручений по сношениям парламента с двором, куда он ежегодно и даже дважды в год отправлялся с разными важными миссиями. Уже в этот период, постоянно имея дело с видными представителями борющихся партий, Монтень включается в развернувшуюся политическую борьбу.

Сам он не порывал с вероисповеданием своего отца — католицизмом. Но брат философа Тома де Борегар и д'Арзак и обе его сестры — Леонора и Жанна — порвали с католицизмом и присоединились к гугенотам. Среди родственников Монтеня в Антверпене были видные представители как нидерландских кальвинистов, так и тамошних католиков.

Встречаясь с гугенотами и католиками среди самых близких своих родных, в равной мере близко сталкиваясь с признанными вождями этих партий, а также с «политиками», Монтень был глубоко враждебен нетерпимости и фанатизму. Как выходец из буржуазии, этот юный представитель «дворянства мантии» разделял основные цели Ля Боэси — положить конец междоусобице, прекратить преследование инакомыслящих, объединить страну на основе единства церкви. Это была цель, которую ставила перед собой партия передовой французской буржуазии.

В работе парламента, а также в борьбе, развертывающейся при дворе, и вообще в политической жизни Монтень, советник парламента, участвует весьма активно, приобретает большие связи и авторитет. Но он стремится играть более видную роль, что в этот период ему не вполне удается. Даже смерть отца (в 1568 г.),

взвалившая на Монтеня заботы об обширном и разнообразном имуществе, не охладила его стремления выдвинуться на арене политической борьбы. Он, в частности, добивается назначения членом первой палаты парламента (*grande chambre*). Постигшая его в этом деле неудача была, по-видимому, последним толчком, побудившим его отказаться от своего поста в парламенте, окончательно поселиться в своем замке (в 1571 г.) в Периге и отдаться литературной деятельности, плодом которой явились знаменитые «Опыты». Первое их издание, содержавшее лишь два тома, вышло в свет спустя девять лет.

Некоторые исследователи видят в том факте, что Монтень уединился в своем замке, посвятив себя работе над «Опытами», доказательство его политического индифферентизма. Однако, во-первых, он в этот период (с 1571 по 1580 г.) отнюдь не порывал сношений с политическими деятелями, используя свое влияние для борьбы за цели «политиков». Во-вторых, само произведение, над созданием которого он работал в эти годы, имеет вполне определенную политическую цель: острое перо выдающегося гуманиста служит оружием политической борьбы.

В «Опытах» в очень энергичных выражениях говорится, что обе партии равно заслуживают самого сурового осуждения, ибо вопреки высоким идеалам, которые они выставляют, на деле обе действуют лишь «в своих честолюбивых и корыстных целях, совершенно одинаково творя бесчинства и беззакония», у обеих партий одинаковые, «сходные нравы» (36, стр. 133).

Говоря о том, что у католиков и гугенотов, ослепленных ожесточенной борьбой, «здравый смысл и разум подавлены в них страстями», Монтень добавляет, что хотя вначале этим отличалась партия гугенотов, но лигисты — «создавшаяся позднее вторая партия, подражая первой, во многом ее превзошла» (37, стр. 294). В этой связи философ не боится сознаться, что охотно поставил бы одну свечу архангелу Михаилу, а другую — его дракону.

Но Монтень не только осуждает гугенотов и лигистов. Он отстаивает определенную положительную

программу, требующую прекратить религиозную войну и установить на основе веротерпимости единство страны, укрепить центральную королевскую власть, обеспечив стабильность законов и их общеобязательность для всей страны. Монтень считал, что политическое единство страны может быть достигнуто лишь на основе единства церкви — католической церкви. Он отнюдь не потому придерживался этого мнения, что сам был католиком: он особенно решительно отвергал попытки силой навязать католицизм кому бы то ни было и поэтому резко порицал Католическую лигу. Просто, трезво оценивая положение в стране, где основная масса народа была равнодушна к религиозной распри, он видел, что такое решение единственно реально, и, как показало дальнейшее развитие событий, он был прав.

По свидетельству Генриха Наваррского, виконта Тюренн, де Ту и других современников, Монтень оказывал значительное влияние на политическую жизнь страны. Они не считали политически индифферентным философа, упрекавшего Геирixa III в том, что тот неравномерно, несправедливо распределяет бремя налогов среди различных слоев населения, и требовавшего реформы средневековой судебной процедуры и устранения судебных злоупотреблений. О том, какое место занимал Монтень в общественно-политической жизни, свидетельствует и тот факт, что когда он отправился в 1580 г. в путешествие по Германии, Швейцарии и Италии, то его заочно избрали мэром Бордо, и это вынудило его возвратиться на родину. По истечении срока его полномочий он был избран на этот пост вторично и, таким образом, пробыл в должности мэра этого крупного города четыре года.

Будучи мэром в самый разгар гражданской войны, Монтень весьма энергично отстаивал свою политическую линию. Повторяем: эта линия, хотя Монтень и был католиком, не только не была линией Католической лиги, но резко противостояла политике лигистов. Один факт, упоминаемый в «Опытах» и относящийся ко времени, когда Монтень был мэром, наглядно это подтверждает. В 1585 г. лигисты подготовили заговор с целью под-

нять мятеж в стоявших в Бордо войсках, захватить городскую крепость и передать ее вождю Лиги Гизу. Узнав об этом заблаговременно, католик Монтень принял меры, которые разрушили заговор.

Монтень до самых последних дней своей жизни продолжал дополнять и совершенствовать свои «Опыты». Но политические взгляды, выдвинутые в первом издании его книги, остались неизменными.

И в годы, когда он был мэром, и позднее вплоть до конца своей жизни Монтень был крупной общественно-политической фигурой, оказавшей большое влияние на многих политических деятелей, и прежде всего на Генриха Бурбона. Последний был личным другом философа. Он дважды, в 1584 и 1587 гг., гостил в замке Монтень, советуясь с его владельцем, и до последних дней жизни философа переписывался с ним, настойчиво приглашая его занять крупный пост при своем дворе. А ведь Генрих Наваррский вошел в историю не только как лидер партии гугенотов, но и как король Генрих IV, осуществлявший на практике политические требования передовой буржуазии Франции.

Энгельс отмечал, что выдающиеся умы Возрождения отнюдь не наблюдали со стороны бурных конфликтов, потрясавших общество; что они страстно боролись словом, пером, мечом на стороне той или иной партии, живя в самой гуще общественно-политической жизни своего времени. И хотя буржуазные исследователи и обвиняют перигорского скептика в политическом индифферентизме, нам представляется, что характеристика, данная Энгельсом, целиком может быть отнесена и к Монтеню. Более того, мы надеемся показать органическую связь между прогрессивными идеями философа и его прогрессивной общественно-политической деятельностью.

ПРОТИВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ДОГМАТИЗМА И МРАКОБЕСИЯ

(ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ)

1. СУДИТЬ ОБО ВСЕМ, ОПИРАЯСЬ НА РАЗУМ, А НЕ НА ОБЩЕЕ МНЕНИЕ

То, что никогда не подвергалось сомнению, не может считаться доказанным. То, что не было исследовано беспристрастно, никогда не подвергалось исследованию. Стало быть, скептицизм есть первый шаг к истине.

Д. Дидро

У Валле, Талона, Тауро, Бодена, Санхеца громко звучит призыв сбросить гнет общепринятых догм и авторитетов, требование подвергнуть нелицеприятному суду разума все господствующие мнения. Все эти авторы говорят об узости кругозора людей средневековья, о скудости знаний, на основе которых они заключают, что лишь привычные для них взгляды разумны и справедливы. К призыву взвесить общепринятые мнения на весах собственного здравого смысла, расширив для этого круг своих знаний, присоединяется и Кастеллион, которого с этими гуманистами роднит не только рационализм, но и убеждение в том, что исходный пункт работы разума, ведущий нас к истине,— *сомнение*.

Отправной пункт скептических рассуждений Монтеня тот же, что и у других представителей скептической мысли его времени: мы с детства привыкли к определенным взглядам и порядкам, которые представ-

ляются нам естественными, ведь единственное мерило, каким мы располагаем,— это мнения и обычаи, общепринятые в нашей стране. Только эти истины, только освящаемые ими порядки — и единственно они — разумны и естественны. Ограниченные тем уголком, где мы родились, и тем отрезком времени, в который мы живем, мы уподобляемся сельскому священнику, заявляющему, что заморозки, повредившие в нашей деревне виноградники, — кара божья за грехи всего рода человеческого. «Наш кругозор крайне мал, мы не видим дальше своего носа» (35, стр. 203).

Говоря о необходимости постоянно расширять научный и политический кругозор, Монтень подчеркивает, что, познакомившись с «великим разнообразием характеров, сект, суждений, взглядов, обычаев и законов, мы научимся здраво судить о собственных, а также приучим наш ум понимать его несовершенство... а ведь это наука не из легких» (35, стр. 202). Нужно сопоставить все воззрения и порядки нашего народа с воззрениями и порядками других народов, других стран, других эпох. Этому сопоставлению в «Опытах» отведено много места.

Античная литература свидетельствует, что задолго до нас существовали и процветали народы, которые в своем общественном устройстве, в философских и религиозных воззрениях, в обычаях, в науке, в искусстве коренным образом отличались от нас. Открытие Америки показывает, что не только в древности, но и в настоящее время существует множество народов, чья материальная и духовная жизнь, чьи нравы и убеждения не только отличны, но даже прямо противоположны нашим. То, что возвышенно и справедливо для индейцев, представляется нам диким и нелепым. Непререкаемость, исключительность наших законов, религиозных взглядов, моральных принципов связывается обычно с тем, что все это — установление божье. Но, подчеркивает перигорский философ, народы, придерживающиеся совершенно иных взглядов, чем мы, тоже считают, что источник их принципов — бог. В этот вымысел — будто принятые законы, правила, заповеди установлены богом — верят все народы.

Принято считать, рассуждает далее Монтень, что порядки и идеи, отличные от наших, ложны, несправедливы и неизбежно влекут за собой безнравственность, несчастья и гибель общества. Но жизнь древних и народов недавно открытых стран показывает, что на основе порядков и взглядов, противоположных нашим, эти народы в нравственном отношении превзошли нас. Они оказываются выше нас в науке, в искусстве.

Но если в различные времена или у различных народов считаются истинными противоположные положения, то на чем зиждется наша уверенность в том, что наши принципы — непререкаемые истины? Монтень говорит, что неоднократно искал у авторитетных авторов разумного обоснования основных принципов, на которых покоятся воззрения, господствующие в его стране. При этом он убедился, что они не в состоянии привести в доказательство этих принципов ничего убедительного. «Наши наставники», будучи не в силах обосновать эти принципы, ссылаются на обычаи. Взгляды, которым приписывается абсолютная истинность, на деле ничуть не более согласны с здравым смыслом, чем взгляды диаметрально противоположные. Более того, беспристрастное рассмотрение обнаруживает вопиющую нелепость многих общепринятых представлений, по сравнению с которыми «дикие», «варварские» взгляды языческих народов значительно выигрывают.

Чем же порождены общепринятые взгляды? Прежде всего, по мнению Монтеня, стремлением власть имущих укрепить существующий общественный порядок. Для этой цели они приписывают сверхъестественное, божественное происхождение всем социальным и моральным установлениям. «Это средство применялось решительно всеми законодателями, и нет ни одного государственного устройства, свободного от примеси какой-нибудь напыщенной чепухи или лжи, необходимых, чтобы налагать узду на народ и держать его в подчинении» (36, стр. 353).

Опровергая обычное мнение, согласно которому мы придерживаемся данной религии, данного политического строя, данной этики потому, что эти порядки и взгляды самые правильные, естественные и справедли-

вые, Монтень доказывает, что на самом деле все происходит как раз наоборот: мы считаем эти установления и идеи самыми справедливыми, истинными и естественными единственно лишь потому, что они общеприняты в нашей стране и навязаны нам привычкой, способной приучить человека к чему угодно. Подлинное происхождение этих взглядов забыто, они освящены авторитетами и обычаем, и им приписывается мудрость и святость, которыми они никогда не обладали, их воспринимают на веру. «Во многих вещах не сомневаются потому, что общепринятых мнений никогда не проверяют; никогда не добиваются до основания, где коренится ошибка...» (36, стр. 244). Между тем истинность того или иного положения может установить только разум.

Вот какова в действительности позиция скептика, о котором Шевалье говорит, что этот «верный сын средневековья» видит в традиционных взглядах, завещанных отцами, «прочную скалу, исходный пункт и точку опоры». На деле Монтень не только ставит под сомнение, но и прямо отрицает «завещанные отцами» идеи. «Монтень — первый француз, который осмелился мыслить», — сказал Ламетри.

Обличая узость, тупость, заскорузлость средневекового образа мыслей, он указывает одно из средств его преодоления — внимательное изучение других народов. С детства познакомившись с античными авторами, Монтень на всю жизнь сохранил неутолимый интерес к ним. Они для него живые собеседники, с которыми он советуется, спорит, соглашается. Он буквально живет в обществе крупнейших деятелей античности, принимая близко к сердцу все события их истории, все волновавшие их вопросы. Огромное преимущество древних он усматривает в том, что в античном мире существовала, по его мнению, свобода мысли, между тем как духовная жизнь феодального общества строилась на принципиальном отрицании этой свободы.

В свободе религиозных убеждений Боден усматривал большое преимущество древних и мусульман перед западноевропейскими странами XVI в., где царил христианство и нетерпимость. Крупнейший деятель передо-

вой французской буржуазии этой эпохи М. Лопиталь говорил: «Согнуть ум и совесть людей невозможно огнем и мечом, это может сделать только разум, властвующий над людьми» (155, стр. 44). Концепция веротерпимости «беллианистов» и Монтеня, а также их рационализм органически связаны с борьбой передовой буржуазии страны за политическое единство Франции и прекращение гражданской войны.

Монтень требует свободы не только религиозных, но всех вообще убеждений. «Свобода мнений и вольность древних мыслителей,— пишет он,— привели к тому, что как в философии, так и в науке о человеке образовалось несколько школ и всякий судил и выбирал между ними. Но в настоящее время, когда люди идут одной дорогой... и когда изучение наук ведется по распоряжению властей, когда все школы на одно лицо и придерживаются одинакового способа воспитания и обучения,— уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает их по общепринятой цене, по установленному курсу...» (36, стр. 268).

И здесь приводятся слова Цицерона о людях, которые, будучи связаны определенным учением, «вынуждены защищать то, чего не одобряют». Монтень решительно отвергает такое рабство мысли.

Но высокая оценка античности отнюдь не превращается у него в ее фетишизацию, как это имело место у многих гуманистов.

Монтень считает узостью сводить «общение с миром» к изучению античности, хотя и признает огромную ценность изучения литературного наследия древних. Он требует внимательного и непредубежденного изучения жизни и идей современных народов. Путешествия, часто повторяет он,— лучшее средство сопоставления привычных форм жизни и идей с жизнью и идеями различных народов. Сам он побывал в Германии, Швейцарии и Италии, и, по его словам, ни одно занятие не доставляло ему такого интеллектуального удовлетворения, как путешествия, несмотря на сопряженные с ними трудности и неудобства.

«Путевой дневник», который велся философом во время его странствий,— яркое свидетельство присталь-

ного внимания Монтеня ко всем сторонам жизни стран, какие ему удалось посетить. Здесь описаны и самоуправление в швейцарских городах, и деспотическое правление герцога Гольфштейна в немецком городе Люнебурге, и бесцеремонное обращение офицеров инквизиции с въезжающими в Рим. Автор старается возможно объективнее освещать наблюдаемые общественные явления. Лишь изредка он делает замечания, позволяющие догадываться об оценке, какую он сам им дает.

В дневнике описываются беседы с католиками, лютеранами, кальвинистами, цвинглианцами, разногласия между ними, влияние их взглядов на общественную жизнь и нравы тех местностей, где эти взгляды господствуют.

Много места занимает в дневнике описание архитектуры, скульптуры, живописи в Вероне, Болонье, Венеции, Падуе, Флоренции.

В каждом городе философ ведет длительные беседы с учеными, теологами, знакомится с местными учебными заведениями и библиотеками. Так, в Базеле он заинтересовался школой анатомии и присутствовал при анатомировании человеческих трупов, а в Падуе посетил школу фехтования.

Но наибольший интерес, пожалуй, Монтень проявляет к *технике*. Есть там и записи о земледелии посещаемых стран, но больше всего места уделяется механическим сооружениям, устройству каналов, портов, мостов, фонтанов и т. п.

Он подробно описывает устройство швейцарских домов, печей, мебели, посуды, отмечая цветущее состояние страны, где «нет даже маленького дома в деревне, который бы не имел окон» (104, стр. 35). «Это очень хорошая нация,— пишет он,— они нас значительно превосходят» (104, стр. 35).

Посетить Новый Свет автору «Опытов» не довелось, но он пользовался всякой предоставлявшейся возможностью, чтобы восполнить этот пробел. Он собрал целую коллекцию индейской утвари, беседовал с индейскими вождями, доставленными ко двору Карла IX в Руане, поселил у себя человека, прожившего в Америке более

десяти лет, подробно его выпрашивая о Новом Свете и его обитателях.

Совпадает ли эта позиция Монтеня с позицией античного скепсиса, провозглашавшего воздержание от суждения, исходившего из того, что любые противоположные суждения равносильны? Если бы, противопоставляя взглядам своих соотечественников взгляды народов других стран, Монтень находил и те и другие равно нелепыми, несправедливыми и т. п., то он должен был прийти к выводу, что, оставаясь в неведении относительно других стран, народов, эпох, мы ничего не теряем и ничего не выиграем, познакомившись с ними. На деле, однако, Монтень считает незнание жизни, взглядов других народов источником самых тяжких заблуждений, а ознакомление с воззрениями, отличающимися от привычных, — необходимым условием выработки верного понимания действительности.

Если бы, противопоставляя мнения, внедренные силой авторитетов и обычаев, мнениям, которые человек вырабатывает самостоятельно, автор «Опытов» утверждал, что и те и другие равно лишены оснований, то это привело бы его к выводу, что, оставаясь в плену обычаев и авторитетов, мы ничего не теряем, а освободившись от их гнета, ничего не выигрываем. Но философ не ставит знака равенства между мнением, опирающимся лишь на авторитеты или согласие большинства, и самостоятельно выработанными взглядами. Главное, что является новым у Монтеня по сравнению с его предшественниками, справедливо отмечает Виллей, — это обсуждение всех вопросов с точки зрения свободной мысли, не считающейся ни с какими авторитетами.

Если бы, сопоставляя воззрения, принятые на веру, со взглядами, основанными на разуме, на убедительных доказательствах, Монтень отвергал и те и другие, считая их равно беспочвенными, то он должен был бы заключить, что, доверяясь слепой вере, мы ничего не теряем, а проверяя все разумом, ничего не выигрываем. В «Опытах», правда, содержатся и благочестивые дифирамбы вере, и нападки на греховный разум человеческий. Но бесспорным является факт, отмечаемый

всеми внимательными исследователями «Опытов»: через все это произведение лейтмотивом проходит требование отказаться от слепой веры и принимать лишь то, что подтверждается разумом.

Основной принцип пирронизма гласил, что любое положение и его отрицание равносильны, в равной мере заслуживают одобрения и порицания. У Монтеня этот вопрос освещается иначе. Приводя тезис о равносильности любых исключающих друг друга суждений, он прибавляет: «...если только разум не сделает между ними различия. Поэтому необходимо все их взвешивать и в первую очередь наиболее распространенные и властвующие над нашими умами» (36, стр. 246). Такой проверки общепринятые принципы не выдерживают. Общепринятые воззрения внушают всем благоговейный ужас. Между тем, заявляет без обиняков философ, древние мнения, являющиеся их первоначальным источником, «были весьма шаткими и легковесными, и вы не удивитесь тому, что люди, которые *все взвешивают и оценивают разумом, ничего не принимая на веру и не полагаясь на авторитет, придерживаются суждений, весьма далеких от общепринятых*» (36, стр. 297).

Подчеркнутые нами слова выражают центральную мысль «Опытов»: необходимо покончить с предрассудками, отказаться от всего принятого лишь на веру или на основании свидетельства авторитетов, необходимо все взвесить и оценить разумом. Возмущаясь тем, что гнет авторитетов и обычаев связывает разум людей, Монтень относит к числу орудий, сковывающих и порабащающих разум, также религию и государственные законы, угрожающие людям временными земными и вечными небесными наказаниями. Но, восклицает философ, «кто пожелает отделаться от всемогущих предрассудков обычая, тот обнаружит немало вещей, которые как будто и не вызывают сомнений, но вместе с тем и не имеют иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений. Сорвав же с подобных вещей эту личину и сопоставив их с истинною и разумом, такой человек почувствует, что, хотя прежние суждения его и полетели кувырком, все же почва под ногами у него стала тверже» (35, стр. 150).

Таков скептицизм, о котором буржуазные исследователи утверждают, что «он старается унижить разум... связать его по рукам и ногам» (Ситоло), что, унизив разум, он запрещает себе выдвигать рациональные основания для оправдания убеждений (Шевалье).

2. ДУШИ ИМПЕРАТОРОВ И САПОЖНИКОВ СКРОЕНЫ ПО ОДНОМУ ОБРАЗЦУ

Ими все еще управляют законы природы, почти не извращенные нашими... Вот народ, мог бы сказать я Платону, у которого нет никакой торговли, никакой письменности, никакого знакомства со счетом, никаких признаков власти или превосходства над остальными, никаких следов рабства, никакого богатства и никакой бедности... Насколько далеки от совершенства пришлось бы ему признать вымышленное им государство!

М. Монтень

Отождествляя скептицизм XVI в. с пирронизмом греков, некоторые авторы утверждают, что скептики Возрождения по тем же мотивам, что и древние пирроники, придерживаются принципа политического индифферентизма. Но большинство буржуазных исследователей утверждают, что скептицизм XVI в. в вопросах социальных и политических придерживался консервативной позиции, решительно защищая существующий образ жизни, существующие общественные порядки, обычаи и нравы.

Социально-политический консерватизм в эту эпоху защищал феодальные общественные порядки, обычаи, нравы, феодальные политические и нравственные идеи. Выше была кратко очерчена позиция, которую занимал скептицизм в острой идейной борьбе эпохи Возрождения. Неужели же борцы против феодальной реакции в сфере теоретической защищали эту реакцию в сфере практически политической?

То обстоятельство, что Санхеэ старается не касаться в своей книге острых политических вопросов современ-

ности, свидетельствует, что перед нами кабинетный ученый, побоявшийся активно включиться в политическую борьбу, потрясавшую его родину во второй половине XVI в. Мы можем лишь предполагать, что этот прогрессивный мыслитель был враждебен феодальным порядкам и феодальным социально-политическим идеям. Но мы твердо знаем, что в защиту этих порядков и идей Санхец никогда не выступал. Здесь можно говорить о политической пассивности, но нет никаких оснований говорить о политической реакционности, о политическом консерватизме. А о Доле, Кастеллионе и в особенности о Бодене и подавно никак нельзя сказать, ни что они отстаивали принцип политического индифферентизма, ни что они теоретически обосновывали консерватизм в социально-политических вопросах.

Но может быть, оценка политической позиции скептицизма Возрождения, будучи несправедливой по отношению к названным его представителям, справедлива по отношению к Монтеню? Мнение, что Монтень по своим социально-политическим взглядам был крайним консерватором, больше всего распространено в современной буржуазной литературе. Вслед за Грюном, Стаффером, Кокленом, Рихтером, Думиком его в наши дни защищают Боннефон, Виллей, Коплстон, Брюнsvик и др.

Следует напомнить, что средневековый консерватизм, представление о справедливости, святости, неприкосновенности существующего строя и морали опирались прежде всего на веру в божественное происхождение этого социального порядка, затем на авторитет поддерживающих его лиц и его общепринятость, наконец, на убеждение в том, что сама древность общественных установлений делает их священными, мудрыми, неприкосновенными. «Опыты» опровергают все три этих воззрения, нанося тем самым сокрушительный удар средневековому консерватизму.

Среди принятых в современном ему обществе законов и обычаев многие Монтень признает «варварскими и просто чудовищными» (36, стр. 386). К числу этих чудовищных обычаев он относит то, что народ Франции вынужден под страхом суровых наказаний выполнять законы, которых он вовсе не знает, так как они написаны

на непонятной ему латыни; то, что воспользоваться этими законами может лишь тот, кто хорошо заплатит за их истолкование, а тому, кому нечем за это заплатить, отказано в правосудии; то, что эта торговля правосудием приобрела такие размеры, что возникло целое сословие судейских, живущих доходом от этой торговли. Монтень находит диким положение, при котором человек, не отомстивший за оскорбление, обесчещен по законам дворянской чести, а человек, отомстивший за оскорбление, подлежит наказанию как совершивший уголовное преступление по законам четвертого сословия. Не менее дико, по его мнению, деление общества на такие сословия, из которых одно стремится к войне и превозносит лишь честь, силу и храбрость, а другое стремится к миру и выше всего ставит богатство, справедливость и разум. Монтень с буржуазных позиций резко критикует один из устоев феодализма — сословные отношения. Эта критика не щадит и «дворянство мантии», к которому принадлежал философ.

По вопросу об изменении общественного строя и законов мы находим в «Опытах» высказывания противоположного содержания.

С одной стороны, там говорится, что ничто так не подвержено постоянным изменениям, как законы. Я, заявляет Монтень, отказываюсь менять свои убеждения, следуя за народом и королем, принципы которых меняются столько раз, сколько различных перемен претерпевают их страсти.

С другой стороны, Монтень нападает на законы за их неизменность, в то время как жизнь, к которой они должны применяться, претерпевает постоянные изменения.

С одной стороны, Монтень находит, что существуют законы и порядки, дарованные людям природой. В этом дарованном природой состоянии живут те народы новооткрытых стран, чей образ жизни он идеализирует. Эти естественные законы и порядки, по его словам, утрачены с развитием цивилизации.

С другой стороны, в «Опытах» выдвигается требование «взвесить и оценить разумом» существующие общественные порядки и законы.

Заостряя эти положения, Монтень, конечно, впадает в противоречие. Но философ ясно показывает, что противоположные высказывания здесь относятся к различным аспектам проблемы. Осуждение частой смены законов — это осуждение государств в государстве, созданных гугенотами на юге, лигистами на севере. Но это осуждение «новшеств», пронизывающее «Опыты», вовсе не означает одобрения всех существующих порядков и законов. Абсолютизм во Франции сочетался с прочными еще феодальными порядками. Законы являли собой мешанину из римского права, королевских указов, местного обычного права, парламентских решений, старинных привилегий и т. п. Монтень, советник парламента, а затем мэ́р, отлично это знавший, писал об этих законах, что лучше было бы вовсе не иметь законов, чем иметь их в таком количестве, в каком они имелись тогда во Франции. Этот «консерватор» усматривает главный порок бесчисленных законов страны в их неизменности.

Но разумеется, гораздо важнее отношение философа к основам существующего строя, прежде всего к принципу, согласно которому происхождение воздвигает непреходимую стену между господами и чернью. В противоположность большинству гуманистов, остававшихся в плену этого средневекового взгляда, Монтень решительно отстаивает мысль, что все люди, каково бы ни было их происхождение, равны. В сущности, говорит он, все различие между крестьянином и королем, дворянином и простолюдином, сановником и обычным человеком, богачом и бедняком состоит лишь в покрое их штанов. Во время парадных выходов короля его великолепие ослепляет нас, но за опущенным занавесом «это обыкновеннейший человек и, может статься, даже более ничтожный, чем самый жалкий из его подданных» (35, стр. 330). Целая глава в первой книге «Опытов» посвящена доказательству мысли, что, чтобы оценить человека по достоинству, надо принимать во внимание не его происхождение и имущественное положение, а личные достоинства.

Эту же мысль мы находим и во второй книге: «Души императоров и сапожников скроены по одному

и тому же образцу» (36, стр. 170). Более того, даже в военном искусстве, которым кичится дворянство, простолудины ничуть не уступают благородным. Особенно важно то, что, ведя более правильную, простую, близкую к природе жизнь, крестьяне и ремесленники в нравственном отношении выше благородных: они скромны, трудолюбивы, непритязательны и поразительно мужественны. Среди высших сословий исключительно редко встречается такое непоколебимое, и притом лишенное позы, мужество перед лицом мучительных страданий и самой смерти, какое является обычным для большинства простых людей.

Говоря о «сословии, которое по причине своей простоты занимает последнее место», Монтень утверждает, что оно дает образец наиболее правильной жизни. «Нравы и речи крестьян я, как правило, нахожу более отвечающими предписаниям истинной философии, чем нравы и речи наших присяжных философов» (36, стр. 393).

«Наша мать-природа», считает Монтень, ввела всех людей в жизнь совершенно равными. Об этом, в частности, свидетельствует гораздо более молодое, чем наше, общество людей Нового Света, которые «до сих пор живут в сладостной свободе первоначальных законов природы». Счастливое состояние этих людей и их поразительно высокий моральный уровень обусловлены тем, что справедливость их общественного строя превосходит не только наше общество, но и наши мечты. Справедливость же их строя заключается в том, что у них нет сословного деления общества ни по происхождению, ни по имущественному положению; что у них нет «никаких признаков власти или политического господства, никаких следов рабства, богатства или бедности». Вожди индейцев, рассказывает Монтень, были спрошены о том, что их поразило больше всего при дворе Карла IX. Их ответ, излагаемый в «Опытах» с нескрываемым одобрением, гласил: во-первых, их удивляет, почему множество взрослых, сильных и вооруженных людей безропотно подчиняются мальчику-королю, вместо того чтобы избрать из своей среды человека, достойного быть их вождем. Во-вторых, их поражает, что одни французы

обладают в изобилии всем, чего только можно пожелать, а множество других истощены голодом и выпрашивают милостыню у своих соотечественников. Индейцы находили странным, почему нуждающиеся французы покорно терпят такую несправедливость, почему они не хватают своих обидчиков за горло и не предадут пламени их дома.

Нашему философу особенно импонирует то, что не знатное происхождение или богатство, а лишь личные достоинства, личная доблесть доставляют высокое положение и заслуженное уважение людям, избираемым вождями у этих народов. Ссылаясь на тех, кто побывал в Новом Свете, Монтень решительно утверждает, что населяющие его народы, не знающие ни властей, ни законов, ведут жизнь более правильную и организованную, чем европейцы, у которых за порядком следит множество чиновников.

Таким образом, концепция естественного равенства людей, согласно которой цивилизация разрушила чудесное первоначальное состояние человечества, концепция, типичная для передовой буржуазной мысли XVIII столетия, была провозглашена в «Опытах» за двести лет до того, как увидели свет трактаты женевского мыслителя, воодушевлявшие деятелей революции 1789 г. Идея «консерватора» Монтеня стала знаменем якобинцев.

Означает ли это, что, считая идеальным общество, в котором вовсе нет государства, этот мыслитель не отдавал предпочтения ни монархическому, ни республиканскому государственному устройству, взирая с истинно скептическим равнодушием на все формы правления?

Человеком, оказавшим, по словам самого Монтеня, огромное влияние на него в годы его молодости, был Ля Боэси, который в своем «Рассуждении о добровольном рабстве» резко критикует монархию как узурпацию народных прав, отвергает всякое политическое неравенство, выдвигает и обосновывает идею народного суверенитета, ставшую позднее краеугольным камнем буржуазно-демократических политических учений. Республиканские идеи Ля Боэси глубоко запечатлелись в сознании Монтеня, хотя он и понимал, что в современной ему

Франции они еще не осуществимы. Он указывает, что, выдвигая свои республиканские идеи, Ля Боэси отнюдь не хотел разжечь гражданскую войну, которая в тогдашних условиях была бы на руку лишь феодальной реакции. Но тут же Монтень замечает, что Ля Боэси «с полным основанием» предпочел бы родиться в республике, а не в монархическом государстве. В другом месте перигорский философ прямо называет народоправство «самым естественным и справедливым» государственным устройством.

То, что в общем безусловно верно, указывает Монтень, обсуждая общественно-политические проблемы, далеко не всегда верно в каждом отдельном конкретном случае «в зависимости от времени, от воли людей, в зависимости от положения дел» (37, стр. 267).

Наш философ ставит, таким образом, конкретную политическую программу в зависимость «от времени и положения дел», т. е. от исторических условий. В современной ему обстановке он считал лучшим решением укрепить сложившуюся в начале века королевскую власть и бороться с «новшествами», представлявшими на деле попытки обратить историю вспять. Означает ли это, что он считал такое решение годным навсегда? Мы имеем все основания ответить на этот вопрос отрицательно и предположить, что, с его точки зрения, рано или поздно наступит иное «время и положение дел», когда выдвинутые им общественно-политические идеи получат применение на практике.

Конечно, в этих взглядах содержатся противоречия, но они выражают противоречия в положении буржуазии. С ростом ее влияния в ней возникает тенденция устранить все феодальные преграды на пути развития капитализма. Но слабая и многими нитями связанная с системой феодальных отношений, буржуазия не может и помышлять поднять руку на весь существующий строй. Лишь поддерживая абсолютизм, она могла сокрушить отдельные бастионы средневековья. Противоречие между общей исторической тенденцией буржуазии и программой, которой она следует в условиях, когда капиталистический уклад лишь складывается в недрах феодализма, — вот реальное конкретно-истори-

ческое противоречие, выражением которого являются общественно-политические взгляды перигорского мыслителя.

Есть в «Опытах» и такие идеи, до которых не сумело подняться даже большинство передовых умов Возрождения: идеализация общества, где нет имущественного неравенства, нет собственности, нет государства и религии. Так, Боден занимал по этим вопросам совершенно иную позицию. Нечего приписывать природе, говорит Боден, будто это она породила имущественное равенство. Это вздорный вымысел. «Я, — говорит он, — рассматриваю... как заблуждение мысль, будто природа пожелала, чтобы люди были равны...» (102, стр. 175).

Далеко не все гуманисты разделяли и другие идеи перигорского скептика: призыв брать пример с крестьян и ремесленников, стоящих в моральном отношении выше имущих классов; суровую критику «торговли правосудием», столь выгодной буржуазии.

К числу идей Монтеня, свидетельствующих, насколько выше большинства гуманистов XV столетия он поднялся, относятся его взгляды на отношения между народами.

Монтень активно участвует в процессе формирования французской нации не только как политик. Он вносит выдающийся вклад в национальную литературу как писатель: его творение оказало огромное влияние на все развитие французской литературы. По справедливому замечанию А. Альбала, Монтень — отец французской прозы. Скептицизм перигорского философа не помешал, а помог ему создать произведение, проникнутое горячим патриотизмом, исполненное тревогой за судьбу родины и страстно обличающее реакционеров, подрывающих ее единство во имя своих низменных корыстных интересов. Монтень показывает своим соотечественникам замечательные достижения французов в различных областях, выдающихся общественных деятелей Франции, ее ученых, поэтов, писателей. В эпоху, когда среди гуманистов принято было считать античные образцы недостижимыми для современности, он утверждал, что у его соотечественников есть достижения, не уступающие античности.

«Опыты», таким образом, пробуждали в соотечественниках Монтеня чувство национального достоинства, любовь к своей родине. Но Монтень бичует национализм, шовинизм с такой же беспощадностью, с какой он клеймит провинциальную ограниченность, неспособную подняться до понимания общенациональных задач. Он зло высмеивает шовинистическую переоценку своих национальных достоинств и высокомерное презрение по отношению к другим народам. Шовинизму, национальной ограниченности он противопоставляет положение о равноценности людей всех наций, о необходимости сближения между народами, их взаимного уважения. Монтень рекомендует путешествия не только как средство расширения кругозора, но и как средство сближения между народами. Горячий патриот, он в то же время ратует за дружеское отношение к другим народам. Страстное возмущение, с которым он обличает пороки своих соотечественников, продиктовано горячей любовью к родине, тревогой за ее судьбу. Говоря о бедах Франции, охваченной гражданской войной, и о своей любви к Парижу, Монтень восклицает: «Я отдал ему свое сердце еще в дни моего детства... Я люблю его со всей нежностью, даже его бородавки и родимые пятна. Ведь я француз только благодаря этому великому городу... это слава Франции, одно из благороднейших украшений мира» (37, стр. 241). И тут же, несколькими строками ниже, Монтень заявляет: «Все люди, по мне, мои соотечественники, и я обнимаю поляка столь же искренне, как француза, отдавая предпочтение перед национальными связями связям всечеловеческим и всеобщим».

Автор «Опытов» страстно обличает подлость завоевателей, низко воспользовавшихся наивностью и благородством индейцев для того, чтобы ограбить их страну, варварски разрушить прекрасные сооружения и произведения искусства и зверски умертвить тысячи ни в чем не повинных мужчин, женщин и детей. Горячо возмущаясь зверствами завоевателей, заливших кровью новооткрытые страны в погоне за тем, чтобы побольше награть, Монтень говорит, что, если бы европейцы не были варварами и стяжателями, они могли бы уста-

новить с народами Нового Света братские отношения, которые были бы полезны и жителям Америки, и нам.

Конечно, и на заре капитализма буржуазия совершила немало кровавых злодеяний в отношении поработанных ею народов Азии, Америки, Африки. Но в те времена передовые представители этого класса играли прогрессивную роль в истории, а наиболее выдающиеся среди них, Монтень в частности, пригвоздили к позорному столбу тех, кто совершал эти злодеяния. С тех пор много воды утекло. Шовинизм, расизм, колониализм, фашизм — такова политическая практика современной буржуазии. Ее идеологи теоретически оправдывают эту практику. Дело доходит до того, что в своем капитальном труде по истории философии «История мысли» (1956) коллаборационист Шевалье поет панегирик кровавой шайке Кортеса, чью гнусность обличал Монтень.

Позиция Монтеня в этом вопросе свидетельствует о том, что этот скептик эпохи Возрождения не только выше большинства своих современников, но и на голову выше теоретиков современного «свободного мира».

3. ЭТИКА РАЗУМА

Что бы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель — наслаждение. Мне нравится дразнить этим словом слух некоторых лиц, кому оно очень не по душе.

М. Монтень

Если верить Шевалье и другим буржуазным историкам философии, французский скептицизм XVI в. защищал от нападок атеистов и эпикурейцев средневековую этику, этические воззрения, насаждавшиеся церковью и освящавшиеся христианством. Факты, однако, говорят о другом.

Бог награждает человека за добрые дела и карает за дурные поступки; чтобы заслужить божью милость и избежать божьей кары на земле и на том свете, человек должен быть добродетелен — такова основополагающая идея религиозной морали вообще, христианской морали в особенности. Против этой идеи представители

французского скептицизма XVI в. выступают самым решительным образом. Так, для Доле не существует никакого воздаяния. Учение о воздаянии, по мнению Бодена,— ложь, внушаемая людям с целью побудить их избегать пороков. Тауро тоже считает, что народу «подчас необходима узда, чтобы принудить его силой к тому, к чему благородные и честные умы приводятся добродетелью» (цит. по 125, стр. 399—400).

Для самостоятельно мыслящего человека, таким образом, не нужны сказки о воздаянии: его нравственность опирается на разум. Интересно, что даже Кастеллион, несмотря на свою религиозность, тоже отстаивает мысль, что нравственность должна покоиться лишь на разуме.

Христианская мораль средневековья, требовавшая беспощадной расправы с инакомыслящими, насаждавшая и освящавшая жесточайшие пытки, сожжение людей заживо, сурово осуждается Доле, Санхецом, Кастеллионом и другими передовыми умами века.

Позиция представителей французской скептической мысли XVI в. в вопросах этики весьма близка, таким образом, к позиции Бруно, утверждавшего, что «внутренний учитель откроет разуму глаза, ибо не извне, а изнутри, из собственного духа постигаем мы идейные блага. Во всех душах заложены зерна здравого смысла, естественная совесть, которая, возвышаясь на величественном суде разума, судит добро и зло, свет и мрак и произносит справедливый приговор» (цит. по 82, стр. 212).

Наиболее полное и яркое выражение этических воззрений французского скептицизма эпохи Возрождения дал в своих «Опытах» Монтень.

Нельзя не заметить, что даже внешний вид тех глав «Опытов», где обсуждаются этические вопросы, отнюдь не свидетельствует в пользу христианского характера нравственных принципов автора. Так, в 3 и 14 главах первой книги несколько ссылок на библейские источники буквально тонут в огромном количестве ссылок на языческих авторов. Единственный христианский материал в главе «Философствовать — значит учиться умерять» сводится к упоминанию, что Христос умер в воз-

расте тридцати восьми лет. Все источники, использованные в главе, античные. В обстоятельно изложенном Монтенем плане воспитания и образования вопросам нравственного воспитания уделено немало внимания. При этом не только христианская, но какая бы то ни было религиозная нравственность вообще даже не упоминается.

«Опыты», где с восторгом рассказывается о моральных достоинствах выдающихся деятелей античности, которые были язычниками, где идеализируется нравственность народов, вовсе лишенных религий, в то же время сурово обличают безнравственность, в массовых масштабах проявляемую наиболее ревностными поборниками христианства и в XVI в., и в первые века существования этого религиозного учения. Монтень рвет поэтому со средневековыми представлениями о зависимости нравственности человека от его религиозных убеждений.

Мне, говорит философ, нравится не та нравственность, которую создают законы и религия, а та, которую они должны были бы лишь дополнить и узаконить; мне нравится нравственность сильная сама по себе, не нуждающаяся в посторонней помощи. Она «естественно вкоренилась в нас, зародившись от семени всеобщего разума, которое таится в душе каждого неизвращенного человека» (37, стр. 349). Таким образом, этику, основанную на страхе перед карой, ждущей нас в ином мире, на надежде получить там награду за свое благочестие, Монтень отвергает. Лишь разум, «запечатленный в душе всех людей», позволяет создать подлинную нравственность, не божественную, а человеческую. Этический рационализм Монтеня признает большинство современных исследователей.

Что же представляют собой, по мнению Монтеня, этические воззрения, продиктованные разумом?

Придерживаться разумной нравственности, говорит Монтень, — значит следовать предписаниям природы.

Монтень отвергает этику, внушающую презрение к земной жизни и ее радостям. Философия, говорит он, оказывается очень недалекой, когда она берется посредством своих ергов проповедовать нам, что наслаждение —

вещь скотская, недостойная мудреца. Изуверское «благочестие», состоявшее в бдениях, постах, в ношении власяницы, заключении в темницу, в удалении в пустынные места, бичевании и прочих муках, «Опыты» сурово осуждают. Изощряться в изобретении средств, ограничивающих количество и сладость доступных нам наслаждений, пытаться принарядить и приукрасить страдания и тем ослабить наше враждебное отношение к ним глупо и отвратительно.

Радости физической жизни обсуждаются в «Опытах» подробно, с нескрываемым удовольствием и с такой откровенностью выражений, которая явно рассчитана на то, чтобы шокировать ханжу.

Гуманист, с восторгом говорящий о красоте тела человека, беспощадно осуждает христианский взгляд, видящий в теле «сосуд дьявольский». С присущим ему юмором философ рассказывает о ревнителе благонравия, оскпившем множество античных статуй в своей вилле. Этот субъект не догадался, язвительно прибавляет Монтень, что для таинств доброй богини Венеры мужская внешность этих статуй бесполезна и что он ничего не достиг, раз не оскopil заодно со статуями лошадей, ослов и, наконец, саму природу. Мораль Эпикура, уверяет Монтень, чересчур для него сурова, чересчур ограничивает наши удовольствия.

Здесь, как и во многих других высказываниях, он сознательно идет на преувеличение, чтобы усилить свою мысль, свой удар по святошам. На деле в «Опытах» отстаивается гармоническое сочетание физических и духовных радостей, но радостей земных. Земные наслаждения — физические и духовные — высшее благо, ради которого Монтень готов оправдать даже самоубийство. Игнорируя тот факт, что самоубийство рассматривается христианством как тягчайший грех, философ обсуждает его допустимость единственно с точки зрения целесообразности: в обстановке, грозящей тяжкими моральными или физическими муками, он оправдывает самоубийство.

Хотя христианская этика и включала тезис о любви к ближнему, на деле она требовала чего-то прямо противоположного. Поистине дьявольским был садизм,

проявляемый церковью по отношению к ее жертвам, садизм, который она насаждала в сознании людей средневековья. Одни из них сами совершали зверства, от которых волосы дыбом поднимаются, другие с кроваважым удовольствием созерцали, как на площадях рубят на части, четвертуют, вешают, сжигают живьем десятки и сотни людей. И все это христианская мораль объявляла нравственным, богоугодным делом, подобно тому как в наши дни она освящает самые отвратительные зверства: с именем «спасителя» на устах зверствуют ку-клукс-клановцы в США, салазаровское христово воинство в Анголе, герои апартеида в Южно-Африканской Республике.

Чтобы заострить свою мысль, Монтень связывает этот вопрос с вопросом о людоедстве. Мы, говорит он, возмущаемся варварством людоедов только потому, что всякий образ действий, отличный от нашего, представляется нам варварским. Но, помещая нравы своих современников и людоедов «на чаши весов разума», философ приходит к иному заключению: «Я нахожу, что гораздо большее варварство пожирать человека заживо, чем пожирать его мертвым, большее варварство раздирать на части пытками и истязаниями тело, еще полное живых ощущений, поджаривать его на медленном огне, выбрасывать на растерзание собакам и свиньям (и мы не только читали об этих ужасах, но и совсем недавно были очевидцами их, когда это проделывали... прикрываясь благочестием и религией), чем изжарить человека и съесть его после того, как он умер» (35, стр. 270). Людоедов, заключает философ, можно считать варварами, лишь если судить их «с точки зрения требований разума, но не на основании сравнения с нами самими, ибо во всякого рода варварстве мы оставили их далеко позади себя».

Многие страницы «Опытов» посвящены борьбе против жестокостей средневековья, против истязаний и пыток. Я не мог поверить, пишет Монтень, пока не увидел сам, что существуют такие чудовища в образе людей, которые рады убивать ради удовольствия, доставляемого им убийством, которые рады рубить и кромсать на части тело других людей и изощряться в придумывании

вании неслыханных пыток и смертей. При этом они не получают от этого никакой выгоды и даже не питают вражды к своим жертвам, а поступают так, чтобы насладиться зрелищем умирающего в муках человека, услышать его жалобные вопли и стоны. В эту мрачную эпоху достаточно было возвести на человека даже голословный навет, чтобы его подвергли самым мучительным пыткам. Монтень, резко осуждая этику, оправдывающую такое мучительство, разъясняет, что под пыткой человек может признаться в совершении преступлений, которых он вовсе не совершал. К тому же пытки сплошь да рядом так мучительны, что смерть по сравнению с ними — благодеяние. И подвергать людей таким страшным мучениям считалось тогда делом богоугодным. Монтень мужественно выступает против этих зверств. Всякая кара сверх смерти, говорит он, даже если смерть заслуженна, является чистой жестокостью, а жестокость он объявляет, ссылаясь на свидетельство разума, «самым порочным из всех пороков». В своем «Путевом дневнике» Монтень сообщает, что именно его утверждение о бесчеловечной жестокости всякой кары сверх смерти было осуждено папским цензором, усмотревшим здесь явную ересь и потребовавшим, чтобы соответствующие места были удалены из книги. Что ж, блюститель христианской морали верно отметил один из важных пунктов, в которых монтеневская этика разума противоположна этике религии.

В стране, залитой кровью многих тысяч жертв религиозного фанатизма, он осуждает не только пытки, но и саму смертную казнь; таким средством, говорит он, никогда не удастся улучшить общество. Перигорский философ убедительно показывает, что этика, насаждаемая духовными и светскими владыками феодального общества, не улучшает, а ухудшает нравы, не пробуждает, а подавляет благородные, гуманные порывы.

С возмущением он говорит о «той форме справедливости, которая господствует у нас», что она внушает людям бесчеловечность, и приводит пример: крестьяне сообщили ему, что нашли в лесу человека, который умирал от полученных побоев. Он еще дышал и умолял о помощи, но они убежали от него, даже не дав ему

воды, из опасения, что слуги закона, застав их около умирающего, могут их обвинить в убийстве, а у них ведь нет ни денег, ни иных средств, чтобы защитить себя в суде. Их и порицать за это трудно, говорит Монтень, ведь, несомненно, прояви они человечность, им бы пришлось пострадать.

Посвятив вопросу о покаянии целую главу, Монтень обстоятельно доказывает, что раскаяние отнюдь не является нравственным, что, как правило, оно, наоборот, покрывает и поощряет безнравственность. В «Опытах» наглядно показано, чего стоит покаяние, даже когда оно выражается не в одних лишь словах, но и в «добрых делах». Еще суровее там осуждается чисто словесное покаяние на исповеди, которому христианство придает столь большое значение. Ведь люди совершенно сознательно и обдуманно совершили те преступления, в которых каются, рассуждает Монтень, и продолжают их совершать и после покаяния. Ясно, что само это покаяние лишь комедия, прикрывающая их безнравственность.

Философ решительно отказывается раскаиваться в совершенных им поступках, как этого требует христианская мораль. Он говорит, что, если бы ему привелось прожить еще одну жизнь, он жил бы так же, как прожил эту жизнь; он не жалеет о прошлом и не страшится будущего. Тут же Монтень разъясняет, что это не отказ от критического отношения к себе, а отказ мерить наши поступки какими-то небесными образцами и требование мерить их земным мерилом — человеческим разумом.

Сопоставляя христианскую этику своих соотечественников с требованиями здравого смысла и «голосом самой природы», философ показывает, что она не удовлетворяет этим требованиям.

Противоестественно и глупо пренебрегать земной жизнью ради пустых мечтаний о жизни потусторонней. Необходимо обратить все свои заботы на реальную, земную действительность, единственную, с какой мы имеем дело. Противоестественно и глупо презирать себя, пренебрегать собой ради каких угодно других людей. Нужно, не забивая головы тревогами о других,

позаботиться о собственном счастье. Противоестественно и глупо предоставлять общепринятому мнению, обычаю и авторитетам решать за нас, что нравственно и что безнравственно. Каждый сам должен это решить, руководствуясь собственным здравым смыслом.

Гедонистическое понимание этического идеала земного счастья переплетается в «Опытах» с провозглашением индивидуума, его интересов и потребностей, его разума единственным и высшим судьей в вопросах морали, с ярко выраженным этическим индивидуализмом. Тонкий психологический анализ, которому скептик подвергает свои чувства, мысли, переживания, исходит из того, что в себе он видит просто представителя человеческой породы, при исследовании которого можно установить, что вообще свойственно телу и духу человека. «Каждый человек полностью располагает всем тем, что свойственно всему роду людскому». Для мыслителя, знающего, что сущность человека заключена в общественных отношениях, естественно искать в анализе этих отношений ключ к пониманию человека. Для созерцательного мыслителя, каким является Монтень, столь же естественно исследование человека вообще, и в этом случае анализ свойств тела и духа любой личности, любого человеческого индивида вполне достаточен, чтобы делать заключения о том, что свойственно всем людям вообще.

Об этическом правиле, которое неоднократно провозглашается в Евангелии, он высказывается самым пренебрежительным образом, делая вид, будто он и не знает, какое место оно занимает в христианстве. «От кого-то мой отец слышал,— говорит он,— что ради ближнего нужно забывать о себе и что частное не идет ни в какое сравнение с общим. Большинство распространенных в мире правил и наставлений ставит себе задачей извлечь нас из нашего уединения и выгнать на площадь, дабы мы трудились на благо обществу. Они задуманы с тем, чтобы, оказав на людей благотворное действие, принудить их отвернуться и отвлечься от своего Я» (37, стр. 284). Монтень находит, что тезис *мы рождены не для себя, а для общества* лишь звонкая фраза, которой люди обычно прикрывают свою

погоню за высоким положением в обществе, за должностями, и эта их хлопотливая возня преследует скорее лишь цель извлечь из общественных дел свою личную выгоду. Но автор «Опытов» на этом не останавливается. Он подвергает критике и тех, кто на деле следует данному тезису. Более того, он отвергает сам этот тезис, издеваясь над самоотверженными поступками людей, поглощенных своим делом до самозабвения. Такие поступки, в которых на самом деле обнаруживается общественная сущность человека, Монтень высмеивает, ибо общественной сущности человека он, разумеется, еще не знает. Он рисует образы воинов: одного, идущего на приступ и до такой степени разъяренного, что, карабкаясь на крепостную стену, он не замечает, что стал отличной мишенью для врага; и другого, который, испытывая страшные муки голода, готов скорее умереть, чем сдать врагу осажденную крепость. И оба совершают все это не ради себя, а ради своих государей, которых они никогда не видели, которые не знают и знать не желают об их подвигах, утопая в праздности и наслаждениях. И Монтень восклицает: «Нам мало страха за свою жизнь, так давайте же трепетать еще за жизнь наших жен, детей, домочадцев! Нам мало хлопот с нашими собственными делами, так давайте же мучиться и ломать себе голову из-за дел наших друзей и соседей!.. Мы пожили достаточно для других, проживем же для себя хотя бы остаток жизни. Сосредоточим на себе и на своем собственном благе все наши помыслы и намерения» (35, стр. 308).

Охотно прибегающий к гиперболам философ и здесь, конечно, преувеличивает. На деле он как общественный деятель не только в бытность свою советником парламента и мэром, но и позднее, в период создания «Опытов», поглощен заботой о судьбах своей родины и отдает массу времени и сил борьбе за ее счастливое будущее.

Тем не менее «Опыты» — развернутая программа индивидуализма. Здесь превозносится Я, его личные нужды, интересы, заботы: «...хотя частью себя мы обязаны обществу, но лучшим в себе мы обязаны самим себе».

Этот индивидуалистический взгляд Монтень кладет в основу этики, утверждая, что не веления религии, не общественное мнение, даже не так или иначе понятое общественное благо определяют этическую оценку поступка, а только наше Я, его разум, его самостоятельное решение. Когда человек творит добро, он сам испытывает какое-то радостное удовлетворение и законную гордость, соответствующую чистой совести. Такова, по мнению Монтеня, единственная награда, получаемая человеком за хороший поступок. Только сам индивид может верно судить о себе: честен он или бесчестен, нравственный он человек или безнравственный. Другие люди составляют свое мнение о нем на основании догадок, опирающихся на внешнюю видимость, которая может быть обманчива.

Это буржуазно-этическая концепция, предвосхищающая возникшие позднее теории индивидуализма и утилитаризма. В буржуазном обществе личный интерес каждого собственника противостоит интересам общества. Эгоизм, индивидуализм — характерная особенность буржуа. «Единственной связью, объединяющей их, является... — говорит Маркс, — частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности» (3, стр. 402). Поэтому буржуазный мыслитель обнаруживает в обществе лишь автономных индивидов, чье Я по своему произволу решает все этические вопросы.

С другой стороны, созерцательный материализм, не знающий роли практики, выводит сознание человека из его тела, игнорируя общественное бытие, которым это сознание определяется. Поэтому такой материализм знает лишь изолированных людей, связанных только природными, а не общественными узами.

Такова историческая и теоретическая почва, на которой возникает исторический идеализм и этический индивидуализм, характерные для всех буржуазных материалистов. На этой же почве возникает и индивидуализм Монтеня. «Опыты» — одна из первых по времени книг, так решительно провозглашающих буржуазный индивидуализм. Но существует разница между индивидуализмом современной буржуазной мысли и индиви-

дуализмом прогрессивных мыслителей восходящей буржуазии — материалистов, как существует разница между, скажем, рационализмом Декарта и рационализмом современных идеалистов. Индивидуализм передовых буржуазных философов XVI—XVIII вв. направлен своим острием против феодального религиозного мировоззрения. Поэтому, несмотря на то что уже в эту пору в нем явственно проступают его реакционные стороны, в целом он играет прогрессивную роль как орудие борьбы против феодального образа жизни и образа мыслей.

Это особенно относится к Монтеню, чей индивидуализм лишен еще какого бы то ни было привкуса чело-веконенавистничества и сохраняет все следы своего эпикурейского происхождения. Сочный гасконский индивидуализм автора «Опытов» напоминает индивидуализм Кола Брюньона. Здесь то же языческое мировосприятие, тот же антихристианский, антиаскетический призыв спуститься с мистических небес и заняться самим собой. А главное — здесь так же, как и у героя Роллана, нет того отвратительного ячества, какое породил империализм, когда все самое подлое и низкое в человеке рядится в мистическую тогу ницшевского сверхчеловека, творящего в интересах золотого мешка величайшие в человеческой истории гнусности.

Совершенно несостоятельны попытки Э. Фора, П. Судея, И. Мерлана выдать индивидуализм «Опытов» за эгоцентризм «аристократа духа», целиком поглощенного собой и надменно презирающего прочих людей, попытки приписать перигорскому философу бегство от общества, к которому он якобы питал отвращение и которым тяготился. Бывают, говорит Монтень, нелюдимые натуры, целиком ушедшие в себя. В противоположность им мое подлинное призвание — общаться с людьми, я весь обращен к внешнему миру. Я рожден для общества и для дружбы. Что касается уединения, подчеркивает он, то оно «скорее раздвигает и расширяет круг моих интересов, выводя меня за пределы моего Я, и никогда я с большей охотой не погружаюсь в рассмотрение дел нашего государства и всего мира, как тогда, когда я наедине сам с собой» (37, стр. 51).

Р. Рихтер утверждает, что «Опыты» отрицают самую возможность какого бы то ни было нравственного учения, какой бы то ни было этики, что Монтень — классический представитель индивидуалистического релятивизма во всех этических суждениях.

На деле, однако, скептицизм в данном случае, отвергая слепое следование общепринятой этической догме, противопоставляет ему требование сознательного следования законам природы, путь к которому нам указывает разум. Перед нами, следовательно, не абсолютный релятивизм, а мировоззрение, которое, несмотря на свой ярко выраженный негативный характер, содержит вполне определенную позитивную концепцию. Это относится и к позиции, занимаемой Монтенем в вопросах эстетики. Впрочем, эстетических взглядов философа мы здесь касаться не будем: они требуют специального исследования, выходящего за рамки настоящей работы.

ПРОТИВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ДОГМАТИЗМА И МРАКОБЕСИЯ

(ПРОДОЛЖЕНИЕ. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ,
ОТНОШЕНИЕ К НАУКЕ И РЕЛИГИИ)

1. НЕ ПРИЕМЫ СХОЛАСТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМОВ, А ЕСТЕСТВЕННЫЙ СПОСОБ ЗДРАВОВОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМЕНИЯ

...Самое главное — это привить вкус и любовь к науке; иначе мы воспитаем просто ослов, нагруженных книжной премудростью.

М. Монтень

Антисхоластическая направленность передовой гуманистической мысли XVI в. общеизвестна. Эразм Роттердамский зло высмеивает тупое преклонение схоластов перед авторитетами; «встречая у апостолов в писаниях что-либо нелепое или недостаточно ученое, они не осуждают этих мест, но сообщают им пристойное толкование» (50, стр. 144). Интересы схоластов сосредоточены на том, чтобы разыскать какое-нибудь полузабытое слово или решить важный вопрос: может ли бог превратиться в тыкву, а если б он действительно превратился в тыкву, могла бы эта тыква проповедовать, творить чудеса, быть распятой?

Однако, критикуя чисто книжный характер схоластических спекуляций, ранние гуманисты сами отдают много сил филологическим и текстологическим изысканиям. Филологом, поглощенным установлением точного текста сочинений античных авторов и проводившим массу времени, копаясь в древних рукописях и фолиан-

тах, был, например, Эразм Роттердамский. Французская скептическая мысль в своей борьбе против схоластики пошла дальше.

Рабле не только зло высмеивает «сорбоннистов, сорбоннагров и сорбонниколей», обличая пустоту и нелепость оторванной от жизни схоластической науки, схоластической системы образования. Он выдвигает требование наблюдать и изучать природу. Он требует, чтобы воспитание и образование включало в себя изучение окружающей жизни, в том числе посещение различных мастерских, не только умственные, но и физические упражнения, обеспечивающие гармоническое развитие телесных и духовных сил.

Дальнейшее свое развитие борьба против схоластики получает у Санхеца. Оружие сомнения у этого скептика не только разит теологов, охваченных, по выражению Бруно, схоластическим бешенством (*furor scholasticus*), но и расчищает путь научному, опытному исследованию природы.

А как относится к схоластике крупнейший скептик этой эпохи Монтень?

Неотомисты (Скляфер, Дреано и др.) уверяют, что идейным руководителем Монтеня был иезуит Мальдона, который так излагает свое понимание «истинного метода обучения», каковым он считает «метод схоластический»: «...если мы должны обсудить вопрос, то обращаемся не к Платону или Аристотелю, если не называть других, а к пророкам, к апостолам, к евангелистам, к Иисусу Христу, к его церкви, к священной древности, а также учитываем потребности нашей эпохи» (144, стр. 255). Это и есть, по словам Дреано, позиция перигорского философа.

Сопоставим этот тезис с фактами.

В XVI в. деятельность гуманистов оказывала уже ощутительное влияние на умственную жизнь Западной Европы, в том числе и на характер образования. Однако в школах, находящихся под влиянием гуманизма, на смену изучения писаний отцов церкви еще не пришло изучение математики, географии, астрономии. «Новые веяния» в образовании выразились в том, что почти все учебное время стали заполнять изучением латыни,

греческого языка и античной литературы. Отец Монтеня, преклонявшийся перед учеными, постоянно окруженный ими у себя в замке, построил воспитание сына на «новейших» гуманистических принципах, рекомендованных ему его учеными друзьями. Едва выйдя из-под опеки кормилицы, ребенок был отдан на воспитание немцу Горстанусу, не знавшему французского языка, с тем чтобы он разговаривал с мальчиком только по-латыни. Домашние и слуги были обучены немногим латинским выражениям, необходимым, чтобы изъясняться с ребенком. Им строго запретили произносить при нем хотя бы слово по-французски.

Когда шестилетний Мишель попал в Колледж де Гиень, латынь была его родным языком. В течение семи лет, проведенных им в этой школе, ее возглавлял приглашенный из Парижа передовой для того времени педагог Андре де Гувеа. Он ввел в школе новинки, принятые в Париже, и высоко поднял, по тогдашним представлениям, уровень преподавания, целью которого было обучение чтению и письму по-латыни. Ни одной естественнонаучной дисциплины в школе не изучали, история преподавалась лишь древняя. Но недостаток такой программы гуманисты усматривали не в этом. Так, Жюль Скалигер подвергал эту программу критике за то, что она предусматривала лишь очень беглое, поверхностное изучение греческого языка.

Учеников в этом «модернизированном» колледже воспитывали в режиме в полной мере средневековом, в котором существенную роль играло такое орудие воспитания, как розги.

Мы не располагаем сведениями о том, получил ли Монтень университетское образование, можно лишь предполагать, что он учился в Тулузском университете, где учились его друзья Анри де Мем, Ги дю Фор де Пибрак, Поль де Фуа. Из сохранившегося письма последнего видно, что занятия в университете сводились к изучению и комментированию античной литературы.

Отмечая в «Опытах», что отец добился для него некоторых привилегий, смягчавших жестокий школьный режим, и что он учился в одном из лучших колледжей Франции, Монтень говорит, что не вынес оттуда ничего

такого, что представляло бы для него хоть какую-нибудь цену. Во-первых, говорит он, критикуя эту систему, учеников лишь натаскивают, чтобы они запомнили мнения различных авторов, стараются лишь «начинять их память, оставляя разум и совесть праздными». Не упражняясь в самостоятельном решении вопросов, ученики привыкают слепо следовать чужим мнениям.

Такая школа, по мнению Монтеня, приносит не пользу, а вред. Он говорит: пусть учитель ничего не вдабливает в голову ученика, опираясь лишь на свой авторитет и свою власть. Пусть принципы Аристотеля не преподносятся ученику как непоколебимые истины; в качестве чего-то неопровержимо верного не должны ему преподноситься также взгляды стоиков или эпикурейцев. «Пусть учитель изложит ему, чем отличаются эти учения друг от друга; ученик же, если это будет ему по силам, пусть сделает выбор самостоятельно...» (35, стр. 196). Кто рабски следует чужому мнению, тот ничему не следует. Если же ученик, взвесив все «за» и «против», изберет мнение Ксенофонта, то это уже не будет чужое мнение: взгляд, к которому ученик пришел таким образом,—его собственный взгляд. Истина и доводы разума — общее достояние; они принадлежат первому, кто их высказал, ничуть не больше, чем тому, кто их постиг позднее.

Здесь перед нами метод, диаметрально противоположный схоластическому методу иезуита Мальдона. Философ, которому современные буржуазные ученые приписывают взгляд о пустоте и бесполезности всех наук, отстаивает ту мысль, что главная задача школы — привить учащимся вкус и любовь к наукам. Интересно, что скептицизм Монтеня, так часто изображаемый в виде учения, решительно отрицающего философию, сводящуюся к вздорной перебранке философов, вводит в программу образования философию как предмет не только необходимый, но и приятный. Схоласты сделали философию пугалом в глазах людей. Место этой унылой премудрости должна занять жизнерадостная философия, не запрещающая пользоваться благами жизни, а, напротив, рекомендующая разумно наслаждаться всеми ее радостями, говорит Монтень.

Монтень показывает, что в подавлении человеческой личности, характерном для средневековья, немалую роль играла схоластическая школа. Он показывает, что тюремный режим этой школы и система воспитания, подгоняющая всех учеников под один шаблон, унижают, подавляют и калечат их индивидуальность. Считая, что задачи школы — развить ум ученика и заложенные в нем способности, он требует, чтобы уважались личность ученика, его интересы и индивидуальные склонности.

Другой существенный недостаток схоластического образования, по мнению Монтеня, — его чисто книжный, теоретический характер. Помимо изучения знаний, заключенных в книгах, — истории, логики, физики, геометрии — учащийся должен обучаться на материале, взятом непосредственно из его повседневной жизни. Особенно же велико значение поездок в чужие края, ознакомление с их природой, общественными порядками, идеями. Это, по словам Монтеня, даже более полезно, чем знакомство с жизнью и идеями древности.

Наконец, одно из главных мест среди педагогических идей «Опытов» занимает требование гармонического сочетания духовного воспитания с физическим.

Критика схоластического образования неразрывно связана с острой критикой, которой в «Опытах» подвергаются чванное племя схоластов, их теория и практика. Жалкая книжная ученость этих господ сводится лишь к умению повторять почерпнутые из книг слова. Не удивительно, что их легко одурачить набором слов. Сам автор «Опытов» был свидетелем того, как один представитель этого схоластического племени, считавшийся ученым с именем, дал себя целый день морочить псевдоученым вздором, который он принял за серьезное рассуждение, чем доставил озорнику, решившему таким способом над ним позабавиться, немало веселых минут.

Ненависть к философам и ученым вызывалась в древности тем, что эти выдающиеся умы поднялись *выше* общего уровня. Схоласты же — *ниже* общего уровня. Вместо того чтобы изучать действительность, они роются в книгах. Они занимаются больше разъяснением

разъяснений, чем разъяснением вещей, и существует больше книг о книгах, чем о чем-нибудь ином. Задаются не вопросом о том, верно ли то или иное положение, а как нужно его понимать. «Это подавление свободы наших суждений, эта установившаяся по отношению к нашим взглядам тирания широко распространилась, захватив наши философские школы и науку. Аристотель — это бог схоластической науки; оспаривать его законы — такое же кощунство, как нарушать законы Ликурга в Спарте. Его учение является у нас незыблемым законом, а между тем оно, быть может, столь же ошибочно, как и всякое другое» (36, стр. 244).

В «Опытах» описан типичный представитель схоластики, «знакомый из Пизы», заявивший Монтеню напрямик, что критерием истины является согласие рассматриваемого положения с Аристотелем.

Критика схоластики в «Опытах» последовательнее и глубже антисхоластических выступлений ранних гуманистов. Последние, находясь в плену античных авторитетов и ограничиваясь филологическими изысканиями, сами оказываются объектом нападков скептика, отрицающего любые авторитеты, в том числе и античные. Но, нападая на средневековую схоластику и ее адептов, скептическая критика Монтеня не распространяется на всякую науку и на всех ученых. «Я люблю и почитаю науку, равно как и тех, кто ею владеет. И когда наукой пользуются, как должно, это самое благородное и мощное из приобретений рода человеческого» (37, стр. 185).

2. ВПОЛНЕ ПРОСТИТЕЛЬНО НЕ ВЕРИТЬ В ЧУДО

Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно.

М. Монтень

Между фанатической верой в силу божью и слуг божьих и столь же фанатической верой в нечистую силу и ее слуг — колдунов и ведьм существует органическая связь. Даже в наши дни в ФРГ действует 10 тысяч

колдунов. Только в Нижней Саксонии были насчитаны 231 женщина, единодушно считавшиеся ведьмами, и 32 охотника за ведьмами. Если эти средневековые представления продолжают существовать даже во второй половине XX в., то во второй половине XVI в. они владели умами почти всех слоев общества. Процессы над ведьмами, колдунами, отравителями, завершавшиеся кровавой расправой над жертвами средневекового фанатизма, были повседневным делом и носили массовый характер.

В книгах Ламбера Дано, Фенардена, Ля Примоде, Ноде, Массе, Вэра, Ле Луае подводилась «научная база» под преследование людей, обвиняемых в колдовстве. Иезуит Мальдона, которого неотомисты изображают идейным руководителем Монтеня, прочел в 1571—1572 гг. в Клермонском колледже курс лекций по демонологии.

Глубоко возмущенный антирелигиозными и эпикурейскими идеями «Опытов», Гийом Гизо защищает средневековье от критики Монтеня, который, по его словам, совершенно несправедливо обвинил свой век в фанатизме и обскурантизме (см. 169, стр. 114—115). Горячие поборники средневекового мракобесия тщетно селятся превратить эту мрачную эпоху в золотой век. Как бы эти господа ни расписывали прелести деятельности средневековой церкви, тот факт, что вместе с верой в бога и дьявола церковь тогда усиленно внедряла в умы веру в слуг дьявола — ведьм и колдунов, терзая и убивая ни в чем не повинных людей, никогда не изгладится из памяти человечества. Не кем иным, как церковью, была отправлена на костер по обвинению в сношениях с нечистой силой национальная героиня Франции Жанна д'Арк. Это произошло в 1431 г., а начиная с конца XV в. и на протяжении всего XVI в. кровавые расправы над ведьмами принимают особенно широкий, массовый характер. В 1489 г. издается руководство по ведению процессов против ведьм. При жизни Монтеня в Тулузе было однажды заражено 600 ведьм.

Не только теологи, схоласты, но и многие гуманисты, в том числе выдающийся французский ученый этого времени Амбруаз Паре и глава «Плеяды» Ронсар, разделяли этот предрассудок. Нужно было обладать боль-

шой самостоятельностью мысли и еще большим мужеством, чтобы во Франции XVI в. не только понять всю нелепость этого предрассудка, но открыто выступить против него, как это сделали Доле, Санхец, Монтень.

К рассказам о событиях, противоречащих здравому смыслу, говорит Монтень, мы должны относиться с недоверием, ведь в них нет ничего естественного. Кроме того, если даже точно установлено, что произошло какое-то необычное событие, мы должны попытаться найти ему естественное объяснение. Обычно такое объяснение можно найти любому факту. Если в том или ином случае нам не удалось узнать, в чем его естественная причина, это вовсе не означает, что ее вообще не существует. Мы имеем основание предполагать, что она есть, хотя мы ее и не знаем, но у нас нет никаких оснований видеть здесь колдовство, т. е. нечто вовсе противоречащее здравому смыслу и природе. Монтень решительно осуждает писателей, которые подкрепляют своими писаниями веру в колдунов и ведьм. Доводы, призванные доказать существование ведьм и колдунов, — это в лучшем случае не доказательство, а лишь предположения. Но разве можно, восклицает с возмущением Монтень, на основании одних лишь предположений посылать людей на костер? (См. 37, стр. 318.)

Так же решительно высказывается автор «Опытов» и относительно «вещих» снов, гороскопов и вообще предсказаний будущего, вера в которые еще и поныне пользуется значительным распространением в «образованном обществе» Европы и Америки. По данным западногерманского Института общественного мнения, 30% взрослых в ФРГ верит в предсказания астрологов и еще 20% считает «абсолютно возможным» влияние звезд на нашу личную жизнь.

В отличие от Т. Гогенгейма и Дж. Кардано, разделявших этот предрассудок, Монтень утверждал, что в отношении человеческой судьбы единственным несомненным знаком, предвещающим важнейшие события в жизни человека, является старость: она бесспорно свидетельствует о приближении смерти. Все прочие догадки о будущем, ожидающем человека, лишены реальных оснований, беспочвенны и вздорны. Это относится и к

астрологическим гороскопам, и к «пророческим» книгам, и к «вещим» снам. Успех прорицателям обеспечивает в особенности темный язык, двусмысленность и причудливость пророческой речи, в которую авторы прорицаний не вкладывают определенного смысла, с тем чтобы потомство находило в ней все, что пожелает.

Все эти предрассудки не могли бы получить такого распространения, говорит Монтень, если бы люди подвергали самостоятельному рассмотрению и непредвзятому обсуждению само существо общепринятых воззрений. Но подавляющее большинство людей под тяжестью схоластического образования и воспитания поступают иначе: общепринятые предрассудки, в том числе и вера в колдовство и прорицания, воспринимаются без тени критики.

Все непривычное, говорится в «Опытах», считается сверхъестественным, и каждый народ называет вещи сверхъестественными и чудесными в меру своего невежества. Поскольку мы называем чудом то, чего наш ум не в силах постичь, чудес оказывается тем больше, чем меньше мы знаем. Поэтому дикари для нас ничуть не меньшее чудо, чем мы для них. Уговорить человека, чтобы он поверил в чудо, легко, ибо в этом случае речь идет о чем-то совершенно неизвестном. Вера в чудеса, видения, колдовство, говорит Монтень, имеет своим источником главным образом воображение, воздействующее с особой силой на людей невежественных: они податливей. «Из них настолько вышибли способность здраво судить, воспользовавшись их легковерием, что им кажется, будто они видят то, чего на деле вовсе не видят» (35, стр. 125).

Как «свидетель рождения многих чудес своего времени», автор «Опытов» яркими красками изображает этот процесс. Начинается биография чуда с того, что люди, изумленные каким-нибудь фактом, решают по своему невежеству, что оказались свидетелями чуда. Когда они начинают делиться этим с соседями и знакомыми, то обнаруживают, что некоторые места в их рассказе вызывают недоверие слушателей. Тогда они задевают эти прорехи каким-нибудь вымыслом. Ведь каждый из них, будучи исполнен веры в чудо, считает,

что, благовестя о нем, он совершает благочестивое, богоугодное дело. Чтобы убедить других, он поэтому, не смущаясь, вносит в свое повествование столько добавлений собственного сочинения, сколько, как он видит, нужно, чтобы устранить возражения тех, кто с недоверием относится к его рассказу. Так поступают не только те, от кого пошел слух о чуде, но и те, кто передает этот слух дальше. Чтобы противиться этим общественным предрассудкам, необходима не только способность стагь выше их, но и бесстрашие, ибо предрассудки навязываются не столько убеждением, сколько *силой* (см. 37, стр. 312). Перед глупостью, возведенной в ранг общепринятой и поэтому бесспорной истины, склоняют голову многие умные и образованные люди.

Верно подметив, что вера в сверхъестественное и чудеса есть основа всех религий, Монтень пишет: «Для христиан натолкнуться на вещь невероятную — повод к вере. И это тем разумнее, чем сильнее такая вещь противоречит человеческому разуму. Если бы она согласовалась с разумом, то не было бы чуда» (36, стр. 197). Факты не оставляют сомнения в том, что его скептицизм в мрачную эпоху охоты за ведьмами, в обстановке фанатического иступления святош сыграл огромную просветительную роль. И Вольтер с полным основанием назвал знаменитого скептика «ученым в век невежества, философом в век фанатизма».

3. ЧТО СОБОЙ ПРЕДСТАВЛЯЕТ БОГ

Чем какая-нибудь определенная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается.

К. Маркс

Приписывая французской скептической мысли XVI в. фидеизм, многие буржуазные историки философии изображают дело таким образом, будто религия вообще не стоит в центре внимания представителей этого скептицизма и их занимает не критика религии, а критика

разума. Выше было показано, насколько несостоятельна эта историко-философская концепция в отношении Де-перье, Доле, Талона, дю Феррона, Тауро, Валле, Бодена и других представителей французской скептической мысли XVI в. Что касается Монтеня, то, хотя, по мнению Стапфера, Думика и Дж. Зитлайна, религия «находилась вне сферы его интересов», «Опыты» и многочисленные записи в «Путевом дневнике» показывают, что вопрос о религии находился в центре внимания Монтеня.

Прежде всего необходимо отметить, что Монтень очень часто — кстати и некстати — в самых благочестивых выражениях говорит о своей безусловной преданности христианской религии, о своем беспрекословном подчинении католической церкви, о порочности атеизма и т. д. Порочность атеизма рассматривается в этих местах «Опытов» как нечто само собой разумеющееся, ведь «атеизм есть учение противоестественное и чудовищное, к тому же с трудом укладываемое в человеческом сознании». При этом подчеркивается исключительность христианства, превосходство его над другими религиозными верованиями. Христианство надежнее других религий, так как покоится на непоколебимом фундаменте святого писания, имеющего божественный источник.

Наконец, о самом своем скептицизме перигорский философ заявляет, что его назначение — заставить человека склонить голову перед непререкаемым авторитетом религии; что пирронизм чрезвычайно полезен церкви, ибо он лишает человека знания человеческого и делает его тем самым более восприимчивым к знанию божественному; пирронизм приводит к тому, что человек отказывается «от собственного суждения, чтобы уделить больше места вере» (36, стр. 206).

Можно было бы привести еще ряд подобных заявлений, сделанных в такой же категорической форме, ибо их немало в «Опытах». Но благочестивого тона наш скептик не в состоянии выдержать долго. Написав несколько фраз такого рода, он спешит вернуться к своей обычной манере — свободному и остроумному обсуждению, носящему чисто светский и часто весьма науч-

ный характер, к рассуждению, где мысли «не знают иного руководителя, кроме разума» (35, стр. 201), где нет и тени самоуничтожения, а, напротив, выпукло выступает индивидуализм, которым пронизана вся книга. Как справедливо отмечает М. Вейлер, прокламируя, что единственно лишь христианству доступна истина, «Монтень на каждом шагу дискредитирует христианство» (217, стр. 55).

Прорелигиозные заявления Монтеня носят обычно декларативный характер. Если же они обосновываются, то лишь ссылкой на авторитеты. Правда, в одном из фрагментов «Опытов» говорится о том, что христианская религия зиждется «на вечном фундаменте слова божьего», и нечто подобное можно прочесть в других местах «Опытов». Но бросается в глаза, что их автора, с горячим интересом обсуждающего жизнь выдающихся людей и события, описанные в античной и современной ему литературе, автора, живо откликающегося на все идеи и факты, с какими он встречается в многочисленных книгах, прочитанных им,—этого автора вовсе не интересуют ни идеи «слова божьего», ни лица и события, фигурирующие в писании: они в «Опытах» не только не обсуждаются, но даже редко упоминаются. Бросается в глаза, что Монтень почти никогда не подкрепляет своих мыслей «словом божьим». Между тем он, как это было общепринято в его время, буквально на каждом шагу приводит в поддержку своих идей огромное количество выдержек из произведений авторов, мнения которых по тому или иному вопросу он разделяет. В «Опытах» содержится около 400 заимствований из Плутарха, сотни цитат из «безбожников» — Эпикура, Лукреция, Лукиана, из Сенеки, Цицерона, Горация, Вергилия, Платона, Демокрита и других античных и современных Монтеню авторов. Но среди *трех тысяч* цитат, приводимых в этом произведении, лишь *четыре* — из Евангелия, *четыренадцать* — из посланий апостола Павла и еще *около дюжины* — из Ветхого завета.

Это обстоятельство отмечают и буржуазные авторы. «Каким бы невероятным это ни казалось, но Христос отсутствует в этой книге («Опытах». — В. Б.), где Александр, Цезарь, Эпаминонд и оба Сципиона, Фокион

и Аристид, Сократ и Катон занимают много места...» (217, стр. 61). Таково мнение Вейлера. А Андре Жид пишет, что Монтень «часто занимается религией, но никогда не занимается Христом. Ни разу он не ссылается на его слова: сомнительно, читал ли он когда-нибудь Евангелие, или, скорее, несомненно, что он никогда его как следует не прочитал» (159, стр. 29).

Мысль, триста лет спустя отчетливо сформулированная Фейербахом: «*Все, что человек говорит о боге, он на самом деле говорит о самом себе*» (49, стр. 59), громко звучит у французских гуманистов. Нет ничего нелепее, говорит Санхец, попытки человека создать бога из самого себя. Не только в книге «Три обманщика», но и у Деперье и особенно обстоятельно в «Диалогах» Тауро высмеиваются представления о боге, как существе хотя и сверхъестественном, но во всех отношениях человекоподобном. Последнее явно обнаруживается в той озабоченности делами и судьбами людей, какую все религии приписывают богу. Этому взгляду Деперье, Доле, де Тиар, Боден, Санхец противопоставляют мнение, что не сверхъестественное вмешательство бога, а естественные причины, действующие в природе, управляют судьбами людей. Скептическая критика антропоморфизма представлений о боге переплетается с критикой антропоцентризма. Ибо утверждение, что бог целиком поглощен заботами о человеке, ставит последнего в центр вселенной.

Эти скептические идеи получают свое дальнейшее развитие у Монтеня. Все религии, говорит он, приписывают богу разум, справедливость и ряд других моральных качеств. Затем все они утверждают, что бог поглощен заботами о людях, об их делах и судьбах. Наконец, все религии учат, что и на земле, и в загробной жизни бог щедро вознаграждает тех, кто в него верит и слушается его, и сурово карает неверующих, непослушных, грешников. Эти три момента обстоятельно обсуждаются в «Опытах».

Богом называют первопричину всех вещей, т. е. нечто коренным образом отличное от человека, говорит философ. Поэтому ему нелепо приписывать духовные или физические черты людей. Монтень с одобрением

цитирует Лукреция, высказывающего эту же мысль. Ни разума, ни способности различать добро и зло, ни справедливости — ничего этого нельзя приписывать богу. В противном случае он окажется человеком, а не богом.

Это означает, что перигорский философ отстаивает ту же точку зрения, какую развивал Ванини, усматривавший в приписывании богу разума антропоморфизм.

Антропоморфизм всех религий рассматривается в «Опытах» как естественное следствие того, что человек способен судить о любом другом существе, лишь сравнивая его с самим собой.

Всякий сравнивает качества всех остальных со своими собственными. Эти качества мы можем усиливать или ослаблять, ибо дальше наше воображение неспособно пойти (см. 36, стр. 236); так возникло мнение, что богу присущ разум. Это рассуждение сопровождается приводимым с одобрением высказыванием Ксенофана о том, что животные, если бы им довелось завести себе богов, тоже сотворили бы их по своему подобию.

Хотя обычно в «Опытах» упрек в антропоморфизме адресуется различным нехристианским религиям, но ряд высказываний не оставляет сомнений в том, что насмешки автора над антропоморфизмом религий адресованы христианству.

Так, когда он пишет: «Это нескромное желание узреть бога нашими глазами побудило одного из наших великих христиан приписать божеству телесную форму» (36, стр. 231), то отлично знает, что упрек, адресуемый Тертуллиану, фактически поражает само христианство. Высмеивая рождение богов женщинами, Монтень в качестве иллюстрации подбирает примеры, поразительно сходные с рассказом евангелиста. Наконец, Монтень присоединяется к мнению, выдвинутому в трактате «О трех обманщиках», где говорится, что политеизм, конечно, нелеп, но христиане не имеют никаких оснований упрекать в этой нелепости языческие религии, ибо они сами верят в «посредствующие божества», т. е. в святых, что по существу ничем не отличается от политеизма язычников (см. 39, стр. 55). Монтень говорит,

что воображение людей создало массу существ, занимающих промежуточное положение между богом и людьми. Они выступают посредниками между нами и богом, нашими заступниками перед ним. Каждому из них поручено выполнять что-нибудь нужное человеку: один исцеляет людей, другой — лошадей, один лечит чуму, другой — паршу, один покровительствует ремеслу, другой — торговле, один содействует произрастанию винограда, другой — чеснока. Четверо приставлено к колыбели новорожденного: один ведаёт пеленками, другой — питьем, третий — пищей, четвертый — сосанием. Число их достигает тридцати шести тысяч, и среди них есть такие захудалые, что требуются усилия пяти-шести таких божков, чтобы вырастить один колос. Трудно было злее высмеять сонм святых, почитание которых христианская церковь возвела в культ.

Зло насмехавшись над антропоцентрическими представлениями, автор «Опытов» утверждает, что так мог бы рассуждать и гусенок, который тоже мог бы утверждать, что вся вселенная существует лишь для него: земля — чтобы он ходил по ней, солнце — чтобы оно ему светило, человек — чтобы ухаживать за ним и кормить его, ведь это для него люди выращивают зерно. «Следуя по этому же пути, мы утверждаем, что все предназначено для нас: для нас существует вселенная, для нас — свет, для нас гремит гром... Мы — цель всего, мы — центр, к которому тяготеет все сущее» (36, стр. 237).

Резкие нападки на антропоцентризм Монтень соединяет обычно с отрицанием тезиса об озабоченности бога человеческими делами, занимающего важное место в христианстве и в других религиях. Этой мыслью пронизана первая книга «Опытов» и «Апология», где говорится, что напрасно мы приписываем богу события, имеющие для нас важное значение.

Утверждению о том, что бог поглощен заботами о людях, философ тут же противопоставляет излагаемые с явным одобрением взгляды древнегреческого материалиста Стратона, отрицавшего какое бы то ни было вмешательство богов не только в дела людей, но и во все события, происходящие в природе, которая, по мнению Стратона, является спонтанной силой, лишенной разу-

ма, воли, чувств, вообще сознания и развивающейся в силу внутренней необходимости. Излагая мысль Стратона о том, что сама природа создает все вещи из их тяжести и движений, что боги вовсе не вмешиваются во все происходящее в мире, Монтень приводит изречение Эпикура: «Блаженное и вечное существо само не имеет обязанностей и ни на кого их не налагает» (36, стр. 232). Эти явно антирелигиозные и антихристианские мысли излагаются без тени критики.

Эпикур, Секст и автор трактата «О трех обманщиках» указывали, что многочисленные факты массовой гибели ни в чем не повинных людей, которыми заполнена история, решительно опровергают утверждение религии о вмешательстве «отца небесного», исполненного любви к своим чадам, в дела человеческие. Эту антирелигиозную мысль мы находим и в «Опытах»: «Какой поразительный пример оставила нам премудрость господня, которая, стремясь спасти род человеческий... пожелала свершить это не иначе, как опираясь на наше общественное устройство и *поставив достижение и осуществление этой великой и благостной цели в зависимость от слепоты и несправедности наших обычаев и воззрений, допустив, равным образом, чтобы лилась невинная кровь столь многих возлюбленных чад ее, и мирясь с потерей длинной чреды годов, пока не созреет этот бесценный плод*» (35, стр. 155) (курсив мой.— В. Б.).

С отрицанием божественного вмешательства в человеческие дела тесно связана позиция Монтеня в отношении учения о воздаянии. Ведь если богу нет дела до людей, то нелепо ожидать от него награды или наказания.

В «Опытах» указывается и на то, что раз вера в воздаяние неотделима от веры в то, что без воли божьей ни один человеческий поступок не совершается, то за эти поступки отвечают не люди, а бог. Это та же аргументация, которую выдвигал автор трактата «О трех обманщиках» (39, стр. 56).

Против учения о воздаянии говорит и поведение сторонников этого учения, показывающее, что сами они в него не верят. В «Опытах» приводятся высказывания двух известных греческих противников религии — киников Диогена и Антисфена. Последний в ответ на слова

жреца, что посвятившие себя религии получают за гробом вечные блага, сказал: «Почему же в таком случае ты сам не умираешь, если веришь этому?» Монтень подкрепляет эту мысль ссылкой на Лукреция, выдвигавшего против веры в воздаяние тот же довод.

Любопытно, что людей, искренне поверивших в ожидающее их за гробом блаженство, автор «Опытов» находит почти исключительно среди язычников.

Другой довод Монтеня (эту мысль за ним повторил Боден) гласит: нелепо, чтобы низкие люди удостоились вечного блаженства лишь потому, что они христиане, а благороднейшие люди были обречены на вечные муки только потому, что жили до Христа. С явным сочувствием Монтень излагает ответ Диогена жрецу, убеждавшему его принять религию, чтобы удостоиться вечного блаженства: «Так ты хочешь, чтобы я поверил, что такие великие люди, как Агесилай и Эпаминонд, будут несчастны, а что такой ничтожный тупица, как ты получит небесное блаженство только на том основании, что ты жрец?» Достаточно перечитать главу «О трех самых выдающихся людях», из которых самым благородным и нравственно чистым Монтень считает Эпаминонда, чтобы понять, насколько совпадали здесь мысли французского скептика и древнегреческого киника.

Отвергая воздаяние в загробной жизни, можно допускать, что небеса награждают и карают людей в их земной жизни. Сторонники этого мнения, по словам Монтеня, напрасно ссылаются на отдельные факты, якобы подтверждающие его, ведь они игнорируют множество других фактов, ему противоречащих. Эту мысль философ подкрепляет таким примером. Диагору-атеисту показали в храме множество приношений с изображениями спасшихся от кораблекрушения и спросили его: «Ну-ка, ты, полагающий, что боги равнодушны к делам человеческим, что ты скажешь о стольких людях, спасенных милостью богов?» «Пусть так, — ответил Диагор, — но ведь тут нет изображений утонувших, а их несравненно больше».

Перигорский философ прямо заявляет, что столь же несостоятельны утверждения христиан о том, будто бог помогает истинно верующим и вызывает поражения

еретиков. Именно это утверждают, говорит он, участники современных религиозных войн во Франции. Но, приводя конкретные факты, Монтень показывает, что и победа, и поражение поочередно доставались на долю обеих партий и вовсе не видно, чтобы бог способствовал действиям одной из них. В подтверждение того, что небо покровительствует христианскому оружию, современники Монтеня приводили победу над турками под Лепанто в 1571 г. «Но, — замечает по этому поводу философ, — господу богу не раз бывало угодно допускать также и победы турок над христианами» (35, стр. 279). Если говорят, прибавляет Монтень, что позорная смерть Ария и антипапы Льва, скончавшихся в нужнике, — кара божья за то, что они были еретиками, то пример святого Иринея, которого постигла такая же участь, это опровергает.

Интересно, что эти смелые мысли автор «Опытов» выдает за защиту христианства. Недопустимо, рассуждает он, доказывать истинность последнего ссылками на успех, якобы сопутствующий христианам: «Ведь существует опасность, что народ, привыкнув к этим столь соблазнительным и пришедшимся ему по вкусу доводам, когда вдруг случится что-нибудь противоположное и ему неприятное, может поколебаться в своей вере» (35, стр. 279).

Отрицание божественного вмешательства в дела людей делает бессмысленными молитвы — взгляд еретический с точки зрения любой религии. Тем не менее в «Опытах» взгляд этот выражен недвусмысленно: «...наибольшее безумие постигает тех, кто обращается непосредственно к богу или судьбе... словно эта последняя может услышать нашу словесную бомбардировку» (35, стр. 29).

Скептицизм «Опытов» отвергает, таким образом, все три коренных положения, лежащих в основе религий.

В «Опытах» часто обсуждается дилемма: представляет ли бог нечто коренным образом отличное от человека, ничем его не напоминающее, или основные черты бога — это черты человеческие, хотя и возведенные в превосходную степень? В первом случае личного бога нет, а существует лишь какая-то загадочная безличная

сила, первопричина мира, о которой можно создать себе лишь очень абстрактное и неопределенное представление, исключаящее какую бы то ни было антропоморфную мифологию. Во втором случае бог выступает в том конкретном, антропоморфном облике, какой ему придает мифология отдельных религий.

Уже из сказанного выше ясно, что Монтеню должна быть близка именно первая из названных точек зрения. «Ничто присущее нам, — говорит он, — ни в каком отношении не может быть приравнено к божественной природе или отнесено к ней» (36, стр. 225). Такой взгляд ставит на одну доску все религии: все они правы, признавая некую первопричину всего сущего, и все они заблуждаются, наделяя ее человеческими чертами. Об этом взгляде, стирающем грань между христианином и язычником, Монтень говорит явно одобрительно: «Из всех... религиозных воззрений наиболее правдоподобным... мне представляется то, которое признает бога непостижимой силой, источником и хранителем всех вещей, считает, что бог — весь благо, весь совершенство и что он благосклонно принимает почести и поклонение людей, в какой бы форме, под каким бы именем и каким бы способом люди их не выражали» (36, стр. 213—214).

В устах автора, очень убедительно показавшего, что ни о какой благосклонности бога к воздаваемым ему почестям не может быть и речи, эти последние благочестивые слова могут означать лишь одно: ни в том, в чем он прав, ни в том, в чем он заблуждается, ни один религиозный культ не имеет преимуществ перед отличными от него верованиями. Описав множество различных религиозных взглядов, Монтень заявляет, что было бы крайним самомнением воображать, будто только мы сумели верно решить этот вопрос, «найти изюминку в пироге» там, где никто этого сделать не сумел. И философ делает весьма смелый вывод: «Ни одно из этих мнений не имеет преимуществ перед другим». Правда, он тут же благоразумно оговаривается: «...за исключением тех, которые внушены мне божьей волей» (36, стр. 217). Оговорка эта, как мы увидим, дезавуируется во многих местах «Опытов».

У деистов XVI—XVII вв. наряду с критикой существующих религий выдвигаются позитивные доводы в пользу деизма — гармоничность и целесообразность мироздания. Одно место в «Опытах» на первый взгляд напоминает эту точку зрения. В 12 главе второй книги говорится: «Нет ничего невероятного в том, что на всей вселенной лежит некий отпечаток руки этого великого ваятеля и что в земных вещах есть некий образ, до известной степени схожий с создавшим и сформировавшим их творцом» (36, стр. 137). Но Монтень отвергает взгляд, выводящий существование бога из «воздвигнутого им храма». С этой целью он высмеивает рассуждение о том, что, созерцая «богатое и роскошное здание» вселенной, мы должны заключить, что оно является жилищем существа, более совершенного, чем мы. Это и несколько других рассуждений о боге отвергаются в «Опытах» как явно антропоморфные: от того, что мы многократно увеличим то или иное человеческое свойство, оно не станет свойством бога (см. 36, стр. 234). Считать, что по свойствам людей можно узнать о свойствах их творца, прибавляет Монтень, нельзя, ибо даже в обычных случаях действие лишь частично раскрывает причину. В случае же с первопричиной всех вещей дистанция между ней и этими вещами так велика, что ни о каком сходстве не может быть и речи (см. 36, стр. 235).

Выяснение превосходства деистической точки зрения над ортодоксально-религиозной является в «Опытах» лишь предпосылкой для того, чтобы эту точку зрения... похоронить. По мнению Монтеня, это воззрение недоступно людям: о таком абстрактном боге, принципиально отличном от них, люди ничего не могут знать, они не могут его себе даже представить и в такого бога их не заставишь поверить.

Получается, что воззрение, «наиболее правдоподобное», не может быть религией и никогда на деле религией не было, а воззрения, фактически выступающие в качестве религии, ложны. Таков результат обсуждения вопроса о том, что собой представляет бог.

4. РЕЛИГИЯ — ИЗМЫШЛЕНИЕ ЛЮДЕЙ

*Мы христиане в силу тех же причин,
по каким мы являемся перигорцами или
немцами.*

М. Монтень

Тезис о невозможности рационального обоснования религии пронизывает всю французскую скептическую литературу XVI столетия. Ни один человек не в состоянии, говорит Доле, «своими писаниями, рассуждениями, увещеваниями заставить принять христианскую веру» тех, кто не приобрел этой веры иным — не естественным, не рациональным — путем. Более того, Доле рассказывает, что многие мудрые люди, уже обладавшие этой верой, «обсудив и взвесив ее принципы в свете разума, заглянув в глубину тайн, которые они раньше почитали, начинают их презирать, находя, что они лишены оснований и ложны» (цит. по 125, стр. 114—115). Эта же мысль неоднократно высказывалась Боденом. Если отбросить слепую веру в божественность Христа, в откровение, в святость писания и в непререкаемость указаний церкви, то ни одно из положений христианства, говорит Боден, совершенно невозможно разумно обосновать.

Впрочем, по мнению Бодена, недоказуемы не только христианство, но и вообще все религии.

Этот взгляд получил отчетливое выражение и у де Тиара: «...существование бога (бесконечное могущество и величие которого непостижимо), не будучи доказанным достаточно надежными доводами и очевидностью осязательных аргументов, оказывается недоступным какому бы то ни было познанию» (цит. по 125, стр. 406).

Здесь напрашивался вывод: раз религия не может возникнуть естественным путем, каким возникают наши научные познания, раз нельзя прийти к религии посредством разума, то ее источник может быть только сверхъестественным — откровение, вера, внедряемая в душу человека небесами. Но как раз этот фидеистический вывод зло высмеивается у Рабле, Бодена и других представителей передовой мысли XVI в. Они подчерки-

вают, что на деле, в реальной жизни, люди воспринимают свои религиозные верования не из какого-то сверхъестественного, божественного источника, а от того общества, в котором они родились и выросли.

Если, таким образом, каждый отдельный человек впитывает в себя некритически воспринятые религиозные взгляды общества, которое его окружает, то книга «О трех обманщиках», а также произведения Деперье, Тауро, Бодена показывают, что в свою очередь общество получило религию от более или менее искусных «творцов богов» (Тауро). Религии измышлялись законодателями или просто честолюбцами с целью освятить в глазах народа те или иные политические или моральные установления и институты. И хотя обычно этот вымысел ставит своей задачей поднять нравственность общества, нередко религия внедряет не нравственность, а безнравственность. Например, центральная идея христианской религии — идея искупления, по мнению Бодена, не только нелепа, но чрезвычайно вредна в моральном отношении.

Скептические взгляды на происхождение религии получают широкое и яркое освещение в «Опытах». Этот вопрос здесь рассматривается в двух аспектах: каким путем люди *могут* постичь религиозное учение и проникнуться религиозными убеждениями и как люди *фактически* воспринимают религию.

Чтобы выяснить, к чему может прийти человек, решающий коренные вопросы религии, опираясь лишь на свой разум, Монтень рассматривает мнения, высказанные по этому поводу теми, чей разум был особенно могуч и проницателен, т. е. мысли прославленных мудрецов — философов древности. Хотя автор старается подчеркнуть царящую в этих вопросах разногласицу, но антирелигиозные рассуждения, о «кошунственности» которых он не забывает упомянуть, звучат весьма убедительно и отнюдь не опровергаются, а нередко прямо одобряются. Таковы приводимая в «Опытах» аргументация Эпикура и Лукреция против веры в бессмертие души и почерпнутые из книги Цицерона доводы, опровергающие существование бога. Монтень очень высоко ставил ум Плиния, о котором писал: «Существует ли

что-нибудь столь же тонкое, точное и живое, как суждения Плиния... что-нибудь столь же далекое от пустословия, не говоря уж об исключительном богатстве его познаний...» (35, стр. 234). Естественно, что и Плиния он относит к числу мудрых людей, по мыслям которых мы можем понять, в чем заключается разумное решение религиозных проблем. Какие же мысли по данному вопросу извлекает Монтень из «Естественной истории» Плиния? Мысли, показывающие, что в свете разума всемогущество бога представляет собой явную нелепость. ««Для человека, — говорит он (Плиний. — В. Б.), — не малое утешение видеть, что бог не все может: так, он не может покончить с собой, когда ему захочется, что является наибольшим благом в нашем положении; не может сделать смертных бессмертными; не может воскресить мертвого; не может сделать жившего нежившим, а того, кому воздавались почести, не получившим их, так как он не имеет никакой иной власти над прошлым, кроме забвения». Наконец... бог не может сделать, чтобы дважды десять не было двадцатью. Вот что он говорит!» (36, стр. 230—231). Правда, Монтень заявляет, что «всем этим не должен был бы осквернить свои уста христианин», но сам он не только «оскверняет свои уста» идеями Плиния, но буквально ни слова не говорит в их опровержение. Невольно приходят на память слова Маркса об итальянце, издавшем Коран под заглавием «Опровержение Корана», что все еретики прибегали к этой уловке (см. 2, стр. 178). Одним словом, оказывается, что в свете разума религия терпит крах; человек, рассуждающий здраво и разумно, не может уверовать в ее «истины». Имея в виду веру в «истины» христианской религии, Монтень прямо заявляет: «Я не думаю, чтобы этого можно было как-нибудь достичь чисто человеческими средствами» (36, стр. 130), ибо если бы это было возможно, то выдающиеся люди античного мира, соединявшие в себе исключительно высокую нравственность с глубиной ума, постигли бы «истины» христианства. Ясно, что «наши усилия и рассуждения не могут привести нас к этому сверхъестественному и божественному познанию» (36, стр. 130). Здесь дается ссылка на Эпикура:

«...обладая лишь смертной природой, невозможно ничего достоверного установить о природе бессмертной».

Но претензия стать выше всего человеческого неоднократно и решительно осуждается в «Опытах». О тех, кто выступает с такой претензией, на последних страницах «Опытов» говорится, что они, конечно, могут взобраться на ходули, но и на ходулях нужно ходить ногами. О словах Сенеки, заявившего, что тот, кто не поднимается выше человеческого, является презренным, низменным существом, Монтень говорит, что это изречение — абсурд, ведь человеку также невозможно «стать выше себя, выше человеческого», как невозможно кулаку быть больше кисти и шагу быть длиннее совершающих этот шаг ног.

Из этих рассуждений следует, что для внедрения религии в сознание человека нет не только естественного (о чем была речь выше), но и сверхъестественного пути. Вместе с тем перигорский скептик считает, что вера, противоречащая знанию, откровение, противоречащее разуму, тем легче проникают в душу человека, чем меньше у него знаний и чем скромнее его умственные способности. «В делах веры слабость нашего разума больше нам помогает, чем его сила, и наша слепота ценнее нашей прозорливости» (36, стр. 198). Не знания, не мудрость, а проповедь людей простых и темных принесла людям христианство.

Если бы религиозность людей покоилась на снизошедшем в их души с небес откровении, говорит Монтень, то их приверженность религии была бы так сильна, что никакая перемена обстоятельств в их земной жизни не могла бы ни на йоту поколебать их веру. На деле же люди меняют религиозную веру под влиянием различных и подчас даже незначительных перемен в их жизни. Это особенно хорошо видно на примере религиозных войн во Франции, когда люди меняли веру в зависимости от изменения их корыстных интересов, соотношения сил между партиями и т. д. Ясно, что источник религиозности этих людей не сверхъестественный, не божественный, не небесный, не возвышенный, а естественный, человеческий, земной и к тому же весьма низменный.

Если бы та религия, которую фактически исповедуют люди, была запечатлена в их сознании сверхъестественной силой всемогущего бога, то эта религия руководила бы нашей жизнью и определяла наши цели, интересы и поступки. В действительности же цели, интересы, поступки людей отнюдь не зависят от их религии, требованиям которой они на каждом шагу противоречат. Наоборот, люди избирают религию, руководствуясь своими интересами, религия служит их целям. Этот аргумент развит в «Опытах» обстоятельно и особенно заострен против христианства.

В кричащем противоречии с христианским вероучением, сторонниками которого выступают и лигисты, и гугеноты, они проявляют друг к другу иступленную злобу и ненависть. «Никакая вражда не может сравниться с христианской» (36, стр. 134).

Хотя обе враждующие во Франции христианские партии утверждают, что резко расходятся в коренных вопросах, обе они равно безнравственны, обе они одинаково используют религию в своих честолюбивых и корыстных целях. Это неопровержимо свидетельствует о независимости их практической деятельности от их религиозных разногласий: люди «используют религию в своих интересах, между тем как должно было бы быть наоборот» (36, стр. 132).

В защиту мнения о сверхъестественном источнике религиозной веры обычно приводят то соображение, что даже убежденные атеисты в минуту опасности, перед лицом приближающейся смерти обращаются к богу. Это-де свидетельствует о том, что у всех людей в глубине души запечатлена божеством свыше религиозная вера, которая рано или поздно независимо от воли человека обнаруживается. Этот взгляд, разделяемый Платоном, неотомист Дреано приписывает Монтеню. Между тем Монтень, изложив этот взгляд Платона, не присоединяется к нему, а отвергает его. «Что это за вера, — восклицает он, — которую вселяют и устанавливают в нас трусость и малодушие? Нечего сказать, хороша вера, которая верит в то, во что верит, только потому, что у нее нет мужества не верить!» (36, стр. 136).

Итак, религии, фактически действующие, и в частности христианство, внедряются в сознание отнюдь не сверхъестественным образом и вовсе не «сверху», а «снизу». «Все это убедительнейшим образом доказывает, что мы воспринимаем нашу религию на наш лад, нашими средствами, совсем так, как воспринимаются и другие религии. Мы либо находим нашу религию в стране, где она была принята, либо проникаемся уважением к ее древности и авторитету людей, которые придерживались ее, либо страшимся угроз, предрекаемых ею неверующим, либо соблазняемся обещанными ею наградами... другая область, другие свидетельства, сходные награды и угрозы могли бы тем же путем привести нас к противоположной религии» (36, стр. 135).

Вопрос о том, как *фактически* внедряется религия в сознание людей, имеет два аспекта: как воспринимают веру *отдельные члены общества*, откуда она к ним приходит; каким образом возникали сами религии, как появилась религия *в обществе*, где ее раньше не было. Первый из этих аспектов мы рассмотрели, перейдем ко второму.

В решении этого вопроса автор «Опытов» следует за трактатом «О трех обманщиках» и рядом других скептических произведений XVI в.

Религии основаны не богом, а людьми, не сверхъестественно, а естественно. Люди, основавшие религии, предназначили их для освящения общественно-политических установлений. Чтобы эти установления почитались, чтобы никто не отважился поднять на них руку, были выдуманы боги, якобы основавшие эти порядки и сурово карающие тех, кто их нарушит. «Религия, — говорит Монтень, — есть не что иное, как их (людей. — В. Б.) собственное измышление» (36, стр. 292), пригодное для скрепления их общества (*propre à lier leur société*). Поэтому «истинной религией для каждого является та, которая охраняется обычаем той страны, где он родился» (36, стр. 292), — взгляд, к которому целиком присоединился Боден в «Беседе семерых».

Таким образом, положение, что не бог сотворил человека, а человек — бога, развивается в «Опытах» довольно обстоятельно. В одном месте оно сформулиро-

вано так: «Почитать того, кто создал нас, далеко не одно и то же, что почитать того, кого создали мы сами» (36, стр. 233).

Многие вдумчивые мыслители, по словам Монтеня, отлично зная, что религии представляют собой вымысел, в своих сочинениях тем не менее поддерживали этот вымысел, изображали его истиной, так как считали, что это необходимо для укрепления государственного и общественного строя, для поддержания добрых нравов. Эти же мысли о социально-политическом назначении религии как идейного оружия, сознательно созданного для обмана масс, который должен обеспечить их покорность, почти в тех же выражениях мы находим у Ванини.

Так как, по словам Монтеня, религия по самой своей природе может быть внедрена в умы лишь вопреки рассудку, то лишь люди невежественные, имеющие туманное представление о вещах, действительно веруют. Прочие же люди, способные обо всем судить здраво, совсем не веруют, хотя и уверяют, что проникнуты глубокой и искренней верой. «Одни уверяют, будто верят в то, во что на деле вовсе не верят; другие (и таких гораздо больше) внушают это самим себе, не зная по-настоящему, что такое вера» (36, стр. 132). Парадоксальная формула, в которую облекает свою мысль склонный к заостряющим проблему гиперболам Монтень, такова: в обществе, где, по общему мнению, царит религия, веруют лишь те, кто по своему невежеству не может понять, в чем заключается вера, а все, кто это понимает, оказываются в сущности неверующими.

Прагматическая установка творцов религий делает излишним вопрос об истинности этих религий.

Разница между основателями различных религий, а также между их многочисленными последователями не в том, что одни — бескорыстные искатели истины, а другие жертвуют истиной ради своих практических целей, а в том, какие цели — низменные или возвышенные — при этом преследуются, ибо во всех случаях назначение религии утилитарное.

События, совершавшиеся во Франции в то время, когда писались «Опыты», хорошо показывали общест-

венно-политическую функцию религии. Борясь против предпринимаемых под флагом религии попыток подорвать политическое единство страны, Монтень подчеркивает, что в отличие от убеждений, являющихся личным делом каждого, государственные установления, обеспечивающие единство страны, — это дело общее, их разрушение несет обществу множество бедствий. Религия приносит, конечно, массу зла и там, где она является государственным установлением, но гражданская война и подрыв единства страны, вызываемые покушениями на это государственное установление, приносят еще больше зла. Из двух зол нужно избрать меньшее.

Все эти соображения позволяют Монтеню делать самые благочестивые заявления о необходимости смиренного послушания и даже цитировать соответствующие изречения апостола Павла. Рассуждения Монтеня по этому вопросу, так же как и соответствующие высказывания Бодена, теснейшим образом связаны с его борьбой за веротерпимость.

Исходя из утилитарного понимания религий, Монтень довольно обстоятельно исследует влияние, оказываемое ими на людей. Религии, созданные для реализации корыстных и честолюбивых замыслов тех, кто их измыслил, приносили, разумеется, обществу вред. Но принесли ли ему пользу те религии, которые были задуманы и созданы для его блага? Сделали ли они людей лучше, честнее, добрее, вообще нравственнее; сделали ли они их счастливее?

Положения христианства выдвинуты, по словам Монтеня, с самыми благими целями, но надо выяснить, служат ли они в действительности этим целям. Заповедь любви к ближнему он прямо объявляет ложной, хотя она принадлежит к тем изобретенным людьми правилам, которые задуманы с целью оказать на людей благотворное действие. Дело в том, что, по мнению автора «Опытов», люди не бесплотные духи, а материальные существа и они не в состоянии выполнить ряд требований религии, которые несостоятельны не только с точки зрения истины, но и с утилитарной точки зрения. «Было бы желательно установить более разумное соотношение между требуемым и выполнимым, ведь

цель, достигнуть которой невозможно, и поставлена, очевидно, неправильно» (37, стр. 265).

Это прежде всего относится к проповедуемому христианством и другими религиями взгляду, согласно которому все помыслы человека должны быть устремлены к небесам, к жизни вечной, а к жизни земной, телесной он должен относиться с презрением и отвращением. Говоря, что в «нашей религии», т. е. в христианстве, заложено презрение к жизни (см. 35, стр. 116), Монтень старается показать, как много вреда принесли эти христианские заповеди. Постоянно афишируемая им смиренная преданность католицизму не помешала ему в конце своего труда заявить, что «самая зверская из наших болезней — это презрение к своему естеству» (37, стр. 412).

Умерщвление плоти, выдуманное основателями религий, противоестественно. Счастьем награждает людей жизнь естественная, какую мы находим у народов вновь открытых стран, вовсе не знающих никаких религий, любящих свою земную жизнь, а не презирающих ее, не пытающихся стать выше самих себя. Тут, конечно, делаются самые благочестивые оговорки: «Здесь нами отнюдь не затрагиваются... высокочтимые души, поднятые жаром своего благочестия и веры в области неизменного глубокомысленного созерцания божественных вещей» (37, стр. 417) и т. д. Но набожная тирада через три строки переходит в издевку: «Это духовные занятия избранных. Говоря между нами, я всегда наблюдал удивительное совпадение двух вещей: помыслы — превыше небес, жизненные навыки — ниже уровня земли» (37, стр. 417).

Повышает ли религия нравственный уровень человека, делает ли она его благороднее, честнее?

Чтобы понять, как отвечал перигорский скептик на этот вопрос, достаточно познакомиться с многочисленными местами его книги, где обличаются массовые насилия, грабежи, убийства, изощренные пытки, на которые вдохновляет людей религия, внушающая им, что все это угодно богу. Описывая кровавые плоды различных языческих верований, философ с особой страстью обвиняет в этом христианство, показывая, что

весь путь его исторического развития обильно полит кровью бесчисленных жертв христианского фанатизма.

Но рассмотрение такого рода фактов автор «Опытов» не ограничивает ни своей родной страной, ни своим временем. Он в третьей книге обличает зверства и низости, совершенные европейцами во имя христианской веры и под ее знаменем в Новом Свете. В первой книге он страстно обличает бесчеловечные злодеяния, совершенные во имя этой веры над еврейским населением Испании и Португалии в XV в. Он неоднократно протестует против зверских расправ, чинимых его современниками над жертвами фанатизма в различных странах.

Однако Монтень идет дальше, решительно опровергая также мнение, будто раннее христианство было свободным от этих пороков. Этому вопросу посвящена глава «О свободе совести».

На заре истории христианской религии, читаем мы там, когда она приобрела влияние и с ней стало считаться государство, «рвение к ней вооружило довольно многих против языческих книг, отчего ученые люди понесли ни с чем не сравнимый ущерб; полагаю, что эти бесчинства причинили науке гораздо больше вреда, нежели все пожары, произведенные варварами» (36, стр. 401). Тут приводится конкретная иллюстрация — исчезновение многочисленных экземпляров «Анналов» Тацита, имевшихся во многих книгохранилищах: «Ни одному полному экземпляру их так и не удалось укрыться от старательных поисков тех, кто жаждал расправиться с ними по причине пяти или шести ничтожных замечаний, враждебных нашей вере. Эти люди повинны также и в том, что, не колеблясь, расточали лживые похвалы всем без исключения императорам, стоявшим за нас, и огульно осуждали действия и поступки тех из них, которые были против нас, как это не трудно увидеть на примере императора Юлиана, прозванного Отступником» (36, стр. 401—402). В «Опытах» приводятся факты, свидетельствующие о высоких моральных достоинствах Юлиана, который, по показаниям очевидцев (Марцеллина и Евтропия), ничего худого своим подданным вообще и христианам в частности не делал и вызвал к себе ненависть последних тем, что призывал их к веротер-

пимости, уговаривая их предоставить каждому свободно следовать своей вере и прекратить вражду. Ссылаясь на свидетельство современников, автор «Опытов» решительно утверждает, что подобно порочащим Юлиана сообщениям авторов-христиан, которые от начала до конца вымышлены, ложью, изобретенной ради прославления христианства, является пресловутый рассказ о том, будто, чувствуя приближение своей кончины, Юлиан воскликнул: «Ты победил, Назарянин!» Это не более достоверно, прибавляет наш философ, чем другие чудеса, якобы связанные с этим событием.

Независимо от того, насколько успешно во всех деталях Монтень разрешил свою задачу как историк, обнаруженный им здесь объективный подход к вопросу, затрагивающему кровные интересы церкви и принципиальные положения христианства, имел важное значение в борьбе против религии. Философ сумел убедительно доказать, что уже в первые века своего существования христианство порождало и освящало такие же гнусности, такое же мракобесие, такие же моральные преступления, какие оно порождало и освящало в эпоху Монтеня. Его вывод звучит недвусмысленно: «Наша религия создана для искоренения пороков, а на деле она их покрывает, питает и возбуждает» (36, стр. 134).

5. ОБ ИСКРЕННОСТИ И ЭЗОПОВСКОМ ЯЗЫКЕ ГУМАНИСТОВ XVI ВЕКА

*Время отличит то, что мы думали, от
того, что мы говорили.*

Ж. Даламбер

Если анонимный автор «Трех обманщиков» и Валле в своем «Блаженстве христиан» открыто выступают против христианства и всех существующих религий, то другие представители французской скептической мысли XVI в., как правило, поступали иначе: для них характерно соединение антирелигиозной аргументации с выражением почтительной преданности христианской религии, которое мы находим и у Монтеня.

Антирелигиозная аргументация, содержащаяся в «Опытах», настолько убедительна по существу, настолько ярка и талантлива по форме, что и в наши дни она может и должна быть широко использована в борьбе с теми средневековыми идеями, которые поныне внедряются в сознание масс стараниями мракобесов XX в. Вместе с тем «Опыты» содержат множество заверений в преданности христианству и католицизму.

Неотомисты Янсен, Ситоло, Дреано дружно уверяют, что выдающийся гуманист приемлет все содержание христианства вообще, католицизма в частности. Это мнение отстаивают также Рихтер, Баррьер, Шевалье, Гитон. Ряд других буржуазных исследователей утверждают, что, будучи чуждым христианству и имея характер, отнюдь не склонный к религии вообще, Монтень тем не менее был вполне искренним католиком. Эту точку зрения выдвинул еще в 1895 г. Поль Стапфер. Понятно внутреннее логическое противоречие между положением, что этот философ был глубоко чужд христианству, и утверждением о его искреннем католицизме. Но по словам Пьера Виллея, разделяющего мнение Стапфера, люди такой религиозной эпохи, какой было XVI столетие, следовали совсем иной логике, нежели мы (см. 215, стр. 461). Явным опровержением этого довода является хорошо нам известная позиция ряда современников Монтеня, начиная с малообразованного Валле и кончая богато эрудированным Боденом. Для этих людей нелепость христианства означала и нелепость католицизма: они следовали той же логике, что и мы.

Как мог относиться борец за свободу мысли, решительный враг насильственного насаждения мнений и «тирании авторитетов», к учению, породившему инквизицию, обрекавшему на пытки и сожжение всех инакомыслящих? Как мог ко всему этому относиться мыслитель, гневно обличавший бесчеловечные расправы над телом и духом его современников, совершавшиеся по инициативе «апостольской церкви» и с ее благословения?

Был ли искренним Монтень, когда имел мужество решительно отвергнуть покаяние, предписываемое католической церковью каждому из ее «возлюбленных

чад»? Был ли он искренним, когда осудил в своей книге безбрачие, предписанное католицизмом всем монахам и священникам и рассматриваемое как высокая христианская добродетель? Был ли он искренним, когда писал: «...Я никоим образом не стал бы оправдывать действия наших властей, если бы они осудили целую книгу только из-за того, что среди лучших поэтов нашего века в ней оказался один еретик»? (37, стр. 293). Ведь он отлично знал, как католическая церковь расценивает книги, содержащие ересь.

Яркие свидетельства о том, как относился наш философ к католицизму, содержит его «Путевой дневник».

В античном Риме Монтень находит людей, умом, талантом, благородством которых он восхищается. В католическом Риме, папской столице, ничего этого он не встречает. В дневнике прямо говорится, что современный Рим жалок по сравнению с древним, нынешний Рим «лишь его склеп» (104, стр. 237). «Cette Rome bestarde (этот ублюдочный Рим)» — вот как называет столицу римской церкви писатель, который был, по словам буржуазных монтеневедов, преданным сыном этой церкви.

Интересен имеющийся в дневнике рассказ о том, как встретили офицеры святой инквизиции выдающегося французского писателя и общественного деятеля. При въезде в папскую столицу содержимое всех сундуков философа и сопровождавших его лиц вплоть до самых мельчайших вещей они переворошили, отобрав при этом все до единой книги, найденные среди вещей путешественников, в том числе и первые две книги «Опытов». Впечатление от этого бесцеремонного обыска, записывает философ, было таково, что ему уже больше этих книг не видеть. «К этому надо добавить, — читаем мы дальше в дневнике, — что правила, которыми офицеры руководствовались при этом, столь необычайны, что даже часы собора Парижской богоматери, поскольку они парижские, а не римские, и те показались бы им подозрительными. Подозрительными оказались и книги некоторых ученых Германии против еретиков, ибо, борясь с еретиками, эти ученые излагают заблуждения послед-

них. По этому случаю он (Монтень. — В. Б.) благодарил судьбу за то, что хотя он вовсе не был предупрежден, что с ним такое произойдет, но, проехав через Германию, он не захватил с собой ни одной запрещенной книги, несмотря на всю свою любознательность» (104, стр. 217—218). Первые две книги «Опытов» были просмотрены цензурой инквизиции и затем возвращены автору, «выправленные по мнению докторов-монахов». У Монтеня был по этому поводу длительный разговор с Maestro del sacro palasso, важным католическим сановником, от которого зависело решение судьбы книги. «Совершенно не зная нашего языка, Maestro del sacro palasso мог судить о них (о требуемых цензорами исправлениях. — В. Б.) лишь по докладу некоего брата Франсуа... При этом я каялся в некоторых вещах, как-то: что я употребляю слово *судьба*, что цитирую еретических поэтов, что извиняю Юлиана и порицаю тех, кто во время молитвы не освободился от порочных мыслей; item, что считаю жестокостью все сверх самой смерти; item, что, воспитывая ребенка, надо научить его, чтобы он все умел делать; и о других подобных вещах я говорил, что все это мои мнения и что это вещи, которые я поместил в книгу, не думая, что это заблуждения. О других же моментах я утверждал, что те, кто исправлял книгу, не поняли моей мысли. Названный Maestro, знающий человек, вполне меня извинил и хотел дать мне почувствовать, что он не очень-то разделяет мнение о необходимости переделок (предложенных братом Франсуа. — В. Б.). Он очень искусно защищал меня в моем присутствии против другого, который на меня нападал, — тот был тоже итальянцем» (105, стр. 27—29).

Отметим, во-первых, что здесь перечислены те высказывания «Опытов», которые не только инквизитор нашел противоречащими католицизму, но и сам философ считал благоразумным признать «заблуждением». Здесь, однако, не назван ряд других мест (возможно, еще более решительно направленных против католицизма), в отношении которых автор отверг предъявленные ему обвинения. Во-вторых, вся приведенная запись составлена так осторожно, что ее можно было тогда

же без всяких опасений дать прочесть самому Maestro. Но является ли искренним этот смиренный тон, которого придерживается философ в беседе с инквизиторами и которого он держится и в своей записи этой беседы?

Для того чтобы верно ответить на этот вопрос, следует учесть тот факт, что, переиздав «Опыты» после папской цензуры, Монтень отнюдь не удалил из них те положения, которые в беседе с господами из папской курии признал ошибочными. Фактом является и то, что писатель такого тонкого ума не мог считать «знающим человеком» и компетентным судьей своей книги римского сановника, который ни единой строки в этой книге не прочел и рассуждал о ней понаслышке. Между тем в дневнике про Maestro сообщается, и что он «знающий», и что он «искусно защищал» книгу... которой не читал.

В этой связи интересны многочисленные оговорки, которыми сопровождаются смелые высказывания автора «Опытов» против веры в чудеса, колдовство, прорицания и т. д. Так, решительно заявив, что легкоеверие, с которым принимаются всякие рассказы этого рода, есть следствие невежества, Монтень тут же прибавляет: «Но, с другой стороны, было бы глупым бахвальством презирать и осуждать как ложное то, что кажется нам невероятным, а это обычный порок всех, кто считают, что они превосходят знаниями других. Когда-то им страдал и я, и если мне доводилось слышать о привидениях, предсказаниях будущего, чарах, колдовстве или еще о чем-нибудь, что было мне явно не по зубам... меня охватывало сострадание к бедному народу, одолаваемому всеми этими бреднями. Теперь, однако, я думаю, что столько же, если не больше, я должен был бы жалеть себя самого; и не потому, чтобы опыт принес мне что-нибудь новое сверх того, во что я верил когда-то — а по той причине, что разум мой с той поры научил меня, что осуждать что бы то ни было с такой решительностью, как ложное и невозможное, — значит приписывать себе преимущество знать границы и пределы воли господней и могущества матери нашей природы» (35, стр. 232).

В этой тираде Дреано усматривает веру Монтеня в чудеса. Но ведь автор, который здесь, в первой книге «Опытов», смиренно кается в том, что «когда-то» насмехался над этими предрассудками, беспощадно их бичует на протяжении всего своего произведения, и в особенности в третьей книге, написанной значительно позднее. Кроме того, и в этой лояльной тираде подчеркивается, что никаких данных, подтверждающих веру в сверхъестественное, Монтень обнаружить не смог. Правда, философ спешит заявить, что в пользу этой веры свидетельствуют разные весьма авторитетные писатели. Нельзя, однако, не заметить, что на устах автора, врага авторитетов, когда он смиренным тоном делает эти лояльные оговорки, играет тонкая ироническая усмешка.

Яркий свет на смысл этих оговорок проливает третья книга, где автор сообщает, что хотя он и уверен, что чудесов все не существует, но не отваживается открыто об этом заявить, зная, что его ждет всеобщее осуждение и обвинение в невежестве. «И мне приходится обычно заниматься болтовней вместе со всеми, рассуждать о всяких пустяках, в которые я нисколько не верю» (37, стр. 311).

Монтень в первой книге «Опытов» осуждает уголовные наказания для еретиков и неверующих, что означало осуждение теории и практики католицизма; во второй книге «Опытов» он характеризует кровавые расправы инквизиции с инакомыслящими как человеческие жертвоприношения, присоединяясь в их оценке к мнению Лукреция («сколь преступны могут быть предписания религии!»); в той же книге Монтень издевается над культом святых, характерным именно для католицизма. Как в свете этих фактов следует отнестись к благочестиво-покаянным заявлениям перигорского скептика? И все же буржуазные историки философии уверяют, что он был искренне предан католицизму. При этом они ссылаются прежде всего на то, что автор «Опытов» был вообще человеком в высшей степени искренним, о чем он сам неоднократно заявлял. Следовательно, и его благочестивые заявления не могли быть неискренними (Грюн, Сосерот, Газье и др.).

От взгляда внимательного читателя не могут укрыться разбросанные в различных местах «Опытов» признания в том, что их автор в ряде случаев прибегает к недомолвкам и умалчиваниям. Монтень говорит, что его рассуждения и примеры «зачастую... заключают в себе независимо от того, о чем я говорю, семена мыслей, более богатых и смелых, и, словно под сурдинку, намекают о них и мне, не желающему на этот счет распространяться, и тем, кто способен улавливать те же звуки, что и я» (35, стр. 320). Примером, подтверждающим это признание Монтеня, может служить его рассуждение о нравственном превосходстве древних римлян над их потомками эпохи упадка Рима, которое «содержит в себе семена более опасной мысли»: людям, жившим до возникновения христианства, «свет божественного учения» принес катастрофическое падение нравственности. Обсуждение этого вопроса прерывается словами: «...я лучше прерву здесь это рассуждение, которое могло бы завести меня слишком далеко» (36, стр. 184).

Относительно мотивов, побуждающих его не доводить до конца рассмотрение поднятых им вопросов, философ тоже делает признания, достаточно красноречивые, хотя и немногочисленные. Если бы он не следовал указаниям свыше, а был волен поступать по-своему, заявляет как бы между прочим Монтень, то он предал бы гласности рассуждения, которые «были бы противозаконными и подлежали бы наказанию» (35, стр. 136). В другом месте «Опытов» Монтень заявляет: «В силу особых причин иногда я бываю вынужден говорить только наполовину, говорить только обиняками, говорить сбивчиво» (37, стр. 273).

Ясно, что, хотя Монтень действительно неоднократно говорит о своей откровенности, он вместе с тем указывает на опасность, лишаящую его возможности откровенно изложить свои взгляды.

Если считать искренним и честным лишь того, кто всем и всегда сообщает все свои сокровенные мысли, а того, кто этого не делает, считать лицемером и бесчестным человеком, то все лучшие представители переломной мысли, вынужденные в условиях реакции писать эзоповским языком, окажутся лицемерами.

Требовать от философа XVI в., чтобы он при свете костров открыто отрекся от официальной религии, — значит совершенно закрыть глаза на историческую обстановку, в которой писались «Опыты».

Мы видели, что Доле, Санхец, Боден, Ванини и немало других авторов, антихристианская позиция которых не подлежит сомнению, свидетельствовали свою преданность христианству. Иначе и быть не могло в эпоху, о которой даже неотомист Дреано, уверяющий, что скептицизм XVI в. представлял собой христианскую апологетику, пишет: «Несомненно, желание быть напечатанным во Франции, в католической стране, могло в эту эпоху заставить автора вуалировать свою мысль и говорить ортодоксальным языком», ибо «даже самые незначительные слова могли повлечь за собой неприятные последствия» (144, стр. 103—104).

Сообщая, что нет ни одной философской школы, которая не была бы вынуждена разрешить своим последователям, поскольку они хотят жить, следовать множеству требований, которые для них непонятны, неприемлемы и с которыми они вовсе не согласны, Монтень вполне одобряет это и признается, что сам вынужден так поступать: «Я говорю правду не всегда до конца, но настолько, насколько осмеливаюсь, а с возрастом я становлюсь смелее» (37, стр. 28). Действительно, все внимательные исследователи «Опытов» отмечают, что в третьей книге «Опытов», написанной позднее двух первых, автор высказывает свои передовые идеи решительнее, смелее.

Однако и в других книгах «Опытов», как мы уже видели, их автор находит литературные формы, позволяющие ему сказать правду по самым острым и животрепещущим вопросам его времени. Впрочем, в некоторых местах позиция Монтеня в отношении религии выражена более прозрачно.

Развивая мысль о том, что крайности сходятся, перигорский скептик утверждает, что религиозная вера доступна лишь темным неразвитым людям, с одной стороны, и тем, которые, глубоко изучив писание, добрались до сокровенных тайн религии — с другой (см. 35, стр. 390).

Присмотримся ближе ко второй группе — «великие умы». Кто это? Яркий свет на этот вопрос проливает сделанное тут же замечание автора, что из этой группы он исключает нетерпимых, которые, чтобы доказать свою преданность религии, прибегают к насилиям и дискредитируют религию. Оказывается образование «доброго христианина» не всегда обеспечивается даже «продолжительным и благочестивым изучением писания». Но проникают ли в глубокий и темный смысл писания если не все, то хоть некоторые «великие умы»? Вспомним, ведь в «Опытах» не раз говорится, что в писании можно при достаточной искусности в этом деле, приобретаемой как раз продолжительным изучением священных текстов, вычитать все, что угодно. В одном месте «Опытов», например, прямо заявляется, что «насмешкой звучат притязания людей, рассчитывающих уменьшить или даже вовсе прекратить наши споры, приводя нам те или иные слова Библии. Тем более... что толкование старых текстов вызывает такие же острые и гневные споры, как появление новых трудов» (37, стр. 356). «Великие умы» — это те самые господа в мантиях, погруженные в схоластические диспуты, те самые теологи, над которыми Монтень обычно зло издевается. Чтобы убедиться в том, что «великие умы» и схоласты — это одно и то же, нет даже необходимости обращаться к высказываниям в других местах «Опытов». Ведь всего несколькими строками выше говорится, что эти просвещенные умы, образующие один полюс в познавательном отношении, еще более невежественны, чем безграмотные темные люди, образующие противоположный полюс.

Но самое интересное — это характеристика третьей категории людей, занимающих промежуточное положение между этими полюсами: «В умах, обладающих средней степенью силы и средними способностями, рождаются ошибочные мнения. Они следуют за поверхностным здравым смыслом и имеют некоторое основание объяснять простотой и глупостью то, что мы придерживаемся старинного образа мыслей... Метисы, пренебрегшие первой ступенью полной безграмотности и не достигшие ступени высшей (т. е. сидящие между

двух стульев, как, например, я сам и многие другие), являются людьми опасными, неразумными, докучными: они-то и вносят смуту в мир. Что касается меня, то я стараюсь, насколько это в моих силах, вернуться к первоначальному естественному состоянию, которое я напрасно пытался покинуть» (35, стр. 390—391) (курсив мой. — В. Б.). Оказывается, что из трех категорий, на которые философ делит своих современников, лишь одна состоит из неверующих, и именно к этой категории он причисляет самого себя. При этом, как показывают подчеркнутые нами слова, называя своих единомышленников неразумными, опасными, вносящими в умы смуту и т. д., Монтень, однако, тут же указывает на то, что они руководствуются здравым смыслом и имеют основание объяснить религиозность людей их глупостью. Автор, правда, заверяет, что жаждет возвратиться в «естественное состояние». Но чего стоят эти слова в устах человека неутомимой любознательности, в устах мыслителя, для которого жизнь без общения с умами других людей (посредством чтения книг и бесед), без обсуждения и сопоставления своих и чужих мыслей, без постоянной интенсивной умственной деятельности лишена всякого смысла.

Те, кто настаивают на его искренности, правы в одном: он действительно терпеть не мог притворяться. Но не подлежит сомнению и то, что, находясь между массой покорно ведомых и слепо верующих и фанатической кликой их вожаков, «метисы» должны были соблюдать сдержанность, чтобы сохранить в целостности свои бока, да и саму голову.

Таким образом, ссылкой на искренность философа не удастся доказать его католицизм. Поэтому наиболее солидные сторонники мнения о приверженности Монтеня к католицизму прибегают к другому доводу. Если, говорят они, допустить, что скептицизм автора «Опытов» направлен против христианства, то как же могло случиться, что это прошло для него безнаказанно? Как могли не заметить его антирелигиозных идей те, кто бдительно стоял на страже «святых истин» христианства? Так ставят вопрос Платтар, Дреано, Виллей (см. 215, стр. 461).

Верно ли, что современники ничего опасного для веры в «Опытах» не обнаружили?

Брат Франсуа, римский инквизитор, заметил ряд «опасных» мест в «Опытах», и легко догадаться, что Монтень согласился признать наименее острые обвинения, а самые тяжкие упреки отверг как несправедливые. Если суммировать те и другие, то окажется, что цензор обнаружил не так уж мало антирелигиозных идей.

Найден экземпляр «Опытов» издания 1595 г. с замечаниями на полях А. Лавалья, королевского географа. Он пишет, что «знал и часто навещал автора». По поводу высказывания Монтеня о том, что ни в одной религии нет таких исполненных злобы раздоров, как среди христиан, Лаваль пишет: «Это говорят только атеисты». О главе «Обычай острова Кей», где критикуется вера в бессмертие души, Лаваль замечает: «Здесь нет ничего, кроме язычества, решительно направленного против христианской религии. Это было хорошо для Сенеки, а не для нас». По поводу одного места «Опытов» королевский географ записывает: «Это мнение еретическое и пагубное» (214, стр. 110). А по поводу «Апологии Раймунда Себундского» он пишет: «Я нисколько не удивлюсь, узнав, что «Апология» запрещена под угрозой анафемы» (144, стр. 439). Младший современник Монтеня Камю в своих «Diversitéz» сначала защищал автора «Опытов» от обвинений в безбожии, откуда ясно видно, что такие обвинения раздавались тогда не так уж редко. Впрочем, сам Камю 30 лет спустя, в 1626 г., став епископом, решительно осудил «Опыты». Напал на Монтеня и возмущался его дерзкими идеями королевский советник Шампаньяк, опубликовавший в 1595 г. «Трактат о бессмертии души» и «Французскую физику», а в 1606 г.— «Обзор четырех частей философии».

Проповедник королевы францисканец Буше в книге «Победы христианской религии» (1628) тоже осуждает «Опыты» и предупреждает читателей, чтобы они «остерегались бессознательного усвоения сладостного яда, который они — Монтень и Шаррон — ввели в свои книги» (144, стр. 442). Такую же позицию занимает в своей книге, вышедшей в 1629 г., аббат Котен. А к середине

XVII столетия нападки на «Опыты» стали так многочисленны, что Гийом Беранже, королевский врач, издал в 1667 г. книгу «Ответ на многие оскорбления и насмешки, написанные против Монтеня». Но, ссылаясь на положительное мнение некоторых авторов о скептике, Беранже приводит лишь инициалы этих доброжелателей Монтеня, ибо в этот период, как признает даже неотомист Дреано, «некоторые больше не отваживаются публично признавать себя защитниками Монтеня» (144, стр. 445).

Таким образом, нельзя сказать, что никто во времена Монтеня не замечал в его произведении ничего предосудительного. Фактом, однако, является то, что философ при жизни не подвергался преследованиям, а его книга долго не была запрещена: лишь в 1670 г. король запретил ее печатать, а в 1676 г. Рим включил ее в «Индекс». Этот факт нуждается в объяснении.

Выше (см. третью главу) уже было показано, какими средствами удавалось вводить в заблуждение господ theologов, многие из которых в те времена не отличались особой проницательностью. Антирелигиозные высказывания Макиавелли не помешали тому, что его книга была издана в Риме с папской грамотой Климента III.

Мы воспользуемся примером в данном отношении наиболее бесспорным: обратимся к деятельности мужественного борца против средневекового мировоззрения, мученика науки, материализма и атеизма — Ванини. Его враждебность христианству признает и подавляющее большинство буржуазных исследователей.

Вот полное название первой его книги, изданной в Лионе в 1615 г., т. е. через три года после того, как Ванини публично торжественно отрекся от католицизма: «Амфитеатр вечного провидения божественно-магического, христианско-физического, астролого-католического. Против древних философов, атеистов, эпикурейцев, перипатетиков и стоиков». А вот какие высказывания содержатся в тексте книги: «Во всем я подчинен римской церкви, этому столпу истины» (цит. по 83, стр. 61). «Если же случайно (на что я надеюсь) читатель найдет здесь некоторые мысли, которые противоречат установлениям, декретам или догмам римской церкви, я хотел

бы, чтобы они рассматривались как недействительные» (цит. по 83, стр. 62). Тут же Ванини восхваляет инквизиторов, которых он почитает как охранителей виноградника господнего, уважаемых им бесконечно.

Излагая точку зрения противников бессмертия души (не свою, разумеется, точку зрения, а позицию атеистов), Ванини опровергает это учение, пользуясь теми же доводами, что и Монтень, а также и другими аргументами. А затем он говорит: «Я признаю простодушно, что бессмертие души не может быть доказано на основе физических принципов, но это дело веры... я христианин и католик по имени и по происхождению, если бы я не верил церкви, неиссякаемому источнику правды, мог бы ли я верить в бессмертие души?» (83, стр. 76). Это соединение преданности католицизму и защиты религии от атеистов по форме с убедительными антирелигиозными рассуждениями по существу — ситуация, весьма напоминающая позицию французского скептика. Как же восприняли теологи это произведение итальянского атеиста? Как апологию католицизма. Одобрительный отзыв получила эта книга и со стороны цензора — магистра теологии архиепископа Лионского Жан Клода Девиля, писавшего, что в ней «нет ничего чуждого римско-католической церкви». Другой представитель церковных властей — Франсуа Дюсолей — дал разрешение напечатать «Амфитеатр», на титульном листе которого сообщалось, что данное произведение удостоено покровительства королевской власти.

Если бы Ванини не отважился вслед за «Амфитеатром» опубликовать книгу, где он выражался гораздо менее осторожно; если бы своей смелой устной борьбой против мракобесия в различных странах он не нажил себе массу врагов, охотившихся за ним уже со времени начала его странствий; если бы он был не бездомным скитальцем, странствующим философом, не имеющим гроша за душой, а принадлежал к правящему классу, был богат и имел связи среди влиятельных духовных и светских феодалов; если бы, наконец, выступление Ванини произошло лет на 30 раньше, — ни сам он, ни его книга не подверглись бы тем жестоким преследованиям, которые привели его к трагической гибели.

Избегнут ли «дерзкая» книга и ее автор преследований — это в значительной мере зависело от формы, в которой в данном случае выдвигались смелые идеи, и от позиции автора в острых политических конфликтах его времени. Санхец, отнюдь не знатный и не влиятельный, но осторожный человек, никаким преследованиям не подвергся. Не был знатным и богатым человеком и Эразм Роттердамский, которого, несмотря на «дерзости» «Похвального слова глупости», прочили в кардиналы. Никто не преследовал Т. Мора за смелую критику существующего строя, за горячую защиту угнетенных народных масс: тут сыграла свою роль форма, в которой написана «Утопия», не помешавшая ее автору занять самый высокий пост в королевстве. Не его утопический социализм, а оппозиция политике короля привела его на виселицу. А произведения Мора и Эразма при их жизни пользовались не меньшей популярностью, чем «Опыты».

Все это необходимо учесть, чтобы понять, почему в первые десятилетия после своего появления «Опыты» не подвергаются преследованиям. Их автор занимает видное положение не только в Бордо, но и в стране. Дружеские отношения связывают его с виднейшими представителями буржуазии и феодальной аристократии. Личным другом Монтеня был и претендент на трон, а затем король Генрих IV. Бордоский дворянин — видная фигура, пользующаяся большим авторитетом среди дворянства и буржуазии. Когда путешествуют по разным странам Бруно и Ванини — это опасное дело, сопряженное с необходимостью таиться и даже менять имя. Когда совершает свое зарубежное странствие Монтень, его всюду встречают с почетом, а в Риме делают почетным гражданином города.

Бруно и Ванини — профессиональные ученые, они выступают с многочисленными научными лекциями, выступают в диспутах, пишут на латыни трактаты, посвященные коренным вопросам философии и религии. Монтень же в глазах современников отнюдь не ученый. Это богатый человек, дворянин и общественный деятель, в публичных ученых диспутах никогда не участвовавший. Он написал на французском языке вполне светскую

книгу, где, как представлялось большинству теологов, по преимуществу обсуждаются вопросы мирские и вполне невинные. А если и затрагиваются философские проблемы, то без претензии на их научное решение. Книга эта долго не беспокоила докторов теологии именно поэтому.

«Опыты» увидели свет в разгар гражданской войны во Франции, когда католическое мракобесие расценивало каждую книгу прежде всего в свете этой политической борьбы. Книга автора-католика, требующего укрепления королевской власти, возможного лишь на католической основе, казалась и в данном отношении благонадежной.

Естественно, что в течение известного периода ни автор, ни его произведение не подвергались преследованиям.

6. ДОСТУПНЫ ЛИ НАМ ДОСТОВЕРНЫЕ ЗНАНИЯ

...То, чего не удалось достичь одному, удастся другому... то, что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем... Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие.

М. Монтень

Особенно важную роль среди тех факторов, благодаря которым подлинное значение «Опытов» было не сразу понято ревнителями религиозного фанатизма, играет скептицизм их автора. Этот скептицизм по общепринятому и вполне справедливому взгляду полнее всего выражен в «Апологии Раймунда Себундского», содержащей большую и важнейшую часть философских высказываний Монтеня.

В 1487 г. испанский теолог Раймунд Себундский издал в Лионе трактат «Естественная теология». В Лионе же был издан в 1519 г. французский перевод этой книги. Пятьдесят лет спустя Монтень, не зная о существовании этого перевода, самостоятельно перевел и издал трактат испанского теолога-томиста. Бросается в глаза

отличие архитектоники этой главы от прочих глав «Опытов», где постоянно подчеркивается, что автор тяготеет любой системой и не желает следовать никакому плану. Иначе дело обстоит в «Апологии». Здесь с самого начала автор афиширует систематический и планомерный характер своей защитительной речи, хотя на деле и в «Апологии» далеко не везде и не во всем такой порядок соблюдается.

Свою книгу Себундский, следуя «рационализму» Фомы Аквинского, целиком посвятил попытке доказать посредством разума, «естественными, человеческими средствами» все положения христианства, пользуясь телеологическим истолкованием природы.

«Апология» начинается с указания на два возражения, предъявляемые Себундскому со стороны его противников: 1) что христианство постигается лишь посредством «озарения», нисходящего на нас с небес, а человеческими доводами, разумом его обосновать нельзя; 2) что доводы, которыми Себундский обосновывает положения религии, недостаточны. Автор «Апологии» берет на себя задачу опровергнуть оба эти обвинения, и в дальнейшем его рассуждения, по крайней мере по форме, подчинены этой задаче.

Вот ход рассуждений Монтеня относительно первого обвинения, предъявляемого испанскому теологу: 1) бесспорно, что умом христианство обосновать нельзя: оно может быть воспринято лишь божественными, а не человеческими средствами, лишь верой, а не разумом; 2) но, как показывает поведение религиозных людей, они воспринимают веру лишь умом в меру своего понимания, а главное — в меру своей выгоды; 3) вывод: то, что можно внедрить в сознание людей и что фактически в него внедряется под названием христианства, имеет лишь земной, человеческий источник, воспринимается только умом и служит интересам людей, их выгоде.

Таким образом, от томистского тезиса Себундского о доказуемости истин религии «человеческими и естественными доводами» его защитник не оставил и следа.

Изложенное рассуждение составляет лишь первую, сравнительно небольшую часть «Апологии», почти цели-

ком посвященной «опровержению» второго упрека, выдвигаемого противниками Себундского. Суть этого «опровержения» в том, что Раймунда Себундского нельзя обвинять в недостаточности его доводов в пользу религии, ибо достаточных доводов в ее пользу вообще не существует. Чтобы доказать эту центральную идею «Апологии», ее автор привлекает скептицизм и его доводы, гласящие, что не только религию, но вообще ничего невозможно разумно, и притом достоверно, обосновать. Монтень начинает следующим заявлением, адресованным «безумцам», пытающимся отрицать христианство: «Чтобы обуздать это безумие, я считаю вернейшим средством низвергнуть и растоптать ногами это высокомерие, эту человеческую гордыню, заставить человека почувствовать его ничтожество и суетность, вырвать из рук его жалкое оружие разума, заставить его склонить голову и грызть прах земной из уважения перед величием бога...» (36, стр. 139). Таким образом, в противоположность своему «подзащитному» томисту Монтень считает, что, для того чтобы заставить людей принять религию, нужно: а) показать, что сами они, и их жизнь, и деятельность ничтожны; б) показать, что их разум бессилён установить что-либо достоверное.

Выполняя первую часть этой программы, «Апология» резко осуждает взгляд, согласно которому человек — центр вселенной и ни одно живое существо не может с ним сравниться. Мы эти высказывания приводили выше. А здесь приведем некоторые места из книги Себундского, чтобы было видно, как Монтень его защищает. Вот что писал Себундский: «Нет ничего в этом мире, что не работало бы день и ночь для блага человека; вселенная существует для него, ради него она получила чудесное устройство, целиком направленное к его благу... Знай это, человек, брось смело свой взгляд далеко вокруг и посмотри, есть ли среди стольких частей этого великого механизма вселенной хотя бы одна, которая не служила бы тебе. Рассуди, ведь заботы и попечения природы преследуют лишь твою пользу... Это небо, эта земля, этот воздух, это море и все, что в них есть, постоянно заняты тем, чтобы служить тебе. Эти разнооб-

разные движения солнца, эта постоянная смена времен года — все это предусмотрено лишь для твоей надобности» (цит. по 215, стр. 462).

Монтень, разумеется, не цитирует этого места (он вообще Себундского не цитирует), ведь, как мы видели, он пользуется почти дословно теми же выражениями, что и испанский теолог, но лишь для того, чтобы безжалостно сокрушить его антропоцентрическую точку зрения.

Защищаемое Себундским религиозное мировоззрение утверждает пропасть между человеком и животными. Монтень опровергает этот взгляд, отстаивая диаметрально противоположную, материалистическую точку зрения о том, что животные «наши братья».

Затем Монтень, переходя к реализации второй части своего плана, берется за доказательства того, что если даже признать отличительной особенностью человека, выделяющей его из животного мира, разум, то окажется, что это ничего хорошего человеку не приносит. Разум и добываемые им познания, рассуждает Монтень, можно было бы считать преимуществом людей в том случае, если бы они делали людей лучше, добродетельнее, счастливее. Между тем среди невежественных людей — крестьян и рабочих — гораздо чаще встречаются люди высокой нравственности, чем среди ректоров университетов, да они и счастливее ученых. Ведь христианство, указывает Монтень, считает любознательность первородным грехом и злом, ибо для того, чтобы приблизиться к богу и стать религиозным человеком, нужна не сила разума, а его слабость, не проницательность, а слепота, не знания, а невежество.

После этого автор «Апологии», обещая показать неудовлетворительность всех наших знаний, прежде всего делает это в отношении знаний о боге. Ему мы приписываем, говорит Монтень, массу свойств, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что все это — свойства человеческие. На самом деле ни разума, ни милосердия, ни воли у бога нет, и вовсе он не озабочен судьбами людей и не вмешивается в их дела, как утверждают все религии. Здесь же подробно опровергается бессмертие души и учение о воздаянии.

В «Апологии» излагается заимствованная у Секста Эмпирика классификация философов на считающих, что они нашли истину (1), утверждающих, что истины достичь невозможно (2), и тех, кто продолжает поиски истины, заявляя: не доказано ни то, что истина найдена, ни то, что она недостижима (3). Относя к первым перипатетиков, эпикурейцев и стоиков, ко вторым — академиков, к третьим — пирроников, Монтень обстоятельно излагает и защищает пирронизм, сторонники которого, по его словам, в противоположность тем, кто слепо следует общепринятым взглядам, освободились от их гнета (см. 36, стр. 203).

В пользу тезиса скептиков о недостоверности наших знаний приводится то соображение, что познанные нами законы природы — это законы лишь нашего мира, между тем существует множество миров (см. 36, стр. 226). И вполне разумно предположить, что в других мирах действуют иные законы.

Затем Монтень старается показать, что в ряде случаев логически безупречная работа мысли приводит к явным заблуждениям. Какая есть у нас гарантия, что во всех остальных случаях мышление не вводит нас тоже в заблуждение, ведь оно всегда пользуется одним и тем же логическим аппаратом?

Наконец, в защиту пирронизма выдвигается довод, занимающий совершенно особое место во всей «Апологии» и изложенный нами выше; пирронизм весьма полезен, ибо, следуя ему, человек становится восприимчивым к вере и врагом ереси. Это целая программа, которая должна обезоружить любую попытку заподозрить скептика в ереси.

Все следующие за этим рассуждения можно разделить на две части. В первой доказывается, что ни о природе, ни о теле человека, ни о его духе мы ничего достоверного не знаем, во второй дается критика мышления и ощущений как орудий познания.

Главное обвинение, предъявляемое здесь Монтенем существовавшим в его время космологическим взглядам, состоит в том, что в них выдаются за достоверную истину гипотезы и догадки, остающиеся совершенно недоказанными. Монтень тут же разъясняет, за что он

критикует эти воззрения. Их порочность он видит в том, что они покоятся не на самостоятельном исследовании соответствующих фактов, а на мнениях авторитетов. Именно здесь Монтень показывает, чем отличается его взгляд от позиции скептиков, считавших равносильными взаимно отрицающие друг друга положения. Он говорит, что равносильность противоположных суждений имеет место лишь тогда, когда разум не найдет между ними различия.

Себундский писал: «Один лишь человек получил в качестве особого дара способность познать самого себя» (215, стр. 462). «Защищая» Себундского, Монтень утверждает, что наш разум не только не знает, что собой представляет мир, в котором мы живем, он не знает толком даже того, что он сам, разум, собой представляет. Но в разгаре этого скептического рассуждения Монтень, который все время пользуется разноголосицей философских воззрений по этому вопросу, чтобы показать нашу неспособность решить его, вдруг сам предлагает вполне определенное позитивное, и притом материалистическое, его решение. Он заявляет: «Мне представляется... наиболее правдоподобным, что душа помещается в мозгу» (36, стр. 253), так как всякое повреждение мозга сразу же отражается на душевных способностях.

Автор «Апологии» счел необходимым изложить свою материалистическую точку зрения в развернутом тут же рассуждении о зависимости души от тела. Он нашел уместным именно здесь подвергнуть критике учение Платона о познании как воспоминании и развить аргументацию, опровергающую бессмертие души.

Заслуживает внимания отрицательная оценка философской позиции Протагора, высказываемая также в заключительной части этого раздела «Апологии» и попадающая не в бровь, а в глаз исследователям, которые видят в авторе «Апологии» сторонника крайнего субъективизма, как это делают Мерлан, Фор, Фишер и в особенности Сюран, прямо приписывающий Монтеню точку зрения Протагора.

Таким образом, преобладающим по объему и доминирующим по существу содержанием каждого этапа

рассуждений, предназначенных для защиты скептицизма и критики наших знаний, является борьба против религии, схоластики и господства авторитетов, за свободу мысли и защита некоторых материалистических идей.

Переходя к рассмотрению мышления как орудия познания, автор «Апологии» указывает, что его стараются обуздать, связать и ограничить религией, законами, общепринятыми мнениями, но разум ускользает от всех оков и преград, которыми пытаются его ограничить. Все это говорится в тоне, как будто не оставляющем сомнений в том, что автор на стороне тех, кто ставит рогатки на пути злокозненного разума. Но среди этих благочестивых нападок на греховный разум вдруг оказывается большая тирада, горячо одобряющая свободу мысли у древних и с горечью говорящая о прокрустовом ложе, в которое втиснута мысль в средневековом обществе.

В ходе дальнейшего рассуждения выясняется, что разум, неспособный к познанию *всех* вещей, оказывается пригодным для познания *некоторых* вещей. Но тут же автор обнаруживает, что никаких границ мышлению и познанию поставить невозможно: если человек в силах решить некоторые познавательные задачи, то он может решить и другие: он так же способен познать все вещи, как и некоторые. Это решение тоже оказывается неокончательным, выдвигается дилемма: либо мы способны познать все, либо — ничего. Автор берется доказать справедливость второй альтернативы.

Более последовательно скептическими являются рассуждения заключительного, сравнительно небольшого раздела «Апологии», где подвергается критике достоверность показаний наших органов чувств. Указав на различие между позицией Протагора (для каждого истинно то, что ему кажется), сенсуалистической точкой зрения Эпикура (все наши знания покоятся на ощущениях) и рационализмом Платона (истину доставляет не ощущение, а мышление), Монтень сначала недвусмысленным образом присоединяется к эпикурейской точке зрения. «Всякое познание пролагает себе путь в нас через чувства — они наши господа...»

Знание начинается с них и ими же завершается. «В конце концов мы знали бы не больше, чем какой-нибудь камень, если бы мы не знали, что существует звук, запах, свет, вкус, мера, вес, мягкость, твердость, шероховатость, цвет, гладкость, ширина и глубина. Такова основа, таков принцип всего здания нашей науки» (36, стр. 302).

Но сразу же после этого автор «Апологии» последовательно выдвигает все важнейшие доводы против достоверности ощущений, какие были известны в его время, и нападает на эпикурейцев за то, что они не сомневаются в истинности показаний органов чувств. И «Апология» формулирует агностический вывод: «Если правы эпикурейцы, утверждающие, что не существует знания, если чувства лгут, и если правы стоики, утверждающие, что чувства настолько ложны, что не могут дать нам никакого знания, то отсюда следует в соответствии с положениями обеих великих догматических школ, что нет знания» (36, стр. 307).

Чтобы еще больше заострить свою мысль, Монтень, любящий гиперболы, приравнивает то, что человек переживает во сне, к тому, что он переживает в бодрствующем состоянии: и в том и в другом случае мы судим о положении вещей по своим ощущениям. Какие же основания отдавать предпочтение ощущениям, переживаемым наяву? Здесь развивается и то соображение, что, не вступая в непосредственный контакт с вещами и получая сведения о них лишь в виде ощущений, люди лишены возможности удостовериться в сходстве между ощущением и вызвавшей его вещью.

Наконец, против достоверности ощущений приводится тот довод, что и ощущаемые объекты, и ощущающий субъект, и возникающие в результате контакта между ними ощущения находятся в постоянном изменении.

Можно, таким образом, установить два совершенно бесспорных факта. Во-первых, значительная часть «Апологии» посвящена опровержению взгляда, что человек — венец творения и центр вселенной. Во-вторых, большую часть «Апологии» составляет доказательство того, что доводами разума невозможно достичь позна-

ния бога и вообще истин религии. Оба тезиса представляют собой опровержение двух основных идей Раймунда Себундского.

Противоречие между объявленной целью «Апологии» и ее действительным содержанием настолько явное, что его не решается оспаривать большинство буржуазных исследователей, включая и многих сторонников религиозности Монтеня.

Виллей, Брюнсвик и другие серьезные исследователи признают, что вуалировать подлинное содержание «Апологии» посредством прокламирования благочестивого замысла, противоположного этому содержанию, Монтень не мог бессознательно, нечаянно. Он делал это вполне сознательно и обдуманно. Следовательно, не всем его благочестивым заявлениям, как бы часты и категоричны они ни были, следует верить (впрочем, всем им верить просто невозможно: многие из них полностью исключают друг друга).

Монтень рассчитывал, что его благочестивые заверения будут звучать для читателя гораздо убедительнее, если ему тут же будет сообщено, что автор «Апологии», восхищенный «Естественной теологией», перевел и издал труд своего «подзащитного». Отважившись опубликовать такое крупное (около 15 печатных листов) и острое произведение, каким является «Апология», философ не пожалел ни времени, ни сил, чтобы предпринять все предосторожности, и сделал это, на наш взгляд, весьма умело.

В этой связи обращает на себя внимание одно заявление Монтеня, ради которого он в предпоследнем разделе «Апологии» внезапно прерывает нить своего рассуждения: «...тем приемом борьбы, к которому я прибегнул здесь, следует пользоваться только как крайним средством. Это отчаянный прием, заключающийся в том, что мы отказываемся от собственного оружия, лишь бы только выбить оружие из рук противника; это тонкая уловка, которой следует пользоваться лишь изредка и осторожно. Большая смелость — рисковать собой ради уничтожения другого» (36, стр. 266). Таким образом, Монтень чувствовал опасность, таившуюся в его скептицизме. Последний выбивает оружие (догматизм, сле-

пую покорность общепринятым воззрениям) из рук противника, отдает все вопросы на суд разума, чтобы вооружить нас в борьбе за истину. Но это дело рискованное: если не ограничить скептицизм этой задачей, он подорвет доверие к нашим познавательным способностям, обезоружит нас.

Монтень всячески афиширует свой скептицизм: превозносит это учение в «Опытах», берет своим девизом изречение: «Что знаю я?», которое приказывает высечь на медали с изображением весов (символ воздержания от суждений). И все же внимательные исследователи признают в последнее время ограниченный характер его скептицизма, отнюдь не означающего всеобщего, универсального отрицания. Апелляция к разуму как высшему судье — лейтмотив «Опытов». К тому же в «Опытах» постоянно повторяется та мысль, что «мы рождены для поисков истины» (37, стр. 186). «Нет стремления более естественного, чем стремление к знанию» (37, стр. 355). Постоянная жажда знания — характерная черта Монтеня, не упускавшего ни одной возможности, чтобы утолить ее. Его концепция — это вовсе не негативная позиция пирроники, махнувшего рукой на поиски истины как на дело безнадежное и отказавшегося от попыток выработать какие бы то ни было убеждения. Это пытливый ум, не желающий покориться интеллектуальному насилию, но упорно доискивающийся истины; отвергающий неприкосновенность каких бы то ни было догм и требующий свободного и непредвзятого обсуждения всех вопросов; самостоятельно вырабатывающий свои убеждения и прочно их придерживающийся.

Точка зрения, согласно которой нет ничего ни истинного, ни ложного и поэтому нет нужды ломать себе голову над поисками истины, таким образом, не только не совпадает с позицией Монтеня, но даже в известном смысле противоположна ей. Соответственно отлична от скептической и его позиция в отношении науки.

Он сам неоднократно разъясняет, что его критика науки направлена против теологов и схоластов, а вовсе не против подлинно научного знания. В руках ученых наука — великое завоевание человечества. В руках

схоластов это лженаука, достойная лишь насмешки. По образному выражению философа, в первом случае наука — скипетр, во втором — шутовская погремушка.

Сущность скептицизма XVI в. вообще и скептицизма Монтеня в частности определяется тем, что он явился неизбежной реакцией на догматизм традиционного образа мыслей средневековья. Скепсис Карнеада, по словам Монтеня, — естественная реакция на «бесстыдство тех, кто воображает, будто им все известно». Так же истолковывается в «Опытах» происхождение и сущность скептицизма вообще: «Так произошло и с философскими школами. Гордость тех, кто приписывает человеческому разуму способность познавать все, заставила других, вызывая в них досаду и дух противоречия, проникнуться убеждением, что разум совершенно бессилён. В утверждении невежества одни держатся такой же крайности, какой другие — в утверждении знания» (37, стр. 321). Здесь автор ясно дает понять, что он не разделяет того «впадающего в крайность» взгляда, согласно которому никакое достоверное знание недостижимо.

Обычно в качестве наиболее яркого выражения универсального скептицизма автора «Опытов» приводят его слова: «Самый мудрый способ ввериться природе — сделать это как можно проще. О, какой сладостной, мягкой, удобной подушкой для разумно устроенной головы является незнание и нежелание знать! Я предпочел бы хорошо понимать самого себя, чем Цицерона. Если я буду прилежным учеником, то мой собственный опыт вполне достаточно умудрит меня» (37, стр. 366). Означает ли это отказ от научного познания, от поисков истины, от сокровищницы мысли, оставленной нам величайшими умами прошлого в их произведениях? Ведь перед нами один из самых любознательных людей. Ни богатство событий на родине, ни путешествия по чужим странам, ни самонаблюдение, ни, наконец, столь любимые им книги — ничто не могло утолить жадной любознательности этого человека. Нельзя не согласиться с Дидро, говорившим, что для того, чтобы почувствовать мягкость этой «подушки неведения и нелюбознательности», надо иметь такую же «разумно устроенную голову», какая была у Монтеня.

Что касается выражения *неведение*, или *невежество* (ignorance), то в «Опытах» оно выступает в двух смыслах. Во-первых, невежество в общепринятом смысле. Это невежество свойственно чванным схоластам, воображающим, что они владеют истиной в последней инстанции. С другой стороны, осознание ограниченности, неполноты своих знаний, содержащихся в них необоснованных элементов и т. д. Монтень тоже называет *неведением*. Это «невежество», по его словам, ни в чем не уступает подлинному знанию, ведь, раз оно сознает себя неведением, оно перестает быть неведением. Ничего не принимать на веру и ничего не утверждать категорически, пока не взвесишь «до ниточки» все «за» и «против», — вот особенности этого «невежества». Этот второй вид «невежества» — лучший способ излечиться от невежества в обычном смысле: «Если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться» (37, стр. 315).

Люди, по мнению Монтеня, тем догматичнее и увереннее в своем всеведении и правоте, чем ограниченнее их знания. Это типичная черта средневекового образа мыслей. Напротив, чем больше человек знает, чем шире его кругозор, тем он осмотрительнее в своих суждениях, самокритичнее. «...Разум-то и не дает вам проявлять самоудовлетворенность и самоуверенность, и вы всегда бываете охвачены сомнением и тревогой там, где упрямство и самонадеянность преисполняют тех, кому они свойственны, радостью и верой в себя» (37, стр. 199). Вот что представляет собой знаменитое сомнение французского скептика. Это не провозглашение бессилия разума, не отказ от разума, а противопоставление разума и широты взглядов узколобой тупости и невежеству. «Начинаешь ненавидеть все правдоподобное, когда его выдают за нечто непоколебимое» (37, стр. 314—315). Скептицизм Монтеня расчищает почву для подлинной науки, он направлен не против науки, а против абсолютизации наших знаний, против догматизма.

Итак, скептицизм «Опытов» — это не универсальный скептицизм пирроников. Скептический вывод об абсолютной недостижимости достоверного знания «Опыты» объявляют неоправданной крайностью и одобряют «умеренное и осмотрительное» мнение, согласно которому

наш разум имеет «определенную меру могущества». Лишь за пределами той области, на которую это могущество распространяется, разум бессилен что-либо познать. Читатель готов заключить, что перед ним философ, отвергший абсолютный агностицизм и принявший агностицизм относительный, частичный. Но при чтении «Опытов» не следует спешить с заключениями. Непосредственно вслед за изложенной мыслью там обстоятельно показывается беспредельность развития человеческого познания и утверждается, что люди столь же способны познавать все то, что нам еще неизвестно, как и те вещи, которые уже познаны (см. 36, стр. 269). Важным средством преодоления трудностей, возникающих на пути познания, Монтень считает прочную связь научного мышления с действительностью. Сравнивая оторванное от жизни спекулятивное умозрение с шелковичным червем, который запутывается в петлях нити, извлекаемой им из самого себя, автор «Опытов» указывает на непреодолимые трудности, возникающие на пути мысли, пытающейся строить все здание знания, извлекая материал лишь из себя самой. «Мы, как мне кажется, вопреки общераспространенному мнению большей частью нуждаемся в нашей умственной деятельности скорее в свинце, чем в крыльях», — пишет Монтень (37, стр. 49). Этот упрек схоластической спекуляции в устах скептика XVI в. несравненно более справедлив, чем те упреки, с которыми обрушивается на античную спекуляцию во II в. Секст Эмпирик. Схоласты, погруженные в беспочвенное умозрение, покидают вещи и забавляются тем, что толкуют об их причинах (см. 37, стр. 310). Возвращение на твердую почву фактов, отказ от умозрения, оторвавшегося от нее и повисающего в пустоте, — таков, по мнению Монтеня, путь к преодолению трудностей познания. Не из произвольно постулированных принципов должны дедуцироваться истины науки, они должны выводиться из фактов, доставляемых *опытом*. Поскольку в действительности нет абсолютно тождественных фактов, индуктивное обобщение, заключающее от фактов, встречающихся в опыте, ко всем прочим фактам, всегда рискует оказаться ошибочным. Если верно, говорит наш философ, что умозрение часто при-

водит к различным результатам и мы не знаем, на каком из них остановить свой выбор, то не менее многообразны результаты опыта. И все же, когда в погоне за знанием размышления оказывается недостаточно, необходимо прибегнуть к опыту. Это «средство более слабое и менее благородное, но истина сама по себе столь необъятна, что мы не должны пренебрегать никаким способом, могущим к ней привести» (37, стр. 355).

А во избежание опасности ошибочных обобщений, грозящей нам, когда наше познание покоится на опыте, нужно не ограничиваться собиранием опытных данных, а тщательно отбирать среди них наиболее достоверные, анализировать и взвешивать их, делать из них правильный вывод (см. 37, стр. 190). Знание, извлекаемое из опыта врача, не сводится к перечню фактов. Ведь факты сами по себе не имеют ценности, если врач не умеет извлечь из своей практики общих выводов, служащих обучению его разума; если он не может убедить нас, что стал благодаря своему опыту более мудрым во врачебном деле.

Необходимо не только глубокое осмысление материала опыта, но и максимальное расширение круга изучаемых фактов, изучение всего богатства явлений мира. Сам философ следовал этому требованию. Он не был человеком узкой специальности, интересовавшимся какой-нибудь одной отраслью знания или областью жизни. Его интересовали все эпохи, все народы, все науки, все открытия и теории.

Нельзя не согласиться с Виллеем, когда он пишет, что Монтеня возвышает над его предшественниками и современниками точность, которой он добивался при исследовании реальности, а также требование подчинения идей фактам. Даже Баррьер признает, что, по убеждению Монтеня, «существует метод мышления и познания; это — метод, основанный на эксперименте, метод, требующий последовательности в аргументации и ее опоры на реальность» (116, стр. 178).

Действительно, при изучении общественной жизни и природы в тех странах, которые он посетил, при знакомстве с индейцами, с людьми, побывавшими в Новом Свете, с различными предметами, вывезенными оттуда,

при изучении на месте различных обстоятельств, вызвавших в какой-нибудь местности очередное «чудо», и, наконец, при изучении самого себя, своей собственной духовной и физической жизни автор «Опытов» проявляет не только неутолимый интерес ко всем деталям изучаемых фактов, но и подлинно научный подход естествоиспытателя, стремящегося строго объективно, с возможно большей точностью установить все обстоятельства, проанализировать их и, если возможно, экспериментально проверить, верно ли он понял сущность изучаемых явлений.

В отношении тех областей знания, которыми он сам не мог заниматься, Монтень черпал сведения не только из книг, но и из бесед с видными учеными, с которыми он был лично знаком.

Совершенно облыжным является весьма распространенное в литературе обвинение автора «Опытов» в дилетантизме, в том, что, не зная достижений наук своего времени, он с легкомыслием светского человека и гасконского балагура потешался над их мнимым ничтожеством. Так, Кайя заявляет, что «он (Монтень.— В. Б.) почти совершенно не знал наук» (127, стр. 11). Таково же мнение Брейе (см. 118, стр. 761). Лансон даже считает недостаточность научных знаний Монтеня одним из источников его скептицизма. «...В скептицизм Монтеня,— пишет он,— входит элемент некомпетентности, которая приводит его к признанию почти равной вероятности противоположных теорий. На том основании, что его тонкий ум не в силах решить, которая из них верна, он несколько опрометчиво находит, что этого не может решить человеческий разум вообще» (176, стр. 161).

Автор «Опытов» был одним из образованнейших людей своего времени. Здесь мы ограничимся лишь двумя примерами, касающимися наук, которыми философ занимался меньше всего,—математики и астрономии. «Опыты» сообщают, что, будучи в гостях у Монтеня, видный французский математик XVI в. Жан Пелетье рассказал ему об асимптотически приближающихся друг к другу кривых. Здесь мышление, говорит Монтень, противоречит опыту: ведь в опыте мы ни с чем подобным не встречаемся. Он, следовательно, не только

интересовался математикой, но и серьезно задумывался над проблемами, возникшими перед этой наукой.

Сочинение «Об обращениях небесных сфер», навеки вписавшее имя Коперника в историю великих побед научной мысли, вышло в свет в 1543 г., всего за 37 лет до первого издания «Опытов». В это время большинство крупнейших французских гуманистов не знало об этом величайшем открытии XVI столетия или имело о нем лишь самое туманное представление. Только энергичная пропаганда этого открытия, развернутая Джордано Бруно и его единомышленниками в конце века, довела его до сознания передовых умов, вслед за чем и началось преследование коперниканской концепции.

В отличие от других французских гуманистов XVI в. Монтень видит в этом открытии крупное научное событие. Обсуждая общепринятое в то время геоцентрическое представление о вселенной, он напоминает, что еще древние греки выдвинули мысль о вращении Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца. «А в наше время Коперник так хорошо обосновал это учение, что весьма убедительно объясняет с его помощью все астрономические явления» (36, стр. 281). Монтень, таким образом, был не только одним из немногих образованных людей, хорошо знавших о существовании этого исторического открытия, но и одним из первых, кто вполне серьезно отнесся к нему и высоко его оценил.

Автор «Опытов» с полным правом говорил о себе, что мало есть «вещей, образов действия, нравов, рассуждений», которые бы он оставил без внимания. В то же время он с особой тщательностью изучает тот объект, который легче всего доступен его наблюдению и представляет для него специальный интерес, — самого себя. Это — научное исследование, проводимое со всеми предосторожностями, необходимыми, чтобы избежать ошибок, проистекающих от субъективной окрашенности впечатлений наблюдателя. Подход здесь везде естественнонаучный, подход пытливого ученого, зоркого наблюдателя и зачастую экспериментатора. К своей книге он относился как к плоду опытного исследования, объектом которого является человек. А роли фактического материала, доставляемого опытом, в познании Монтень с

течением времени придавал все большее значение, и тот факт, что глава, завершающая его произведение, носит название «Об опыте», приобретает символическое значение.

* *
*

Как же объяснить нападки на наши познавательные способности, особенно агрессивные во второй части «Апологии»? Ведь они находятся в явном противоречии с тем отношением к науке, которое ясно выражено во всех главах «Опытов», в том числе и в «Апологии». Вопрос представляет тем больший интерес, что эта антиномия характерна для Талона, Санхеца и всей прогрессивной скептической мысли Возрождения. В «Опытах» она лишь наиболее выпукло выражена: с остротой, присущей тонкому уму Монтеня, и с блеском, присущим его литературному таланту. Можно спорить о том, видел ли он, что сам себе противоречил, или он этого не осознавал, но наличие этого противоречия — факт, которого, по-видимому, оспаривать нельзя.

Тем не менее точка зрения, игнорирующая это противоречие и рассматривающая скептиков Возрождения, в особенности Монтеня, как типичных агностиков, едва ли не самая распространенная в буржуазной историко-философской литературе. Именно такова позиция большинства западных авторов, признающих антирелигиозную направленность этого скептицизма. Монтень считал, по словам Лансона, что «человек не может познать ни одной вещи в себе» (176, стр. 162). По мнению Монтеня, пишет Крессон, мы не только сегодня ничего не знаем, но мы не можем даже надеяться, что когда-нибудь узнаем больше, ибо наши орудия познания навсегда останутся бессильны дать нам достоверное знание (см. 139, стр. 25). А в «Опытах» говорится нечто прямо противоположное: то, что какая-нибудь познавательная задача оказалась не по силам данному ученому, отнюдь не означает, что эта задача вообще неразрешима для человечества. Опыт учит, что непостижимое для одного поколения успешно постигалось другими поколениями. Неудача не должна обескураживать исследователя: его

работа не напрасна, она подготавливает успех последующих исследований. Дело в том, что «...науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, но образуются и развиваются постепенно, путем повторной многократной обработки и отделки... Так вот и я не перестаю исследовать и испытывать то, чего не в состоянии открыть собственными силами; вновь и вновь возвращаясь все к тому же предмету и поворачивая, и испытывая его на все лады, я делаю этот предмет более гибким и податливым, создавая таким образом для других, которые последуют за мной, более благоприятные возможности овладеть им... То же сделает и мой преемник для того, кто последует за ним» (36, стр. 269).

Таким образом, бессилие одного человека перед лицом той или иной научной задачи, как и ограниченность общепринятых в данное время истин, вовсе не означает, что подлинно верное знание недостижимо, что человечество вообще бессильно в познавательном отношении. «Бессилие разума», так афишируемое в некоторых местах «Апологии», оказывается здесь лишь ограниченностью познавательных возможностей отдельного человека и отдельной эпохи. К этой мысли Монтень возвращается в третьей книге, где говорит, что когда мы удовлетворяемся тем, чего достигли в погоне за знаниями другие или мы сами, то эта удовлетворенность вызывается лишь нашей индивидуальной слабостью. Более искусный охотник за знанием не удовлетворится этими достижениями. Для того, кто вслед за нами займется этим, да и для нас самих всегда остается большое поле исследования и возможность искать иные для него пути (см. 37, стр. 359).

Видел ли перигорский мыслитель внутреннюю противоречивость своей позиции? Неужели мыслитель такого калибра мог быть настолько слеп, чтобы не заметить, что основная линия, отстаиваемая им в отношении науки и познания вообще, несовместима с коренными положениями пирронизма, так настойчиво им поддерживаемого?

Приведенные высказывания Монтеня свидетельствуют о том, что это противоречие тревожило его, что он пытался, хотя и безуспешно, его преодолеть. Но как бы

интересны ни были эти попытки философа, противоречие между защитой разума и опытной науки, с одной стороны, и скептическими нападками на способности человека достичь достоверного знания — с другой, все же остается. Смысл этого противоречия, как нам представляется, состоит в следующих двух моментах.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин писал, что в эпоху крутой ломки старых теорий ученым с особенной силой навязывается принцип релятивизма, ведущий при незнании диалектики к агностицизму. Это положение имеет важное значение не только для того конкретно-исторического факта, какой имел в виду Ленин. Более общее значение этого указания состоит в том, что люди, переживающие эпоху крушения воззрений, казавшихся в течение столетий абсолютно надежными, при незнании диалектики легко приходят к выводу, что вообще никакое надежное знание недостижимо. Эта тенденция неизбежно должна была возникнуть в XVI столетии. Требуя отказа от взглядов, слепо принятых на веру, и представления всех вопросов на суд разума, требуя отказа от книжной учености и замечены беспочвенного умозрения непредубежденным научным опытным исследованием природы, передовые умы XVI в. пролагали дорогу науке. Но за три века до того, как созрели условия для возникновения материалистической диалектики, отрицание образа мыслей, царившего над умами тысячу лет, неизбежно приобретало односторонний, рассудочный характер. На почве абстрактной рассудочности на смену догматизму приходит релятивизм. Отсюда релятивистские заявления, заявления, подрывающие доверие к разуму и нашим познавательным способностям вообще. Такие заявления мы находим у Талона, Санхеца и Монтеня.

В этом отношении противоречие между борьбой за свободу мысли, за научное знание, пронизывающей «Опыты» от начала до конца, и скептическими высказываниями, направленными против познавательных способностей человека, носит непреднамеренный характер. Обращая против догматизма средневекового мышления все доводы скептиков, увлекаемый этой аргументацией, с которой он, не зная диалектики, не в состоянии сла-

дить, Монтень нередко заходит чересчур далеко, дальше, чем это входило в его намерения, и вступает в противоречие с самим собой.

Но с другой стороны, это противоречие введено в «Опыты» сознательно. Чтобы изобразить себя расчищающим дорогу вере, Монтень намеренно всячески афиширует свой скептицизм и утрирует его нападки на все, что принято считать достоверным. Это дает ему возможность потрясать до основания господствовавшее в его время мировоззрение и излагать здесь же свои аргументы в пользу научного, материалистического миропонимания, заранее отводя любой упрек в противоречии между его религиозными и антирелигиозными высказываниями ссылкой на то, что он всего лишь пользуется обычным скептическим средством доказательства бессилия разума. Это средство — противопоставление взаимно отрицающих друг друга мнений и показ их равной убедительности с точки зрения разума, хотя на деле в изложении автора «Опытов» убедительно звучат его передовые идеи, а его дифирамбы вере вовсе не убедительны. Таким образом, скептицизм здесь оказывается не только *наступательным* оружием, атакующим все здание средневековой идеологии, но и средством *обороны*, помогающим автору усыпить бдительность врага и хотя бы на время отсрочить преследования, которые должны были обрушиться на его книгу.

Конечно, как всякий мыслитель, Монтень — сын своего времени, и уровень доступного в это время развития был гранью, за которую ему не было дано переступить. Хотя, выдвигая мысль о важности опыта для науки, он является, по справедливому замечанию Герцена, предшественником Бэкона, но развить и конкретизировать ее он не сумел. В своей борьбе за свободу мысли, за необходимость представить все вопросы на суд разума Монтень — крупнейший предшественник Декарта. Но он еще не понимает роли дедуктивного метода, не оценив в полной мере его значения для науки. Ринувшись на штурм мракобесия, которому он наносит жестокие удары, Монтень оказывается не в силах вовремя остановиться и с разбега устремляется дальше атакуемого рубежа: не будучи агностиком, допускает

тем не менее агностические утверждения. Отвергая все существующие религиозные учения, отрицая как личного бога, обладающего волей, разумом и т. д., так и его вмешательство в судьбы людей, Монтень, однако, не приходит к сознательному атеизму. Он отождествляет бога с «нашей матерью-природой», употребляя эти слова как синонимы. Это позиция материалистического пантеизма, весьма близкая к позиции Бруно и Спинозы.

Но все это не может изменить или заслонить главного: скептицизм Монтеня сокрушает мракобесие, открывая дорогу науке; он ниспровергает идеализм, прокладывая дорогу материализму. И когда лукавый гасконец во славу божью путает карты, утрируя посрамление разума, то все его благочестивые заявления могут обмануть лишь того, кто хочет быть обманутым.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ;
БОРЬБА ПРОТИВ СУБЪЕКТИВИЗМА
И ПЛАТОНИЗМА

1. О ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ДУХЕ

Отнимите у нас голову и наш мозг, что мы будем мыслить? Что будем мы познавать? Ничего. Отнимите, наконец, наше тело и все наши члены, что мы будем чувствовать?

Ж. М е л ь е

Во французском скептицизме XVI в. борьба против мракобесия переплетается с защитой материалистических идей, среди которых прежде всего нужно отметить положение об определяющей роли тела по отношению к духу, о том, что сознание — это функция тела, деятельность, производимая телом и зависящая от него. «Действующей причиной души является тело», — говорит Жан Фернель, обстоятельно развивающий эту мысль. Эту же мысль отстаивает и Рабле, влагая в уста Панурга рассуждение о том, что сознание есть деятельность вполне определенной части нашего тела — его крови. Именно кровь, по словам Рабле, «воображает, разговаривает, размышляет, решает, выбирает, умо-заключает».

С материалистическим пониманием зависимости духа от тела тесно связано отрицание французскими скептиками бессмертия души.

Такое понимание отношения между телом и духом связано у этих авторов с убеждением, что человек —

часть природы и поэтому он подчинен ее законам, в том числе и закону, согласно которому все живые существа рано или поздно должны умереть. Отвергая сверхъестественные, противоречащие законам природы явления, эти гуманисты провозглашали материалистический и метафизический детерминизм.

Деперье, Доле и Санхец, видящие в естественных связях природы «основание того, что было, того, что есть, и того, что будет», утверждают, что не произойдет ничего, «действующие причины чего не имеются в природе» (Доле).

В этом скептицизме антирелигиозная направленность сочетается с мыслью о «нашей матери-природе» как подлинной основе всего сущего (Тиар), о несотворимости и неуничтожимости материи-причины, источника всего, что происходит в мире (Фернель, Феррон, Боден и др.). У некоторых представителей скептицизма материализм выступает в форме отождествления бога с природой, с материей, т. е. принимает пантеистическую окраску.

Защита материалистических идей существенно отличает скептицизм французского Возрождения от античного скептицизма. В философии Монтеня это обнаруживается особенно сильно. Вопрос об отношении между бытием и сознанием часто рассматривается в «Опытах» как вопрос об отношении между телом человека и его духом.

Так, во второй книге «Опытов» философ иронизирует над теми, кто считает силу воли, силу духа мудреца столь могучей, что с ней ничего не может поделать ни вино, ни другое материальное воздействие. Как бы мудр ни был человек, он не может освободиться от власти природы, управляющей его телом, заставляющей его вздрагивать, когда ему грозит удар, трепетать на краю пропасти, бледнеть от страха, краснеть от стыда. Эту власть природы не может превозмочь ни наш разум, ни стоическая добродетель (см. 36, стр. 23). Монтень отваживается возразить даже св. Августину. Правда, чтобы смягчить впечатление от своей дерзости, наш философ избрал в качестве предмета обсуждения курьезный пример. Августин рассказывает об одном человеке,

который умудрился успешно управлять частью тела, действия которой у всех людей происходят помимо их воли. Монтень возражает: по его мнению, тело, как правило, вовсе не подчиняется воле человека; более того, не тело подчиняется сознанию, а сознание во всех отношениях подчиняется телу. «Несомненно,— пишет он,— что наши суждения, наш разум и наши душевные способности всегда зависят от телесных изменений... Когда мы здоровы, наш ум работает быстрее, память проворнее, а речь живее, чем когда мы больны...» (36, стр. 273—274).

Обильно цитируя соответствующие места из Лукреция и решительно одобряя их, Монтень указывает, что душу ослепляет и потрясает сила вина, ее выбивает из колеи действие жгучей лихорадки, ее усыпляют одни медикаменты, пробуждают другие, ее поражает и лишает всех ее способностей один лишь укус больной собаки. Слюны паршивой дворняжки, излитой в руку Сократа, достаточно, чтобы ниспровергнуть всю его мудрость, все его великие и возвышенные идеи (см. 36, стр. 256—257).

Эти высказывания в «Опытах» обычно полемически заострены против утверждения о независимости сознания человека от его тела, о якобы безграничной власти человеческого духа, человеческой воли над материальной стороной человеческого существа. Резко критикуя этот взгляд, Монтень говорит, что наша воля отнюдь не подчиняется разуму: «Не желает ли она часто того, и притом к явному ущербу для нас, что мы ей запрещаем желать? Не отказывается ли она повиноваться решениям нашего разума?» (35, стр. 131).

Монтень, таким образом, придерживается мнения, что не воля человека господствует над материальными, телесными обстоятельствами, а, напротив, материальные, не зависящие от нас обстоятельства господствуют над нашей волей; иначе говоря, не дух господствует над телом, а тело над духом. Такое понимание данного вопроса у Монтеня сопряжено с его утверждением, что «наиболее правдоподобным из философских взглядов» (36, стр. 253) является учение, считающее, что носителем сознания является телесный орган — мозг.

Эта тесная связь человеческого сознания с телом, его зависимость от тела означает, что все утверждения о самостоятельности души, о том, что она способна полностью пренебречь телом, освободившись от каких бы то ни было влияний тела, совершенно нелепы. «Плоть составляет значительную часть нашего существа, и ей принадлежит в нем исключительно важное место... Кто хочет разъединить главнейшие составляющие нас части... те глубоко неправы... Необходимо повелеть нашему духу, чтобы он не замыкался в себе самом, не презирал и не оставлял в одиночестве нашу плоть (а он и не мог бы сделать этого иначе как из смешного приговора), но сливался с нею в тесном объятии, пекся о ней, помогал ей во всем... направлял ее своими советами...» (36, стр. 365). Бесполезно пытаться оторвать дух от тела: если оно испытывает боль, то и дух ее испытывает. Дух не в силах освободиться от этой своей всесторонней зависимости от тела (см. 37, стр. 79).

Речь здесь идет не только о тех существенных изменениях в состоянии сознания, которые вызываются патологическими состояниями тела — его болезнью, отравлением, опьянением, ранениями и т. п. В «Опытах» доказывается, что и духовная жизнь нормального здорового человека определяется его телом: в теле младенца лишь проблески сознания, в теле юноши — уже оформившиеся чувства и мысли, в теле, достигшем зрелого возраста, — зрелая духовная сила, а в дряхлом теле — дряхлое, деградирующее сознание. Вместе с Эпикуром и Демокритом, взгляды которых по вопросу о душе «были наиболее приняты», автор «Опытов» считает, «что душа рождается так же, как и тело; что ее силы прибывают одновременно с телесными; что в детстве она слаба, а затем наступает период ее зрелости и силы, сменяющийся периодом упадка и старостью, и под конец душа впадает в дряхлость» (36, стр. 256). После этих слов цитируются стихи Лукреция, в которых почти дословно излагается данная мысль.

Из такого решительного признания примата тела над духом с необходимостью следует вывод о смертности души. Но Альфонс Лево находит, что Монтень отказался от обсуждения этого вопроса, поскольку считал

себя не в силах разрешить его. А Дреано заявляет, что автор «Опытов» «искреннейшим образом» верил в бессмертие души: «Счастье, которого христианин ожидает за гробом,— пишет Дреано,— это то счастье, какого ожидал за гробом Монтень» (144, стр. 364).

На деле, однако, вопрос о бессмертии души обсуждается в «Опытах» часто и весьма обстоятельно и решается он у Монтеня вовсе не так, как утверждает Дреано. Например, в первой книге «Опытов» обсуждается известное изречение, приписываемое Солону, что человек может быть назван счастливым лишь после его смерти. По этому поводу Монтень говорит: «Лишь только мы оказываемся вне бытия, мы не поддерживаем больше общения с тем, что существует. И потому Солон был бы более прав, если б сказал, что человек никогда не бывает счастливым, раз он может быть счастлив лишь после того, как перестал существовать» (35, стр. 20). В подтверждение этой мысли наш философ приводит стихи Лукреция об иллюзорности представления человека, что «нечто его переживет». Какая глупость — испытывать огорчения из-за перехода к полному отсутствию огорчений, восклицает автор «Опытов», утверждающий, что природа говорит нам: «То время, что останется после вас, не более ваше, чем то, что протекло до вашего рождения... Где бы ни окончилась ваша жизнь, там ей и конец (*Où que vostre vie finisse elle y est toute* — буквально: где бы ни окончилась ваша жизнь, она кончается целиком.)» (35, стр. 120).

Особенно обстоятельно этот вопрос рассматривается во второй книге «Опытов», где говорится, что желание сохранить душу после смерти не только неосуществимо, но и противоречит само себе: тот, кто хочет превратиться из человека в ангела, ничего для себя не достигает, даже если бы его желание исполнилось. Ведь он (человек) при этом полностью перестанет существовать и, значит, ничего хорошего испытать уже не сможет. «Презрение к жизни — нелепое чувство, ибо в конечном счете она — все, что у нас есть, она — все наше бытие» (36, стр. 30). Здесь же описано и обсуждается все пережитое самим Монтенем, после того как он был сбит с лошади и получил многочисленные ушибы, перенесся

впервые в своей жизни длительный, глубокий обморок. Он потерял много крови, и в течение двух часов окружающие считали его мертвым. Подвергая внимательному анализу свои переживания, Монтень отмечает, что первые его впечатления были так смутны, так слабы, что «скорее были похожи на смерть, чем на жизнь», а сознание и мышление восстанавливались позднее и тоже лишь постепенно, по мере восстановления нормальной жизни тела. По словам Монтеня, всякий потерявший сознание человек получает возможность «увидеть подлинный и неприкрашенный лик смерти». В обмороке, вызванном травмой, или в глубоком сне без сновидений природа «приоткрывает нам ту вечность, которая ждет нас после этой нашей жизни» (36, стр. 51). Таким образом, состояние обморока или глубокого сна приравнивается к предсмертной агонии. В обоих случаях люди ничего не сознают и не чувствуют. При таком сильном поражении тела, когда оно не в состоянии нормально функционировать, рассуждает автор «Опытов», не может функционировать и сознание. Поэтому установить отсутствие сознания при обмороке — значит установить смерть сознания при смерти тела. Но до описанного события автору «Опытов» не представлялось случая осуществить проверку своего мнения. «Теперь, после того как я сам испытал это состояние,— восклицает наш скептик (о котором говорят, что он умел только сомневаться!),— у меня нет никаких сомнений в том, что до сих пор я вполне правильно судил о нем!» (36, стр. 55). Другими словами, он был прав, считая, что в смерти вместе с прекращением жизнедеятельности тела человеческого происходит также прекращение духовной жизни, гибель сознания.

Систематическое опровержение бессмертия души дано в «Апологии», где сообщается о философах, которые «считали, что душа умирает подобно телу... что достаточно убедительно доказывается сном, который, согласно Зенону, является прообразом смерти» (36, стр. 258). Как мы видели, Монтень целиком разделяет это мнение Зенона. Мы видим гибель шелковичного червя, возникновение из него бабочки, гибель этой бабочки, на смену которой рождается новый шелкович-

ный червь. Было бы смешно считать этого последнего червя все еще тем первым, который ранее погиб: «То, что однажды прекратило существование, того больше нет» (36, стр. 221). Точно так же и то преобразование нашего существа, которое якобы способно сделать его бессмертным, должно быть таким коренным, что в результате получится существо, совершенно отличное от человека: это уже не человек, а значит, не мы. Мы же должны неизбежно вместе с прекращением жизни физической лишиться и жизни духовной.

Что же касается утверждения Платона о том, что бессмертна лишь «духовная часть человека», то это невероятно, поскольку «мы состоим из двух основных частей, разделение которых и есть смерть и разрушение нашего существа» (36, стр. 221); здесь также приводится ссылка на соответствующие высказывания Лукреция.

Учение Платона об идеях, якобы образующих единственный действительный мир в отличие от наблюдаемого, чувственного, призрачного мира вещей, в «Опытах» отвергается. По словам Монтеня, это учение до такой степени нелепо, что едва ли сам Платон верил в него, точно так же как трудно допустить, чтобы этот древнегреческий мудрец верил в бессмертие души.

Убедительно показав, что признание бессмертия души с необходимостью приводит к платоновскому положению о познании как воспоминании, Монтень заявляет, что «всякий может по своему опыту доказать ложность этого положения» (36, стр. 255), во-первых, так как на самом деле мы способны вспомнить только то, чему нас обучили; во-вторых, так как если бы души обладали тем всеведением, о котором толкует Платон, то они бы никогда не заблуждались. На это Платон, как известно, отвечает своим учением о том, что тело якобы подавляет способности и знания души и эти способности, знания гложут; что истину можно постичь лишь «посредством чистого размышления самого по себе» (40, стр. 135). Монтень отвергает этот тезис, выдвигая прямо противоположную точку зрения, согласно которой тело и его ощущения следуют природе. Они

ведут нас к истине и правильному образу действий. А пренебрежение телом и его ощущениями противно природе, ведет нас к глубоким заблуждениям, к ошибочному образу жизни. «Платон опасается нашей склонности предаваться всем своим существом страданию и наслаждению, потому что она слишком подчиняет душу нашему телу и привязывает ее к нему. Что до меня, то я опасаясь скорее обратного» (35, стр. 73).

Многие беды и огорчения причиняет людям их фантазия, измышляющая вещи, противные природе. Таков страх смерти, причиняющий глубокие страдания многим. Этот страх, говорит Монтень, не присущ нам от природы: люди, ближе стоящие к природе,— простые люди из народа и индейцы — не знают страха смерти. Животные, следующие лишь влечениям, вложенным в них природой, опасаются и избегают ранений, повреждений, боли, но не боятся смерти. Страх смерти, таким образом, есть нечто противоестественное, внушенное вздорной фантазией.

Монтень приводит многочисленные примеры пренебрежения страхом смерти, отношения к ней как к естественному, неизбежному явлению, показывая, насколько счастливее жизнь людей, не помышляющих о смерти, чем жизнь тех, кто постоянно лишь о ней и думает, трепеща перед тем, что ждет его за гробом. Тем не менее неотомист Фишль утверждает, что Монтень ни о чем, кроме смерти, никогда не думал и к постоянной мысли о смерти призывал своих читателей. В учении французского скептика этот автор находит только основания для сомнения и страх смерти. Еще дальше идет Хиршбергер, утверждающий, что для автора «Опытов» главное — научиться умирать и «тем самым освободиться от всякого рабства» (171, стр. 61), что этот скептик был экзистенциалистом.

Трудно вообразить более яркую противоположность: рационализм, объективизм, оптимизм «Опытов» и антирационализм, субъективизм, пессимизм экзистенциалистов.

Многие буржуазные исследователи доказывают, что этический рационализм и индивидуализм Монтеня сви-

детельствуют об идеалистической сущности всего его мировоззрения в целом. У этого скептика находят ницшеанский волюнтаризм (Фор, Коклен), аристократический и «героический идеализм» (Мерлан) и т. д.

В настойчивости, с которой Монтень повторяет требование преодолеть веру в загробный мир, чтобы освободиться от страха смерти, буржуазные исследователи видят утверждение примата сознания над материей, признание всемогущества воли, идеалистический субъективизм и волюнтаризм. Многие из них утверждают, что мировоззрение Монтеня — это христианизированный стоицизм. Эту точку зрения отстаивают Стровский, Платтар и др. Монтень признавал, что мы можем освободиться от страха смерти, значит, он признавал всемогущество субъективной воли человека, ее неограниченную власть над телом, над любыми объективными, материальными обстоятельствами — таков ход рассуждения этих авторов, приходящих к выводу, что наш философ отверг учение Эпикура, последовав за Сенекой и Эпиктетом.

Буржуазные исследователи Монтеня пренебрегают тем, что материализм, по мнению Эпикура (а вслед за ним и Лукреция, исключительно часто цитируемого в «Опытах» с горячим одобрением), освобождая нас от веры в загробный мир, кладет конец страху смерти. Утверждение, что сознание способно освободиться от суеверия, не означает (ни для Эпикура, ни для Монтеня), что в его власти покончить с реальной действительностью. Признание субъективности *предрассудков* вовсе не покушение на объективность *природы*.

Подтверждением нашего понимания позиции Монтеня служит также и то, что в «Опытах» не только страх смерти, но и множество других бед и несчастий человеческих рассматривается как следствие наших заблуждений. Вера в предзнаменования, в прорицания, «вещие» сны и тому подобное — вот что отравляет жизнь людей. Камбизу приснилось, что его брат отнимет у него персидский престол, и, считая этот сон вещим, он убил любимого брата. Царь Мидас на основании какого-то сна, который тоже показался ему вещим, покончил с

собой. Монтень указывает, что во всех этих случаях источником несчастья были не объективные факты, а субъективные заблуждения, от которых следует освободиться. Но Монтень показывает, что существуют беды, существует зло в нашей жизни, имеющие бесспорно объективный источник. Существование этого зла вовсе не зависит от сознания человека. Это зло — физическая боль, физические страдания.

Примат тела над духом означает, что телесная боль не может быть устранена нашей волей, ибо боль — это факт, не исчезающий оттого, что его отрицают. Это утверждение направлено своим острием против стоицизма.

Боль существует не в воображении, а в действительности. Чувства, свидетельствующие об этом, дают достоверное знание. Человек не может убедить свою кожу, будто удары бича ласкают ее; он не может нарушить закон природы, заставляющий все живое страдать от боли (см. 35, стр. 69). Физическая боль — самое большое зло, какое выпадает на долю человека.

В «Опытах» часто говорится, что, подавляя тело, пренебрегая им, «противясь его законным требованиям», поддаваясь вздорной иллюзии, будто дух независим от тела, мы идем наперекор природе, загораживаем себе путь к истине, вступаем на пагубный для нас путь заблуждения. Стоики же отстаивали диаметрально противоположный взгляд. «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и все другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягчающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу», — говорит Сенека (52, стр. 343). Этот стоический взгляд стал существенным элементом христианского мировоззрения с его требованием умерщвления плоти, вокруг которого вращаются многие рассуждения в «Опытах». Страстность, с которой эта книга полемизирует со стоиками, вполне понятна: подлинный объект этой полемики не взгляды тысячелетней давности, а мировоззрение, сковывавшее умственную жизнь современников.

Стоя учила, что для человека, сущность которого составляет разум, подлинное благо и подлинное зло существуют лишь в сфере духовной. Все же происходящее в материальной сфере для него безразлично. Единственное подлинное благо — это добродетель (справедливость, мужество, благоразумие и т. д.), единственное подлинное зло — это порок (лживость, трусость и т. д.). А телесное здоровье или болезнь, физические страдания или наслаждения, жизненные блага или лишения — все это «внешние блага», совершенно безразличные для человека; все это не благо и не зло, а вещь безразличная — *адиафора*. Воля — «главенствующая часть души». Благодаря всесилию воли мудрец-стойк выше всех вещей и счастлив при всех обстоятельствах жизни. Эту концепцию Цицерон излагает так: «Пусть кто-нибудь будет слепцом, калекой, тяжело больным, изгнанником, бездетным, бедняком, пусть его пытаются на дыбе, как ты назовешь его, Зенон? — Счастливым, — отвечает он». Этот взгляд постоянно опровергается в «Опытах».

В учении Стои содержалось глубокое внутреннее противоречие. С одной стороны, стоическая «физика» признает основой всего существующего материю и проповедует детерминизм: в мире царит абсолютная необходимость, все совершается с роковой, неумолимой неизбежностью. С другой стороны, Стоя учила, что миром управляет разум, бог, провидение; ее сторонники отстаивали телеологию и волюнтаризм. Первый из этих элементов почти совпадает с материализмом Демокрита, второй носит идеалистический характер.

Материалистические идеи, общие стоицизму и эпикуреизму, находят поддержку в «Опытах», где Монтень одобрительно говорит об Эпикуре и Сенеке. А волюнтаризм стоиков Монтень отвергает так же, как и объективный идеализм Платона (см. 36, стр. 101). Будучи противником идеализма, Монтень имел основания считать себя в известной мере сторонником не только эпикурейцев, но и стоиков, хотя со многим в их учении был не согласен.

Положительные отзывы Монтеня о Сенеке в какой-то мере обусловлены и эклектизмом последнего, часто

излагающего этические взгляды эпикурейцев, что и дает основание автору «Опытов» писать о Сенеке как «стороннике стоических и эпикурейских взглядов».

Хотя открыто защищать в XVI в. явно безбожное учение Эпикура было весьма небезопасно, мы находим в «Опытах» многочисленные решительные выступления в пользу эпикуреизма.

«...В смысле твердости взглядов и строгости наставлений эпикурейцы отнюдь не уступают стоикам, если быть в отношении их добросовестными и не подражать тем спорщикам, которые, стремясь одержать легкую победу над Эпикуром, приписывают ему то, чего он никогда не думал» (36, стр. 111). Говоря о самом себе, что его образ жизни более благочестив, чем его образ мыслей, автор «Опытов» прибавляет, что и Эпикур, чье учение безбожно и утонченно, «в личной жизни был очень скромн и трудолюбив» (36, стр. 118).

Автор «Опытов» всюду остается верным своей эпикурейской этике. «Вместе с Эпикуром,— читаем мы в одной из последних глав второй книги,— я считаю, что надо избегать таких наслаждений, которые влекут за собой еще большие страдания, и принимать с готовностью страдания, несущие за собой несравненно большие наслаждения» (36, стр. 517). Прямые одобрения Эпикура и высокая оценка его учения содержатся и в ряде других мест книги.

Атомистика Эпикура в «Опытах» недвусмысленно отвергается как чисто умозрительное искусственное построение. Монтень говорит, что едва ли и сам Эпикур верил в эту недоказуемую гипотезу. Но страницы «Опытов» пестрят огромным количеством цитат из поэмы «О природе вещей», которыми Монтень подкрепляет свои материалистические положения. Более того, он сплошь и рядом излагает свои мысли в выражениях, дословно совпадающих с текстом Лукреция.

Общеизвестен эпикуреизм этических взглядов Монтеня, непосредственно вытекающих из его понимания отношения между душой и телом, между разумом и природой, потому что качественные различия, которые необходимо учитывать при переходе от природы к обществу, Монтеню, как и Эпикуру, еще не известны.

2. НАША МАТЬ-ПРИРОДА И НАШИ БРАТЯ-ЖИВОТНЫЕ

...Природа есть первоначальное... за пределы которого мы не можем выйти, не теряясь в области фантазии и беспредметной спекуляции... то, через отнятие чего у человека отнимается и его бытие; она есть то, благодаря чему он существует, от чего он зависит во всех своих действиях, в каждом своем шаге.

Л. Фейербах

Отношение между сознанием и материей рассматривается в «Опытах» и в более широком аспекте — как отношение между человеческим духом и *природой вообще*, а не только природой нашего тела.

Противопоставляя сверхъестественный, бессмертный дух человека его естественному, смертному телу, средневековое мировоззрение тем самым создавало пропасть между человеком, с одной стороны, животными и всей вообще природой — с другой. Взгляд этот подвергается критике уже в первой книге «Опытов», где утверждает, что нередко существует бóльшая разница между одним человеком и другим, чем между человеком и животным (см. 35, стр. 327).

Но особенно подробно свои взгляды по этому вопросу Монтень развивает в «Апологии Раймунда Себундского», значительную часть которой составляют доказательства того, что человек не имеет никаких оснований считать себя «царем природы». Зачатие, рождение, питание, действия, движения, жизнь и смерть происходят у животных и у человека до такой степени сходно, что ни о каком коренном различии, ни о какой пропасти между человеком и животным не может быть и речи (см. 36, стр. 164).

Но Монтень отнюдь не ограничивается доказательством тождественности телесного устройства людей и животных, он подвергает обстоятельной критике положение о том, будто животные лишены разума.

Приводя свидетельства, показывающие способность животных (птиц, собак) усваивать то, чему их учат люди,

автор «Опытов» находит, что эти факты заставляют признать у них наличие «разума и способности рассуждать» (36, стр. 157). В этой связи выясняется, что такое мышление, что представляют собой отвлеченные понятия. Душа, говорит философ, умеет «мыслить бестелесно все то, что она постигает, и воспринимает все, что до нее доходит лишенным тленных и материальных качеств... таких свойств, как толщина, длина, глубина, вес, цвет, запах, шероховатость, гладкость, твердость, мягкость... Так, например, я мыслю в душе моей Рим или Париж, представляя их себе без их размеров и местоположения, без камней, без гипса и дерева, из которых они построены. Но ведь такая привилегия присуща и животным» (36, стр. 177). Боевой конь во сне внезапно начинает трепетать: «...ясно, что он мысленно представляет себе бой барабана, но бесшумный, и войско, но бесплотное»; иначе говоря, животные обладают такими же мыслями, как люди.

В данном случае Монтень отождествляет абстрактное понятие с чувственным представлением, и в этом сказывается определенная ограниченность, присущая его эпохе; кстати сказать, эта ограниченность не была преодолена и крупнейшими материалистами XVII и даже XVIII в. Вслед за Плутархом и Секстом Эмпириком Монтень приписывает лисе и собаке способность умозаключать.

В пользу разумности животных, по его мнению, свидетельствует и то, что мы, по мнению Демокрита, научились ткать и шить у паука, строить у ласточек, лечить болезни у многих животных, которые умеют отыскивать лечебные травы и успешно исцелять ими свои заболевания. Разумным является сложное общественное устройство жизни пчел, муравьев и множества других животных. Все это доказывает, что животные — «наши братья». «Человек не выше и не ниже других; все, что существует в подлунном мире, как утверждает мудрец, подчинено одному и тому же закону...» (36, стр. 151).

И в «Апологии», и во второй и третьей книгах «Опытов» Монтень последовательно отстаивает мысль, что человек, как и его «братья-животные», подчинен законам природы, частью которой он является.

В свете этих высказываний о нашей «матери-природе» и «братьях-животных» получает более глубокое обоснование тезис Монтеня о смертности сознания. Он влагает в уста природы большую речь, где разъясняется, что «смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она звено мировой жизни» (35, стр. 117). Человек подчинен этому закону так же, как и все живое. Жизнь так же невозможна без смерти, как смерть без жизни. «Неужели ради вас стану я нарушать эту дивную связь вещей?» — говорит нам природа (35, стр. 118). «Вода, земля, воздух, огонь и другое, из чего сложено мое здание, суть в такой же мере орудия твоей жизни, как и орудия твоей смерти... Таковы благие наставления нашей родительницы-природы» (35, стр. 121).

Многие серьезные исследователи «Опытов» обратили внимание на то, что там слова *бог* и *природа* постоянно употребляются как синонимы. О том, что Монтень делал это совершенно сознательно, свидетельствует тот факт, что, подготавливая свою книгу к переизданию, он заменил в 27 главе первой книги выражение *бесконечное могущество бога* выражением *бесконечное могущество природы*.

Бога, обладающего разумом, волей, милосердием и другими человеческими чертами, по мнению Монтеня, не существует. Личный бог, таким образом, устраняется. Место карающего и награждающего внеприродного бога религий занимает «наша мать-природа», место веры в господство «сверхъестественного» — убеждение в господстве естественных законов природы.

Здесь Монтень очень близок к Бруно. Оба отождествляют бога с природой, приписывая ее действиям целесообразность, одухотворяя ее и одновременно отрицая личного бога. Пантеистическая форма наполнена здесь материалистическим содержанием.

Здание «нашей матери-природы», построенное из земли, воды, воздуха, огня, — это все, что существует: нет никакого иного, внеприродного, сверхъестественного мира. «И если вы прожили один-единственный день, вы видели уже все. Каждый день таков же, как все прочие дни. Нет ни другого света, ни другой тьмы. Это солнце, эта луна, эти звезды, это устройство вселенной — все это

то же, от чего вкусили прашуры ваши и что взрастит ваших потомков... Все акты моей комедии, при всем их разнообразии, протекают в течение одного года. Если вы присматривались к хороводу четырех времен года, вы не могли не заметить, что они обнимают собою все возрасты мира: детство, юность, зрелость, старость... И ему остается только начать все сначала. И так будет всегда» (35, стр. 118—119). Таким образом, в глазах Монтеня движение материи представляет собой бесконечное повторение одних и тех же циклов. Поэтому тот, кто верно сумел бы судить о природе в ее нынешнем состоянии, мог бы надежно заключить обо всем, что будет, и обо всем, что было (см. 36, стр. 161).

Это относится как к неживой, так и к живой природе, как к животным, так и к человеческому обществу. Ведь в царстве творений природы, охватывающем всю вселенную, все совершается по одному и тому же закону. Болезни нашего тела встречаются и в государствах: королевства, республики рождаются, расцветают и заканчивают свою жизнь старостью, как и люди (см. 36, стр. 418). Творец «Опытов» присоединяется к мнению Бодена, утверждая, что нравы народов и их общественные порядки, их склонность к свободе или рабству, их увлечение науками, искусствами или равнодушие к ним, их пороки и добродетели целиком зависят от характера местности, где они живут, и климата. Более того, по его мнению, люди меняют свои нравы и обычаи, если переселяются в другую местность, ибо «природа... ограничивает определенными сроками, как и все другие вещи, так же взгляды и суждения людей» (см. 36, стр. 287—288).

Сверхъестественное, мистическое происхождение общественного устройства Монтень, как мы знаем, отвергает. Законы, определяющие, по его мнению, характер общественного строя, «всегда создавались людьми», а не богами. Естественно было бы ожидать, что наш философ заключит отсюда: общественное устройство — продукт человеческих мнений, пороков и страстей человеческих. Такой, казалось, напрашивался вывод. Но Монтень, стремящийся все объяснить естественными, материальными причинами и законами «нашей матери-природы», приходит к другому заключению: он заявляет, что своим воз-

никновением общество обязано потребностям людей; объединение людей в обществе совершается само собой, без какого бы то ни было вмешательства извне, подобно тому как беспорядочно ссыпанные в карман предметы «сами собой находят способ соединиться и уложиться друг возле друга». Это механистическое представление философ поясняет: «Нужда обтесывает людей и сгоняет их вместе» (37, стр. 220). Такое объединение, обязанное случаю, затем оформляется при помощи законов.

Конечно, эта мысль не получила и не могла получить развития в книге, написанной в XVI в. Но для характеристики ее автора как философа она важна, ибо показывает, в каком направлении шли его попытки объяснить общественную жизнь.

Многочисленные материалистические высказывания Монтеня не мешают Виллею утверждать, что он сторонник философии Платона (см. 212, стр. 502). Для доказательства платонизма Монтеня Виллей подвергает анализу *понятие природа* в «Опытах», утверждая, что в этом произведении *слово природа* употребляется всегда лишь в трех смыслах.

1. Природа как нечто противоположное человеческому искусству, человеческой выдумке.

2. Природа как совокупность традиций—общепринятых обычаев, верований, этических и политических воззрений. Монтень, «не входя в их рассмотрение, принимает веру своих предков, политический строй своей страны и подчиняется всем обычаям» (212, стр. 220).

3. Наконец, «природа охватывает всю реальность, и в особенности реальность психологическую» (212, стр. 227).

По поводу первого из названных пунктов следует сказать, что это лишь частный случай проявления «нашей матери-природы», отнюдь не противоречащий ее пониманию как объективного, материального мира. Со вторым пунктом, выдвигаемым Виллеем, согласиться нельзя, ибо традиции, верования, политические порядки, обычаи людей, по мнению Монтеня, не совпадают с природой, а противоречат ей. Что касается третьего пункта, то в отличие от Виллея Монтень не смешивает, не отождествляет материю (объективную реальность) и сознание

(субъективную, «психологическую реальность»). Разум должен склоняться перед природой, а не перед «психологической реальностью», какой были, например, средневековые предрассудки. Это взгляд эпикурейский, материалистический.

Даже Ван ден Брювен, доказывающий, что Монтень — человек глубоко верующий, признает, что природа в «Опытах» — «это совокупность живых телесных сил, следующих по своему естественному направлению... Посредством опыта мы своей рукой касаемся природы, она становится осязаемой, она почти сливается с простейшими законами, которые обнаруживаются в физическом мире» (207, стр. 365—366).

* *

*

Для античных скептиков характерна систематичность, с которой они неумоимо доказывают противоположные положения, стремясь подтвердить свое учение о равносильности всех взаимно исключающих утверждений. Для «Опытов», напротив, характерно явное отсутствие системы, чрезвычайная фрагментарность и, по-видимому, беспорядочность в изложении различных философских положений. В высказываниях Монтеня бросаются в глаза многочисленные противоречия. Он часто повторяет, что излагает в своей книге все, что ему пришло на ум, насколько не претендуя на то, чтобы все его высказывания были приняты всерьез. Вместе с тем философ не скрывает, что он избегает систематичности «скорее по собственной прихоти, чем по неумелости»; что в этом беспорядке есть свой порядок. «И если кто теряет нить моих мыслей, так это нерадивый читатель, но вовсе не я; он всегда сможет найти где-нибудь в уголке какое-нибудь словечко, которого совершенно достаточно, чтобы все стало на свое место, хотя такое словечко и не сразу разыщешь» (37, стр. 271).

Флойд Грэй совершенно прав, указывая, что «Монтень умел, если хотел, легко строить большие, хорошо отделанные периоды, гармонически сочетая их элементы, связывая их строго в соответствии с законами логики» (154, стр. 187). И если он делал это редко, то посту-

пал так вполне сознательно, ибо предпочитал иной художественный прием, доведенный в «Опытах» до высокой степени совершенства и создающий все неповторимое своеобразие книги, ощущение непосредственности и душевной искренности. Однако, поскольку сам Монтень подчеркивает преднамеренность мозаичной, противоречивой структуры его книги, естественно предположить, что за ней скрывается определенная цель — определенные позитивные убеждения автора, что в «Опытах» его мысль создает свой стиль. Философ сам неоднократно говорит об этом: «Я как-то выработал в себе известную устойчивость взглядов и старался не менять своих первых и безыскусственных мнений» (36, стр. 280). Серьезные исследователи убедились, что в этом вопросе Монтень прав. Сошлемся хотя бы на Лансона, пишущего, что «Монтень окружает облаком сомнения очень плотное ядро своих категорических утверждений» (70, стр. 430).

Этим плотным ядром категорических утверждений философа являются рассмотренные выше материалистические, эпикурейские высказывания о природе и ее непреложных объективных законах, о том, что человек — дитя природы, что его дух целиком зависит от тела и т. д.

Именно эти высказывания Монтеня отличаются от большинства прочих его философских положений категоричностью (столь мало ему свойственной), с которой они провозглашаются, и постоянством, с каким они повторяются в различных местах книги. Сам тон, каким он говорит о природе, заметно отличается от манеры обсуждения других вопросов. Это отмечает не только Сент-Бёв, считающий, что, несмотря на скептический аппарат, мировоззрение Монтеня — это пантеизм в духе Спинозы. Даже Ван ден Брювен, отрицающий антирелигиозную направленность «Опытов», вынужден признать необычную для Монтеня определенность, решительность, недвусмысленность его высказываний о природе как о материальном, чувственном мире. Он пишет: «Если есть в «Опытах» известная доля догматизма, то это именно здесь; и подобный язык (категорический, решительный.— В. Б.) появляется почти всюду, где «Опыты» говорят о природе» (207, стр. 366).

От автора, начинившего свое произведение массой взаимоисключающих высказываний, естественно ожидать, что и свои материалистические тирады он сопровождает идеалистическими. Может быть, наряду с материалистическим детерминизмом и критикой антропоцентризма в «Опытах» можно найти идеалистический волюнтаризм и одобрение антропоцентризма? Текст «Опытов» позволяет ответить на этот вопрос отрицательно. В «Апологии» есть лишь одно место «подозрительное» в этом отношении. Это слова: «Почему бы нам не предположить, что наше мышление и наши поступки являются своего рода сновидениями и наше бодрствование есть лишь особый вид сна?» (36, стр. 312). Но в данном случае Монтень обсуждает исключительно вопрос о наших орудиях познания, а не вопрос о том, что собой представляет сам познаваемый мир. Здесь под сомнение ставятся показания наших органов чувств, но при этом Монтень совершенно не сомневается в существовании природы, материального мира независимо от нашего сознания.

Монтень был непоследователен в своем материализме, и этим широко пользуются его современные буржуазные интерпретаторы. Но сама его книга, постоянно атакующая идеализм и с неменьшим постоянством, нередко с патетическим подъемом отстаивающая материалистические идеи, опровергает все попытки изобразить его идеалистом.

ОТ СКЕПТИЦИЗМА XVI ВЕКА К МАТЕРИАЛИЗМУ XVIII ВЕКА

1. СКЕПТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ВЕК ДЕКАРТА, ГАССЕНДИ И БЕЙЛЯ

...Сомнение избавляет нас от всевозможных предрассудков...

Р. Декарт

Главную причину «ошибочного» мнения об антирелигиозной и эпикурейской направленности скептицизма Возрождения Думик, Виллей, Февр и другие современные буржуазные исследователи усматривают в том, что ныне этот скептицизм рассматривается сквозь призму атеизма и материализма XVIII в. и это искажает историческую перспективу. Мы надеемся доказать обратное: рассмотрение двухвекового развития французской философии бросает яркий свет на подлинное значение этого течения мысли.

В своей враждебности к скептическим идеям предшествующего столетия лагерь фидеизма и идеализма во Франции XVII в. единодушен. Разногласия между иезуитами и янсенистами, между ортодоксальными теологами и окказионалистами не помешали им единодушно признать, что скептическое сомнение подрывает религию, мораль, законы — все устои общества, что оно враждебно государственному строю и богу, «ненавистно небу и земле».

Против безбожного скептицизма Возрождения ополчается идеолог абсолютизма и католицизма Жак Боссюэ (1627—1704). Опасность этого скептицизма Боссюэ видел в том, что народ, следуя скептическим идеям и «полагая вместе с безбожниками, что наша жизнь — игра, где господствует случай, может предаться своим слепым страстям, лишенный правил и руководства» (цит. по 169, стр. 140).

Французский идеализм XVII в. в лице Мальбранша и Николя также выступил с резкой критикой скептицизма Возрождения. Мальбранш поносит Монтеня за его безбожные «дерзости». Николь возмущается его «исполненными яда» «эпикурейскими и нечестивыми правилами», в особенности скептической критикой бессмертия души со стороны перигорского скептика: «Не зная иной жизни, кроме земной, он заключил, что нам остается лишь стараться приятно провести ограниченный срок, имеющийся в нашем распоряжении» (цит. по 195, стр. 399). Отсюда-де проистекает порочная этическая концепция «Опытов», призывающая человека пренебречь царством небесным и «ухватиться за эту животную жизнь».

Борьба против скептицизма Монтеня в XVII в. не ограничивалась тем, что его поносили в устных и печатных выступлениях ревнители веры, защитники устоев феодально-абсолютистского государства. Против него выступили римская церковь и абсолютистское государство, располагавшие немалой мощью в XVII в., когда дым пламени, пожиравшего «нечестивые» книги смелых мыслителей, смешивался с дымом костров, на которых гибли их авторы. Людовик XIV запрещает печатание «Опытов», а Ватикан включает их в число еретических книг, которых не смеет коснуться рука католика.

Но антирелигиозный скептицизм Возрождения, ненавидимый столпами реакции, приобретает в том же XVII в. массу поклонников среди передовых людей Франции.

Книги, выражающие идеи этого скептицизма, находили горячий отклик у «вольнодумцев» XVII в., сторонников эпикурейских идей Гассенди. И первое место среди этих книг принадлежало «Опытам», которые стали

настойной книгой «вольнодумцев». Тонкое остроумие их автора, острое слово на родном французском языке доносили новые идеи до гораздо более широкого круга читателей, чем написанные латынью ученые трактаты Гассенди. Через сто лет после смерти творца «Опытов» епископ Авранша Гюе писал, что едва ли найдется сельский дворянин, у которого на камине не лежали бы «Опыты» Монтеня.

Во французской философской литературе XVII в. также явственно обнаруживается влияние скептических идей предшествующего века.

В этой связи необходимо остановиться на скептике, чья книга «О мудрости», вышедшая в самом начале XVII в., по словам неотомистов, явно подтверждает их трактовку скептицизма Возрождения. Мы имеем в виду Пьера Шаррона (1541—1603). Утверждая, что его позиция идентична позиции Монтеня и большинства других скептиков Возрождения (1) и что скептический трактат Шаррона «О мудрости» послужил защите религии вообще и христианства в частности (2), неотомисты заключают отсюда: скептицизм Возрождения, в том числе скептицизм «Опытов», был орудием апологии фидеизма, апологии христианства (3).

Справедливы ли эти три тезиса?

Верно, конечно, что Шаррон, лично знавший и глубоко уважавший Монтеня, находился под его влиянием и в свой трактат дословно перенес малыми и большими кусками значительную часть «Опытов» и прежде всего наиболее яркие выражения скептицизма Монтеня. Шаррон неоднократно повторяет, что скептицизм — «самая здоровая и самая надежная философия» (106, стр. 124), излагая при этом те места «Апологии», где критикуются познавательные способности человека. Более того, в книге «О мудрости» воспроизведены некоторые материалистические положения Монтеня. Там, например, говорится, что душа — носитель сознания — телесна, хотя и невидима, как воздух; что разум содержится в мозгу, от размеров и формы которого зависит сила мысли; что люди склонны к вере в бессмертие души «потому, что человек, естественно, стремится продлить и сделать непрерывным свое существование» (106, стр. 60). Ведь «бес-

смертие души есть то, что принимается людьми наиболее единодушно и благоговейно, наиболее охотно (я разумею внешнее и публичное признание, а не внутреннее, серьезное и истинное), *то, вера во что всего полезнее, то, что всего слабее доказано и установлено человеческими доводами и средствами* (106, стр. 60) (курсив Шаррона.— В. Б.).

Мы находим у Шаррона и монтеневские рассуждения о сходстве между человеком и животными, и его нападки на антропоцентризм, и его призывы не склоняться перед общепринятыми мнениями, а взвешивать все своим разумом, и даже его положение о том, что религия, «истины» которой невозможно разумно доказать, внушена нам воспитанием и если бы мы родились там, где принят ислам, то были бы правоверными мусульманами.

Но совпадает ли позиция Шаррона с позицией автора «Опытов», с позицией Рабле, Бодена, Санхеца?

Дело в том, что перу Шаррона принадлежит еще и произведение «Три истины», где говорится, что монотеизм, христианство и католицизм суть три доказанные истины. И это произведение, столь диссонирующее с «Опытами», Шаррон издал значительно позже, чем познакомился с Монтенем и «пленился» его идеями: «Три истины» изданы через год после смерти Монтеня. А позднее, в трактате «О мудрости» Шаррон довольно часто подкреплял свои утверждения многочисленными цитатами из Евангелия и Ветхого завета, и нет ничего удивительного, если и там мы находим много такого, что ничего общего ни с Боденом, ни с Санхецом, ни с Монтенем не имеет.

«Через самопознание,— говорит Шаррон,— человек возвышается и достигает познания бога быстрее и лучше, чем любым иным способом, ибо в себе он находит средства познания бога, отмечая там знаки и черты божественного больше, чем в любой иной вещи» (106, стр. 4). Эта мысль противоположна взглядам Монтеня, высмеивавшего мнение о божественных чертах человека и отрицавшего возможность познать бога через человека.

Монтень постоянно повторял: от тела исходят благие указания и требования «нашей матери-природы»,

измышления нашего духа, направленные против тела, противоречат природе.

Шаррон же пишет: «...разум — высшая и героическая часть, частица, искра, образ и отражение божественности... он дышит лишь добром и небесами, куда он всегда стремится; плоть, наоборот, как подонки народа буйного и безрассудного, — клеймо и вертеп в человеке, часть грубая, стремится всегда ко злу и к материальному» (106, стр. 21).

В «Опытах» настойчиво проводится мысль о бесплодности умозрения, оторванного от объективной действительности, о необходимости сосредоточить все познавательные усилия на исследовании реального, чувственного мира, «книги природы». Учение Платона отвергалось Монтенем, считавшим, что если бы источник знаний находился в самой душе, «то мы по крайней мере должны были бы узнать кое-что сверх того, чему нас учили».

А Шаррон любил повторять, что душа «сама по себе вполне учена, не будучи совершенно обученной; нет нужды сообщать то, что она и так знает» (106, стр. 54—55). Разум не нуждается в материале, почерпнутом ощущениями из действительности; «семена всех наук и добродетелей естественно посеяны и введены в наши умы, где они могут жить богато и весело, питаясь сами собой» (106, стр. 112).

Человек, утверждал Шаррон, — это «последний мажор, завершение, совершенство, честь и чудо природы» (106, стр. 12). Он начало и конец всего, «святое и божественное животное», «верховный царь»; он в природе, «как хозяин в своем доме, всем управляет» и т. д. (см. 106, стр. 16).

Повторив рассуждения «Опытов» о сходстве людей с животными, Шаррон пишет: «Но из всего этого нельзя заключать о равенстве или родстве животных с человеком» (106, стр. 215), «ибо помимо того, что в своей способности разумного суждения человек обладает очень большим преимуществом перед ними, есть еще другие, более возвышенные свойства, целиком духовные, благодаря которым человек именуется образом и подобием божьим, а также способность к бессмертию, которой животные вовсе не обладают...» (106, стр. 216).

Таким образом, первое из приведенных неотомистских положений (о совпадении позиций этих двух скептиков) явно несостоятельно. Верно ли, что книга «О мудрости» служила укреплению фидеизма? В глазах каноника Шаррона скептицизм до такой степени совпадал с апологетикой, что он не заметил противоречия между мыслями, списанными из «Опытов», и тем, что он от себя к ним присоединил в духе «Трех истин». Но объективно высказывания вроде *сколько видов религий на свете, столько видов суеверий* (см. 106, стр. 317) или *что лучше обнаруживает слабость человеческую, чем религия?* (см. 106, стр. 258) отнюдь не служили укреплению религии. Так же обстояло дело с другими рассуждениями, в изобилии заимствованными Шарроном из «Опытов». К тому же Шаррон обнажил их, лишив той вуалировки, мастером которой был остроумный и тонкий Монтень. Поэтому клерикальная реакция встретила трактат Шаррона в штыки. Сорбонна сурово осудила его книгу, а некий Гарасс объявил его самого «опасным и злобным атеистом», заявляя, что книга Шаррона опаснее, чем книги Теофиля и Лючилио Ванيني, поскольку он говорит бóльшие гадости, чем они, в благопристойной форме, т. е. более осторожен, и книга «О мудрости» представляется читателю книгой набожного человека.

Нам кажется, что современники вернее судили об этой книге, чем Шаррон. Следовательно, обе посылки томистов отпадают и тем самым лишается оснований их вывод об апологетической сущности скептицизма Возрождения.

Но заслуга дальнейшего развития прогрессивных идей скептицизма Возрождения принадлежит, разумеется, не Шаррону, а крупнейшим представителям передовой французской мысли XVII в. Исходным пунктом для них служили положения, характерные для скептиков XVI в. вообще и для «Опытов» в особенности. Это, конечно, не означает, что Гассенди, Декарт, Бейль пришли к названным положениям, лишь познакомившись с книгой Монтеня. Некоторые идеи они действительно почерпнули в «Опытах», к другим монтеневским мыслям пришли самостоятельно, а третьи нашли в тех же источниках, что и Монтень. Нам представляется, что приводимый

ниже материал доказывает нечто более существенное, а именно тот факт, что выступления передовых умов XVI и XVII столетий образуют два этапа, две ступени развития борьбы против мракобесия, борьбы, подготавливающей головы для восприятия научного, атеистического и материалистического мировоззрения.

В начальный период своего творчества Пьер Гассенди (1592—1655) сам подчеркивал свой пирронизм. Перечисляя в письме к Анри дю Фор де Пибрак (1621) тех, в ком он видел своих учителей, Гассенди на первом месте среди авторов нового времени называет Монте-ня, затем Шаррона, Липса, Вивеса, Пико и Рамуса. Из античных писателей он называет Лукиана, Лукреция, Секста, а также Цицерона, Сенеку и Горация. Гассенди писал: «Воздействие толпы связало наш дух уже с самой нашей колыбели тысячей петель и обвило его веревками», в результате чего в сознании людей укореняется убеждение в непререкаемой истинности общепринятых воззрений, а все, что им противоречит, они считают варварством. Гассенди сурово осуждает схоластов за то, что они, «подчиняясь авторитету кого-либо, считают ненужным иметь свое собственное суждение» (17, стр. 142); что они «забросили исследование самих вещей и занялись лишь пустой болтовней вокруг да около писаний и слов Аристотеля» (17, стр. 138). Между тем «философ должен все взвешивать с помощью разума» (17, стр. 140).

Требуя свободы мысли, Гассенди пишет, что речь идет о «той свободе, которая порождает истинную атаксию пирронистов» (17, стр. 141). И затем он объясняет, как они этого достигают, повторяя рассуждения, обычно развиваемые в «Опытах». Тот, кто обрел свободу мысли, отдает себе отчет в неполноте и неточности знаний, которых удалось достичь наиболее проницательным мыслителям. Поэтому люди, освободившиеся от гнета общепринятых мнений, не признают окончательным и безошибочным ни одного суждения. «Они ведь знают слабость человеческого ума, состоящую в том, что, не имея истинного познания в самих вещах, он строит в отношении их лишь правдоподобные догадки. В силу этого такие люди ничего не защищают с

упорством... между тем, однако, в тиши они с полным душевным спокойствием обдумывают, какое из противоположных мнений философов более подходит к истине» (17, стр. 141).

Перед нами, таким образом, скептические идеи, по своему содержанию, своей направленности и даже по форме, в которой они выражены, совпадающие с идеями Талона, Бодена, Санхеца и в особенности Монтеня. Как и последний, Гассенди в отличие от греческих пирроников, провозглашавших равносильность противоположных суждений, требует, чтобы наш разум вынес приговор, «какое из противоположных мнений философов более подходит к истине».

Очевидно, что философия Гассенди — это качественно новая, более высокая ступень развития материализма, чем материалистические идеи скептиков Возрождения. Но и здесь есть преемственность между эпикуреизмом Гассенди и подготовившими его идеями Монтеня о «нашей матери-природе» и ее законах, о примате тела над душой, его борьбой против субъективизма, волюнтаризма и идеализма вообще, его эпикурейской этикой. И если верно, что, восстанавливая учение Эпикура, крупнейший французский материалист XVII столетия и в своей онтологии (атомистике) и в своей гносеологии пошел несравненно дальше Монтеня, насмехавшегося над атомистическим учением Демокрита и Эпикура, то верно и то, что, материалистически опровергая учения о бессмертии души и подвергая уничтожающей критике религию, автор «Опытов» зашел на этом пути значительно дальше той грани, у которой остановился Гассенди, старавшийся, по словам Маркса, «как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью...» (1, стр. 23).

Чрезвычайно важную роль сыграл скептицизм Возрождения и в формировании мировоззрения Декарта, и это относится не только к исходному пункту его философии. Декарт следует тем же путем, что Санхец и Монтень, и когда заявляет, что, ознакомившись с разногласиями между философами, он решил забросить книжную науку и обратиться к изучению действительности, прежде всего к изучению жизни других народов; и

когда говорит, что опирающееся лишь на большинство голосов мнение, будто все несогласное с нашими обычаями противоречит разуму, опровергается при общении с другими народами.

Известная мысль Монтеня о том, что мы становимся христианами так же, как немцами или перигорцами, тоже пришлась по вкусу Декарту, но... он удалил из нее антирелигиозное жало. Люди, придерживающиеся взглядов, противоположных нашим, говорит Картезий, «отнюдь не являются поэтому варварами или дикарями, но некоторые из них наделены разумом в той же, что и мы, или даже в большей мере, так что один и тот же человек, одного и того же ума, будучи воспитан с детства среди французов или немцев, становится не тем, чем был бы он, живя всегда среди китайцев или каннибалов» (25, стр. 270).

Но конечно, ближе всего Декарту рационализм «Опытов», постоянно повторяемая Монтенем мысль о том, что тот, кто освободится от могущественных предрассудков окружающей его среды и рассмотрит все вопросы в свете разума, совершит переворот в своих убеждениях, которые, наконец, обретут прочную основу. Эта мысль — лейтмотив произведений Декарта, провозгласившего: «Если я хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, то мне необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала с самого основания» (25, стр. 335).

Перигорский скептик писал, что способность суждения, здравый смысл распределены среди людей более справедливо, чем иные дары природы, поскольку нет ни одного человека, который был бы недоволен доставшимся ему умом; что истины и доводы разума общи всем людям и принадлежат тому, кто их впервые высказал, не в большей степени, чем тому, кто их высказал позднее. На этом основано предпринятое Монтенем самоисследование. Именно этими положениями Декарт начинает первую часть своего «Рассуждения о методе».

Даже утверждение скептика о том, что люди, не обремененные умом и знанием, легко воспринимают «Истины откровения», чего не скажешь об умных и

знающих людях,— мысль, явно противоречащая религиозной позиции Декарта, — нашло отражение в его письме о книге Коменского, где относительно «истин откровения» говорится, что «самые глупые, самые простодушные могут их постичь, в то время как, не обладая умом бóльшим, чем обычные люди, нельзя надеяться совершить что-нибудь необыкновенное касательно человеческих наук» (цит. по 161, стр. 133). В «Рассуждении о методе», как и в «Апологии», говорится, что для исследования «истин откровения» надо быть более чем человеком.

Конечно, учение Декарта о бытии не только отлично, но и противоположно позиции автора «Опытов», и это нашло свое отражение в его физике. Мысли о животных-машинах, развитые в пятой части «Рассуждения о методе», полемически заострены против тезисов Монтеня по этому вопросу. Декарт подчеркивает, что, как бы ни была велика разница между взрослым и ребенком, между умным человеком и глупым, коренное отличие между человеком и животным состоит не в различной степени обладания разумом, а в том, что животные вовсе его лишены. В письме к Нью-Кэстлю Декарт писал: «Что касается рассудка или мышления, которое приписывают животным Монтень и некоторые другие, то я не могу разделить этого мнения... животные не говорят, как мы, ибо они совершенно лишены мыслей...» (цит. по 161, стр. 425, 427).

Конечно, характерное для материалистов XVI, XVII и отчасти XVIII вв. стирание грани между человеком и животными свидетельствует об ограниченности точки зрения, неспособной понять имеющееся здесь качественное различие. Но в борьбе против идеалистического тезиса о пропасти, отделяющей независимый от тела бессмертный дух от брэнной материи, в том числе от животных, этот материалистический взгляд сыграл в свое время прогрессивную роль, ибо доказывал, что раз человек такое же материальное существо, как животные, то и его психика такой же естественный продукт тела, как психика животных.

Можно было бы привести более существенные пункты, в которых позиция Декарта диаметрально противо-

положна позиции автора «Опытов». Но, провозглашая разум высшей инстанцией в решении всех вопросов познания, великий французский рационалист продолжает линию Монтеня.

Дж. Спинк в своем капитальном исследовании «Французское свободомыслие от Гассенди до Вольтера» (1960) выделяет в передовой французской мысли XVII — начала XVIII в. натуралистическую «струю либертенов» (Гассенди и его последователи), продолжающих линию Монтеня, и рационалистическое направление (Декарт и картезианцы). Существо последнего в противопоставлении иррационализму требования разумной, научной обоснованности всех принимаемых положений. Тем самым картезианское направление вносило свой вклад в борьбу против средневекового мировоззрения, в том числе и прежде всего против религии. «Применяемый в неограниченной области рационалистический метод Декарта стал отождествляться со скептическим методом, и именно так использовали его Фонтенель, Пьер Бейль, Монтескье, Вольтер и многие менее крупные ученые...» — говорит Спинк (200, стр. 203).

К этому надо прибавить, что у Монтеня, Гассенди и их последователей (натуралистическое направление, по Спинку) мы находим страстную борьбу за права разума, призыв представить все вопросы на суд разума.

Этим мы не хотим сказать, что предлагаемое английским ученым деление французского свободомыслия на два направления лишено смысла. Мы хотим лишь подчеркнуть моменты, общие обоим направлениям прогрессивной французской мысли этой эпохи, которые свидетельствуют о том, что ее представители, будучи непосредственными предшественниками французского материализма XVIII в., вместе с тем продолжают линию скептицизма XVI в.

Гассенди и Декарт развивают как позитивные элементы скептицизма XVI в. — эпикуреизм и рационализм, так и разрушительную, антидогматическую и антисхоластическую его сторону. Что касается антирелигиозных идей этого скептицизма, то подлинным наследником и продолжателем их в XVII в. был Пьер Бейль (1647—1706).

Маркс писал в «Святом семействе», что «религиозное сомнение привело Бейля к сомнению в метафизике, служившей опорой для этой веры. Он подверг поэтому критике все историческое развитие метафизики. Он стал ее историком для того, чтобы написать историю ее смерти» (3, стр. 141). Таким образом, в лице Бейля мы имеем не только мыслителя, образующего посредствующее звено между борьбой против религиозного мракобесия, развернутой скептицизмом XVI в., и воинствующим атеизмом энциклопедистов, но и философа, благодаря которому материалистическая тенденция, присущая этому скептицизму, развилась позднее в материализм XVIII в. Этот философ «разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции» (4, стр. 141).

Как философ Бейль непосредственно примыкает к Монтеню. Свои нападки на религию он аргументирует совершенно так же, как автор «Опытов», и при этом прямо ссылается на безнаказанность Монтеня как на прецедент. Я, говорит он в «Историческом и критическом словаре», не пытаюсь создавать в противовес общепринятой религии какую-нибудь собственную систему. «Если человек, целиком светский, как я, без назойливости излагает среди обширных исторических и литературных сочинений некоторые религиозные и этические заблуждения, не следует это вменять ему в вину» (100, стр. 271). Нечего тревожиться из-за того, что высказывается мимоходом. «Именно так вели себя во Франции факультеты теологии в отношении книги Мишеля де Монтень. Они не препятствовали теориям этого автора, который, не следуя никакой системе, никакому методу, нагромоздил и сшил на скорую нитку все, что пришло ему на память. Но когда Пьер Шаррон, священник и теолог, задумал изложить некоторые взгляды Монтеня в методично и систематически написанном трактате о морали, теологи не оставили его в покое» (100, стр. 271). Бейль свидетельствует свою преданность вере реформированной церкви, в которой он родился и которую исповедует, и уверяет, что надеялся встретить у теологов наилучший прием. Но за сто лет обстановка изме-

нилась, и то, что сходило с рук раньше, теперь вызвало быструю и острую реакцию. Положение о том, что религия так же мало мешает человеку быть подлецом, как атеизм не мешает ему быть образцом моральной чистоты, занимает центральное место в работах Бейля. Вот за что обрушились на него мракобесы.

В этой связи заслуживает внимания аргументация, с помощью которой Бейль защищается от обвинения в пристрастии к атеистам. Меня, говорит он, обвиняют в том, что я с явным одобрением описал добродетельную жизнь Эпикура, но в данном случае «я провел параллель лишь между атеизмом и язычеством. Таким образом, истинная религия—вне этой пары и не обсуждается». Господа теологи должны «разрешить сказать им, что достаточно стараться ради истинной религии, потому что все, что было бы сделано в пользу религии вообще, служило бы в равной мере и христианству, и язычеству» (100, стр. 274). Здесь перед нами типично монтеневский прием: подвергать критике религию вообще, поминутно оговариваясь, что о присутствующих не говорят.

«Чтобы совершенно устранить подозрения в порочной привязанности к атеистам, я позаботился отметить во всех случаях, где это было возможно, дурные нравы атеистов. Если я этого не делал чаще, то лишь из-за недостатка материала. Известно, что я просил указать мне примеры. Никто не взял на себя этого труда, а путем собственных изысканий я не мог ничего больше откопать» (100, стр. 276). С совершенно невинным видом Бейль продолжает: «Возможно, что среди бандитов и наемных убийц, совершающих столько преступлений, есть люди, отвергающие религию. Но обратное еще более вероятно, поскольку среди стольких преступников, прошедших через руки палача, не было ни одного, которого признали бы безбожником» (100, стр. 276). И автор «Словаря» требует, чтобы оппоненты показали ему, в чем состояла безнравственность в жизни таких атеистов по убеждению, какими были Диагор, Ванини, Спиноза, ибо сам он ничего порочащего их в моральном отношении не знает. В этих словах та же ироническая усмешка, которая сквозит в «Опытах».

Бейль говорит, что истины христианской веры, атакуемые оружием философии и защищаемые этим же оружием, терпят поражение и «вынуждены отступить, укрыться в крепости святого писания». Теологов, возмущенных этими высказываниями, Бейль успокаивает весьма своеобразно. Он заверяет их, что «согласоваться с философией отнюдь не свойственно этим истинам. Наоборот, в самом существе этих истин заложено то, что они не должны согласоваться с правилами философии... Отсюда необходимым образом следует, что невозможно (для сторонников истин религии.— В. Б.) разрешить философские затруднения, вызываемые этими истинами, и, следовательно, что диспут, в котором пользуются лишь естественным разумом, всегда окончится в ущерб теологам, в этом случае они будут вынуждены унести ноги и укрыться под сенью сверхъестественного» (100, стр. 279—280). О мужестве, с которым наносил удары религиозному мракобесию этот последователь монтеневского скептицизма, свидетельствуют, например, следующие его слова: «Если вы хотите верить лишь в то, что очевидно и согласуется с общепринятыми понятиями, будьте философом и оставьте христианское учение. Если вы хотите верить в таинства религии, будьте христианином и оставьте философию, ибо невозможно владеть одновременно и очевидностью, и непостижимостью» (100, стр. 283). Здесь Бейль непосредственно примыкает к скептикам XVI в., как и в своих высказываниях о недоказуемости бессмертия души и обусловленности волевых актов человека реальными обстоятельствами его жизни.

Вера, говорит он,— это «чистая милость духа святого, нисходящего обычно лишь на людей невежественных» (100, стр. 282). Ведь сам апостол Петр «признается, что большинство обращенных апостолами были низкого состояния и *невежественные* люди» (курсив мой.— В. Б.). В устах писателя, посвятившего всю свою жизнь просветительной деятельности, писателя, который в своем «Словаре» и других произведениях выступает непосредственным предшественником «Энциклопедии», слова о невежестве звучат так же, как в устах скептиков Возрождения.

Мы уже говорили о борьбе Бейля против философского идеализма (метафизики, по выражению Маркса) его времени. Он, в частности, решительно возражал Декарту, считавшему животных машинами и отрицавшему наличие общих основ психики у животных, лишенных нематериальной бессмертной души, и человека, счастливого обладателя этого дара божьего. У животных, указывал Бейль, мы находим не только способность переживать различные чувства — страдание, наслаждение и т. д., но и способность успешно ориентироваться в окружающей обстановке, находить пищу, спастись от врагов и других опасностей. Это свидетельствует о наличии у них памяти и ума — черт, общих животной и человеческой психике, и о том, что отличие человека здесь лишь в большей степени сложности его психики.

Явная печать влияния Монтеня лежит на произведениях вольнодумцев — либертенов. Когда Ламот Левайе, афишируя свой скептицизм, сопровождает лояльными декларациями свои остроумные нападки на учение о бессмертии души; когда он называет религию спасительным лекарством, способным излечить болезнь, если его не выплевывают, как это обычно делают те, кто хочет испробовать его вкус, ибо даже в «истинной религии» нет ни одного бесспорного положения; когда, сравнивая христиан и язычников, обожающих кошек и собак, он говорит, что эти последние ревностнее чтили своих богов, чем христиане своего, — отчетливо видно, что этот остроумный писатель идет по стопам Монтеня.

Идеи «Опытов» о детерминированности воли объективными условиями получают дальнейшее развитие в «Трактате о свободе души» (1743) Фонтенеля, который в другой своей книге — «Истории прорицаний» (1786) — талантливо продолжает борьбу перигорского философа против веры в сверхъестественное, чудеса, прорицания и прочую чертовщину.

Нельзя не заметить влияния Монтеня и в произведениях Сент-Эвремона, не только воспринявшего антихристианскую, эпикурейскую этику «Опытов», но и пронизавшего свои высказывания множеством остроумных рассказов и замечаний, подрывающих религиозную

веру. Идеи автора «Опытов» оказали свое влияние и на Теофиля де Вио и Сирано де Бержерака, на мировоззрение и творчество великого Мольера.

Большое влияние скептицизм Монтеня оказал по ту сторону Ламанша, где развитие буржуазного общества шло намного быстрее, чем в континентальной Европе, и где XVII в. ознаменовался победой буржуазной революции. Буржуазная Англия горячо приняла «Опыты», английский перевод которых только за первую четверть XVII в. переиздавался трижды. В подражание французскому скептику Бэкон пишет свои «Опыты», где даже заглавия некоторых глав заимствованы у Монтеня. Имеющиеся в этой книге ссылки на Монтеня проникнуты глубоким уважением к нему.

Бэкон почти дословно воспроизводит часто повторяемую в «Опытах» (особенно в третьей книге) мысль о порочности выводов, к которым приходят люди из-за того, что они «покидают Вещи, устремляясь на поиски их причин». Вслед за Монтенем он требует, чтобы наша мысль не покидала прочной почвы фактов. Главная беда наша, по мнению Бэкона, заключается в том, что, «бросив поверхностный взгляд на Вещи, примеры и опыт, тотчас же как бы взывали к собственному духу, чтобы он подал им оракул» (13, стр. 13). В этой связи напомним, что известный афоризм Бэкона: «Человеческому разуму надо придать не крылья, а скорее свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий прыжок и полет» — является дословным повторением аналогичного высказывания Монтеня.

Как и французский скептик, Бэкон подчеркивает недостаточность и тщетность чисто умозрительного решения познавательных задач. И свою мысль о «незнании» он формулирует совершенно в духе Монтеня: «Лучше знать то, что надо, и все же считать, что мы не знаем вполне, чем считать, что мы знаем вполне, и все же ничего не знать о том, что надо» (13, стр. 97).

Здесь Бэкон очень близок к Монтеню. До этого пункта сэр Френсис идет вместе с Монтенем, но дальше он прокладывает совершенно новую дорогу. В то время как Монтень, указывая на опыт, скорее предчувствует, чем осознает его значение, Бэкон решительно

заявляет, что в опыте «нужно все искать в исследовании природы, если только мы не хотим безумствовать». И все же нельзя не согласиться с А. И. Герценом, когда он утверждает, что отправной пункт, истоки этого воззрения Бэкона даны в «Опытах».

Здесь не место для рассмотрения идейной связи творчества Шекспира с «Опытами» Монтеня. Но не подлежит сомнению, что творчество этого гениального художника носит на себе следы влияния крупнейшего представителя скептицизма Возрождения. Буржуазная Англия, таким образом, встретила французский скептицизм с интересом и явным одобрением. Но во Франции, которую от буржуазной революции отделяли полтора столетия, этот скептицизм был опасной ересью и, его последователь Бейль, несмотря на все свои предосторожности, подвергся суровым преследованиям. Отстраненный от преподавания, он эмигрировал в Голландию, но и там его изгнали из университета: его скептицизм был в равной мере ненавистен католическим и протестантским святошам.

2. СКЕПТИЦИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ И МАТЕРИАЛИЗМ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Эпикур, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и Монтень — вот мои врачи в несчастье, их мужество — лекарство в беде.

Ж. Ламетри

М. Вейлер утверждает, что французские просветители, считая скептицизм XVI в. «чересчур умеренным», не проявляли к нему интереса, что «в жаркой религиозной, политической, социальной схватке его звезда несколько потускнела» (217, стр. 69). Но мы надеемся показать несостоятельность этих утверждений.

Жан Мелье подкрепляет свой материализм и атеизм массой ссылок на скептические высказывания «мудрого Монтеня», для которого он всегда находит теплые слова и которого он никогда ни в чем не упрекает.

В своей полемике против идеализма Мелье воспроизводит аргументацию «Опытов». Если болезнь тела

существенно затрудняет работу сознания, то смерть тела неизбежно влечет за собой полное уничтожение сознания, говорит Мелье, присоединяясь к мысли Монтеня о том, что сон — подлинный образ смерти. Мы ощущаем боль всем телом, осязаем руками, видим глазами, слышим ушами. И точно так же мы мыслим посредством мозга. Смерть — разрушение всех этих телесных органов, с гибелью которых исчезают все ощущения и мысли. И Мелье прибавляет: «Мы, — говорит г-н де Монтень, — построены из двух основных, существенных элементов, разъединение коих означает смерть и разрушение нашего бытия».

Душа, говорится в «Завещании», «крепнет и слабеет по мере того, как крепнет и слабеет наше тело» (34, стр. 279); она целиком зависит от строения тела и происходящих в нем процессов. «Бесспорно, — говорит рассудительный Монтень, — на наши понятия и суждения и вообще на способности нашей души влияют движения и изменения тела...» (34, стр. 282—283), и Мелье приводит две большие выдержки из «Опытов», где подробно развивается мысль о полной зависимости изменений в сознании от изменений в теле человека.

Все животные, говорит Мелье, способны к познанию и чувствам так же, как и мы, ибо они обладают теми же органами, что и люди, в том числе и органом мышления — мозгом. К тому же они показывают своими поступками и всем своим образом действий, что они обладают сознанием и чувствами.

Так подходит Мелье к вопросу о единстве человека и животного, вопросу, в котором он, как и Бейль, защищает точку зрения «Опытов» против картезианцев. Доказательством того, что животные — автоматы, писал Декарт, может служить отсутствие у них речи. Мелье на это отвечает: «Как, господа-картезианцы, на том основании, что животные не умеют... изъясняться на вашем языке... вы смотрите на них как на чисто бездушные машины, лишённые способности познания и чувств. На таком же основании и столь же легко вы могли бы нас уверить, что ирокезы и японцы тоже чисто бездушные машины, поскольку их язык для нас совершенно непонятен, а они не владеют нашим язы-

ком» (34, стр. 320). Отстаивая материалистический тезис о единстве человека и животного мира, Мелье (как и Монтень) абсолютизирует его, стирая грань между человеческой речью и сигнализацией у животных. Перед нами, таким образом, не только тезис Монтеня, но и монтеневский способ его обоснования.

У животных, говорится в «Завещании», мы находим радость и горе, любовь и ненависть, наслаждение и страдание и даже общественную жизнь. Существует ли машина, способная все это делать, восклицает Мелье и заявляет, что признать наличие психики у животных — значит признать материальность ее носителя у людей.

В центре внимания Мелье — религия. В своей страстной, полной горечи и возмущения обвинительной речи против религии он постоянно ссылается на перигорского скептика. Религии, опровергающие друг друга, говорит Мелье, апеллируют к чудесам. «Поэтому наш рассудительный француз сьер де Монтень с полным основанием говорит в своей книге, что все внешние признаки — одни и те же у всех религий: чаяния, упования, события, обряды, покаяние, мученичество; под именем событий разумеются чудеса, конечно, мнимые чудеса...» (34, стр. 60). Приведя затем еще несколько соответствующих мест из «Опытов», Мелье заключает: если ложны чудеса, на которые ссылаются язычники, нет оснований верить чудесам христианства.

Затем в «Завещании» с явным одобрением цитируется ряд мест из «Опытов», где говорится о том, как на глазах Монтеня возникали мнимые чудеса, и слова Монтеня о давлении, оказываемом массой суеверных людей на благоразумных, здравомыслящих людей, которых принуждают верить в нелепости.

Воспроизводя мысль «Опытов» о том, что в действительности все совершается по законам природы и лишь незнание этих законов рождает мысль о чуде, Мелье опять ссылается на Монтеня. «Чудеса, — весьма трезво замечает Монтень, — являются таковыми по нашему незнанию природы, а не в отношении самой природы» (32, стр. 146).

Мелье вслед за Монтенем в самом начале своей книги провозглашает, что «люди должны следовать только

голосу разума» (32, стр. 79), и с этой точки зрения он подвергает религии всесторонней критике, показывая, что знание развенчивает их. Напротив, невежество, лишаящее человека средств для разоблачения лживого содержания религий,—лучшая почва для внедрения веры в сознание людей.

Мы находим в «Завещании» и монтеневские рассуждения о нелепости антропоморфных представлений о боге, с одной стороны, и о невозможности неантропоморфного представления о нем — с другой. При этом нередко ставятся точки над «i» там, где Монтень ограничивался намеком. Так, миф о непорочном зачатии высмеивается в «Опытах» без прямого упоминания евангельского рассказа о деве Марии, а Мелье, называя вещи своими именами, открыто нападает на евангельский миф и прибавляет: «Сколько,—говорит Монтень,—имеется подобных побасенок о том, как боги наставляли рога бедным смертным» (32, стр. 332). Монтень лишь намекает на католический культ святых, когда говорит о тысячах существ, «промежуточных» между богом и людьми и выполняющих всевозможные человеческие поручения. Мелье, цитируя это место из «Апологии», открыто нападает на культ святых.

Но особенно подробно и горячо развивается в «Завещании» тезис Монтеня, гласящий, что религии выдуманы людьми, чтобы держать в подчинении народ: ведь борьба против религии как орудия угнетения и эксплуатации — главная цель Мелье. Уже в самом начале «Завещания» говорится, что религия выдумана хитрыми политиками, разукрашена лжепророками, слепо принята невеждами, закреплена и поддержана государями и сильными мира сего, «которые воспользовались этими выдумками для того, чтобы с их помощью легче держать в узде народ... ибо в сущности все эти выдумки не что иное, как узда для коров, как говорил сьер де Монтень...» (32, стр. 82). Все существующие религии, подчеркивает автор «Завещания», опять-таки ссылаясь на «Опыты», выдуманы людьми, которые с целью добиться желательных для них законов и порядков приписали им божественное происхождение. С этой же целью, говорит Мелье, власть имущие выдумали бес-

смертие души и воздаяние. В «Завещании» развиваются и доводятся до логического конца мысли Монтеня. В результате последовательность и социальная острота идей Мелье далеко оставляет за собой «Опыты».

Мелье приводит множество фактов, свидетельствующих о том, что религия поощряет кровавые расправы над людьми как дело богоугодное, и подкрепляет эту мысль несколькими выдержками из Монтеня. Затем он показывает, что религия является «пагубным источником смут и вечных расколов среди людей... Вот что говорит Монтень по этому поводу: «Никакая вражда не может сравниться с христианской»» (32, стр. 122), и далее цитируется вся тирада вплоть до слов о том, что христианская религия покрывает, питает, возбуждает пороки.

Что касается христианской этики, то Мелье обвиняет ее в трех заблуждениях: в признании высшим благом скорби и страдания, в осуждении не только действий, но и мыслей, чувств, необходимых для продолжения рода человеческого, и в предписании любить врагов и делать добро тем, кто причиняет нам зло. Мелье убедительно показывает, что все эти правила христианской морали противоестественны, противоречат природе, приносят людям вред и, следовательно, безнравственны. Здесь мы также видим, что «Завещание» является прямым продолжением и дальнейшим развитием «Опытов».

Совершенно очевидно, что и открытый, нападающий на христианство атеизм Мелье, и его решительный материализм, и в особенности его утопический коммунизм и смелый призыв к свержению угнетателей представляют собой явление новое, качественно отличное от мировоззрения перигорского философа. Тем не менее всякий непредубежденный читатель «Завещания» признает непосредственную идейную связь между этим произведением и «Опытами», связь, которую сам Мелье постоянно подчеркивает.

Несомненно влияние скептицизма Возрождения и на произведения Вольтера, который считал для себя за честь быть Монтенем XVIII столетия и горячо защищал «мудрого Монтеня» от нападок Паскаля, Николя, Мальбранша. «Как восхитительно,—воскликает Вольтер,—

предпринятое Монтенем безыскусственное изображение самого себя? Ведь он изобразил природу человека. Если бы Николь и Мальбранш всегда говорили о себе, у них бы из этого ничего не вышло. Но... ученый в век невежества, философ среди фанатиков, изображающий под видом своих наши недостатки и безумства,— этот человек всегда будет любим!» (109, стр. 1598). «Есть ли среди вас столь безумные,— восклицает Вольтер,— чтобы верить, будто они все знают?» (16, стр. 3). Зло нападая на догматизм схоластики, объявлявшей абсолютной истиной все свое содержание, Вольтер показывает, как много проблем и в области материальной, и в области духовной остаются еще нерешенными. Когда же философ, называющий природу своей «дорогой матерью», просит ее все же даровать ему знание об основах устройства вселенной, природа ему отвечает: «Я ничего об этом не знаю» (16, стр. 67). Нанося меткие удары по философии феодальной реакции, по догматизму схоластической спекуляции, игнорирующей факты, Вольтер, как и скептики XVI в., заходит порой дальше, чем требует эта основная его задача, ибо не знает диалектики познания, диалектики относительной и абсолютной истины.

В скептицизме Вольтера, таким образом, явственно проступают монтеновские черты, что в еще большей степени относится к позиции Вольтера по отношению к религии.

Когда фернейский мыслитель заявляет, что «со времени смерти сына святой девы не было, вероятно, почти ни одного дня, в который кто-либо не оказался бы убитым во имя его» (64, стр. 394), когда он пишет, что «христианская религия стоила человечеству более семнадцати миллионов человек... и все это ради будущего спасения и к вящей славе господя бога» (16, стр. 28), неоднократно при этом подчеркивая, что религиозный «фанатизм — чудовище, в тысячу раз более опасное, чем философский атеизм» (16, стр. 24), ибо «философы (которых называют безбожниками и вольнодумцами) во все времена были самыми честными людьми в мире» (16, стр. 85),— то нетрудно заметить, что он в своей страстной неутомимой борьбе против религии продол-

жает дело «Опытов», нередко прямо воспроизводя заключенные в них мысли.

Положения о мозге как носителе сознания, о полной зависимости последнего от тела, вместе с которым оно рождается и умирает, об идентичности физической и психической организации человека и животных, подчиненных одним и тем же всеобщим объективным законам природы, — все эти положения Монтеня получают свое дальнейшее развитие у Вольтера. По мнению последнего, сознание — одна из способностей и одно из действий материального существа — человека, чьи способности и действия, разумеется, прекращают свое существование вместе с его смертью. Мы мыслим мозгом так же, говорит Вольтер, как ходим ногами. «Все... творения равно подчинены вечным и неизменным законам... и человек, и собака помимо своей воли родились от матери... По истечении некоторого времени у обоих возникает мысль, память, воля; у собаки гораздо раньше, у человека — позже...» (16, стр. 9). «Мы такие же машины, как все другие животные; у нас те же органы, те же потребности, те же удовольствия и страдания; во многом мы стоим значительно выше их, но кое в чем — и ниже» (16, стр. 15—16).

У Вольтера получает дальнейшее развитие известная мысль «Опытов» об объективной обусловленности воли человека, определяемой состоянием его тела и окружающих материальных обстоятельств. «...Все связано между собой, все необходимо... — писал Вольтер. — Человек свободен, когда он может выполнять свои желания, но он не свободен в своих желаниях: он не может хотеть без причины» (16, стр. 18). Вольтер утверждает, что любое желание и действие человека так же «необходимо предопределено», как движение шара, получившего толчок от другого шара; что в этом отношении нет разницы между движениями неодушевленных предметов, животных и людей, ибо невозможно, чтобы «одна половина вещей была подчинена определенному порядку, а другая — нет» (16, стр. 17).

Абсолютный детерминизм, метафизическая, по существу фаталистическая, концепция, к которой здесь приводит Вольтера его борьба против антропоцентризма и

волюнтаризма, являются, несомненно, дальнейшим развитием положений, выдвинутых еще в «Опытах».

Этические воззрения Вольтера, как известно, представляют собой протест против христианской морали, решительное отрицание сверхъестественного, божественного происхождения этических норм и провозглашение земного, посюстороннего, человеческого источника этих норм. Показывая, как и Монтень, что в различные времена у различных народов один и тот же поступок получал различную и даже противоположную нравственную оценку, Вольтер вскрывает относительность моральных норм.

Но, как и в «Опытах», это утверждение вовсе не представляет собой этического релятивизма. Как и автор «Опытов», Вольтер в своей этике исходит из того, что «вся наша жизнь — в страдании и удовольствии» (16, стр. 10), которые причиняет нам действительность. В этих реальных условиях сами люди вырабатывают себе определенные нравственные нормы.

И если, считая общественное благо этическим критерием, Вольтер, несомненно, делает значительный шаг вперед по сравнению с «Опытами», где содержится лишь зародыш этой мысли, то совпадение позиций обоих мыслителей по отношению к проблеме индивидуализма бросается в глаза. Эгоизм, говорит Вольтер, так же необходим человеку, как его кровь, и требование, чтобы человек отказался от эгоизма из-за вреда, который он может причинить, равносильно требованию выпустить всю кровь из человека, чтобы его не хватил апоплексический удар.

Можно указать ряд моментов, в которых позиция Вольтера существенно отлична от «Опытов». Так, в отличие от осторожного Монтеня Вольтер сокрушает христианство открыто. Первобытное общество, не знающее имущественного неравенства, в «Опытах» идеализируется как «естественное». По убеждению же Вольтера, люди в этом состоянии были ниже животных; деление на эксплуататоров и эксплуатируемых он находит естественным и необходимым свойством общества. В оценке моральных качеств «простолюдинов» Вольтер также существенно расходится с Монтенем. Но сопоставление

основной линии обоих философов не оставляет сомнений, что это два звена одной цепи.

Печать монтеневских концепций лежит главным образом на общефилософских взглядах Вольтера и его отношении к религии; она гораздо менее заметна в его социально-политических воззрениях. Напротив, влияние перигорского скептика на мировоззрение Руссо обнаруживается главным образом в его социологических взглядах и значительно меньше в общефилософской позиции.

Правда, выступая против веры в чудеса, знамения, откровение, против культа официальной религии, отстаивая веротерпимость, Руссо продолжает линию «Опытов». Но его идеализм, его борьба против материализма и атеизма не содержат в себе ничего монтеневского.

Руссо полагает, что «всякое животное способно мыслить, так как оно способно чувствовать. Оно даже комбинирует до некоторой степени свои представления, и человек не так уж резко отличается в этом отношении от животного. Некоторые философы утверждали даже, что между двумя данными людьми разница в этом отношении может быть значительней, чем между данным человеком и данным животным» (43, стр. 39). Эти мысли трактата «О причинах неравенства» непосредственно примыкают к «Апологии Раймунда Себундского».

Существует, несомненно, близость и между этическими воззрениями обоих мыслителей. Если Монтень решительно отвергает аскетическую мораль христианства, обесценивающую нашу посюстороннюю земную жизнь во имя пустых фантазий о жизни потусторонней, небесной, то Руссо почти в тех же выражениях выступает против «той ложной мудрости, которая беспрестанно выталкивает нас за наши пределы, которая ни во что не ставит настоящее, неустанно гоняясь за будущим...» (44, стр. 56).

Но особенно велика близость между взглядами обоих философов на равенство людей и на первобытное общество. Когда Руссо идеализирует «естественное» состояние людей, где царит свобода, нет ни частной собственности, ни имущественного неравенства, ни госу-

дарства, где люди обладают исключительно высокой нравственностью, он ссылается на Монтеня как на автора, идеи которого он разделяет и развивает. «Я не смею говорить о счастливых народах, даже по названию не знающих пороков, обуздываемых вами с таким трудом, о дикарях Америки, простой и естественный строй которых Монтень, не колеблясь, предпочитает не только Платоновым законам, но и лучшему из того, что только философия в силах когда-либо измыслить...» (45, стр. 49). Представление о естественном равенстве всех людей, понижающее «Опыты», — краеугольный камень общественно-политической теории Руссо, оказавшей огромное влияние на деятелей революции 1789 г.

С особенно теплым чувством относятся к скептицизму «Опытов» Дидро и его единомышленники. Дидро горячо приветствует этот скептицизм (см. 27, стр. 107), находя его хорошим оружием «для засад и маневренных операций» в той войне, какую вел в его время материализм против мракобесия. О представителях этого мракобесия Дидро писал: «Я знаю этих святош... Если они назовут меня только деистом и преступником, я буду считать, что дешево отделался. Они давно уже осудили Декарта, Монтеня, Локка и Бейля, и я надеюсь, что осудят еще многих. А пока я заявляю им, что у меня нет притязаний быть более честным человеком или более преданным христианином, чем большинство этих философов» (27, стр. 119). По мнению Дидро, «Опыты» выше произведений всех других моралистов (см. 27, стр. 107).

Гольбах, развивая свои атеистические положения об антропоморфизме любой религии, о том, что всякая религия — воздушный замок, ссылается на Монтеня, приводя соответствующие изречения из «Опытов» и целиком к ним присоединяясь (см. 23, стр. 7—8).

Неоднократно ссылается на Монтеня и Гельвеций. Высоко оценивая Монтеня, Гельвеций относит его к числу немногих гениальных писателей, умевших соединять искусство хорошо писать с искусством хорошо мыслить (см. 20, стр. 302).

Страстным поклонником творца «Опытов» был Ламетри, этот якобинец среди французских материалистов

и атеистов XVIII столетия. Ламетри принадлежит известное изречение, что перигорский скептик — первый француз, отважившийся мыслить. «Очаровательного эпикурейца» Монтеня он относит к числу немногих мыслителей, служивших ему опорой в жизни.

Дидро и его соратники нередко сами называют скептиками себя и своих единомышленников. При этом они достаточно обстоятельно выясняют коренное отличие их «скептицизма» от скепсиса пирроников древности и агностицизма идеалистов нового времени. «Скептицизм именно уместен в вопросе о божестве», — писал Даламбер. Дидро также говорил, что скептик — это тот, кто отверг веру и признает лишь свидетельство своего разума и своих органов чувств. Дидро постоянно подчеркивает антидогматическую направленность этого скептицизма: «Кто откровенно сознается в незнании того, чего он не знает, располагает меня к себе и побуждает верить тому, что он начинает мне объяснять» (27, стр. 305). *Неведение*, о котором так часто говорится в «Опытах», фигурирует и здесь, и в обоих случаях это вовсе не агностицизм.

Сомнение, на котором настаивают Дидро, Гельвеций и их единомышленники, коренным образом отличается от сомнения, провозглашаемого агностиками. «Человек, не допускающий сомнений, — говорит Гельвеций, — подвержен множеству ошибок; он сам ставит границы своему уму» (20, стр. 350). Если ученому случалось обнаруживать ошибочность своих собственных выводов, то это научило его быть осторожным в своих суждениях. «...Такая осторожность, основанная на спасительном недоверии к собственному знанию, — говорит Гельвеций, — помогает нам различать те скрытые истины, которые редко усматривает поверхностный взгляд гордца. По-видимому, познание истины является наградой за мудрое недоверие к самому себе» (20, стр. 349). Это рассуждение вполне в духе Монтеня, и в то же время оно не содержит никакого агностицизма.

И Дидро, и его соратники («личный враг бога» Гольбах, Ламетри, Гельвеций) в борьбе с религией идут дальше своих предшественников, в том числе и Монтеня, рвут с их половинчатостью. Но, как и в скепти-

цизме XVI и XVII вв., главное в их скептицизме — борьба против фидеизма и догматизма. Не знание, а невежество — основа религии: рассмотрение в свете подлинных знаний губительно для любой религии, — эта мысль, часто повторяемая Валле, Боденом, Монтенем, Бейлем, всесторонне развивается у Дидро.

У Дидро, как и у французских скептиков XVI в., сомнение отождествляется с рационализмом, противопоставленным иррационализму; требование подвергать все сомнению интерпретируется как требование поставить все вопросы на суд разума. Только опираясь на показания наших органов чувств и на наш разум, можем мы достичь истины. Заставлять нас слепо верить, запрещать нам подвергать сомнению «истины» веры — значит лишить нас здравого смысла и тем самым лишить какой бы то ни было возможности узнать правду. «Я заблудился ночью в дремучем лесу, — говорит Дидро, — и слабый огонек в моих руках — мой единственный путеводитель. Вдруг предо мной вырастает незнакомец и говорит мне: *«Мой друг, задуй свою свечу, чтобы верней найти дорогу»*. Этот незнакомец — богослов» (27, стр. 124).

«Долой разум! — вот основа религии», — говорит Гольбах (24, стр. 153), поэтому он делает своим девизом: «Долой религию!» Здравый смысл, говорит он, ясно свидетельствует, что религия беспочвенна, и подкрепляет эту мысль соответствующим высказыванием Монтеня.

Дидро вслед за скептиками Возрождения говорит, что свара между фанатиками различных вероучений хорошо показывает, чего все они стоят. Кто же действительно нечестив? Все или никто? (см. 27, стр. 106—107). Здесь Дидро использует монтеневский язык двусмысленных намеков, но дальше становится решительнее и ставит точки над «i»: «Усвоенные с детства взгляды мешают магометанину креститься; усвоенные с детства взгляды мешают христианину совершить обряд обрезания; разум зрелого человека одинаково презирает крещение и обрезание» (27, стр. 128). И далее: «Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни

одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех» (27, стр. 126).

Эту же мысль выдвигает и Ламетри. Не Монтень, Ванини, Спиноза, Гоббс, Сент-Эвремон, вообще не вольнодумцы и материалисты, говорит он, внесли факел раздора в свое отечество. Эти раздоры — дело богословов, которые принесли людям войну во имя бога мира.

Мысль Монтеня и других скептиков Возрождения о том, что религия насаждает и поощряет худшие пороки, получает обстоятельное развитие у Дидро, Ламетри и Гольбаха. Трудно найти антирелигиозное положение, выдвинутое в «Опытах», которое не было бы подхвачено и использовано материалистами XVIII в.

«Что это за существо,— пишет Гольбах о боге,— которое обладает всевозможными божественными качествами, а ведет себя, как обыкновенный человек?» (22, стр. 281.) Развивая мысль об антропоморфизме всех религий, Гольбах подчеркивает приводимые им слова Монтеня: *«Человек... может быть лишь тем, кто он есть; он способен выдумывать лишь в меру своего опыта»* (22, стр. 328). Аналогичные мысли мы встречаем у Дидро и других материалистов XVIII в.

Дальнейшее развитие получает у этих философов мысль о земном происхождении религий, о том, что их выдумали и поддерживают люди, преследующие при этом своекорыстные цели. Материалисты XVIII в. продолжают и углубляют борьбу скептицизма XVI в. против антропоцентризма. Совсем в духе «Опытов» Гельвеций высмеивает утверждение, будто природа зажгла Солнце только для того, чтобы оплодотворить маленькую точку, называемую Землей, и что она усеяла небо звездами для того, чтобы освещать ее ночью. В тесной связи со скептицизмом XVI в. находится борьба материалистов XVIII в. против представления о пропасти, якобы отделяющей животных от человека.

С этим взглядом борется Ламетри, отстаивающий мысль о единой, общей основе физической и психической организации людей и животных. Дидро расширяет эту идею, подчеркивая единство всего материального мира: человека, животных, растений и неживой природы. «Всякое животное — более или менее человек;

всякий минерал — более или менее растение; всякое растение — более или менее животное» (27, стр. 397).

У Гельвеция мысль о близости между человеком и животными получает свое дальнейшее развитие и обогащение: наряду с общим в теле и психике всех живых существ он указывает на физические отличия человека (руки), обуславливающие отличие его психики от животных (см. 20, стр. 7—8):

Борьба Монтеня, подчеркивающего, что человек целиком подчинен непреложным законам природы, против субъективизма и волюнтаризма также получила свое развитие в произведениях материалистов XVIII в. На связь своего сенсуализма с сенсуализмом автора «Опытов» указывают сами материалисты XVIII в., например Гельвеций, писавший, что сенсуализм Локка был подготовлен Аристотелем, Монтенем и Гассенди (см. 20, стр. 269).

Материалистическая и атеистическая мысль Дидро, Ламетри, Гольбаха и Гельвеция поднялась, конечно, на значительную высоту по сравнению со скептицизмом Возрождения, но присущая последнему антирелигиозная, антидогматическая, эпикурейская направленность составляет общую основу обоих философских течений.

Это, в частности, хорошо видно при рассмотрении этических воззрений материалистов XVIII столетия. Когда они подчеркивают, что человек во всем подчинен законам своей «матери-природы», которая сделала движущими силами всех живых существ — и животных и людей — стремление к физическому удовольствию и отвращение к физическому страданию, и в противоположность аскетизму христианской этики провозглашают, что смысл нашего существования — в наслаждении, мы ясно видим, что эти идеи представляют собой дальнейшее развитие этических идей перигорского скептика.

Когда Гольбах требует, чтобы «фиктивным интересам неба» были противопоставлены «реальные интересы земли», чтобы мы позаботились о физической стороне человека, в результате чего станет лучше его духовная сторона, явственно видна идейная преемственность, существующая между «Системой природы» и «Опытами».

То же надо сказать о принципе разумного эгоизма, пронизывающего этические взгляды французских материалистов XVIII в., о концепции буржуазного индивидуализма Гольбаха, согласно которой «собственный интерес, или себялюбие, служит основой социальных добродетелей; он — истинный мотив всего того, что делается человеком на пользу себе подобных.

Наконец, для материалистов XVIII в. характерно широкое использование оружия сомнения для нанесения метких ударов по реакции «из засады», по выражению Дидро, использование двусмысленности скептических высказываний для обличения борьбы с мракобесием в наименее уязвимую форму. Дидро писал: «Я рожден в лоне римско-католической апостольской церкви, и я подчиняюсь от всей души ее постановлениям. Я хочу умереть в вере моих отцов, и я считаю ее истинной, насколько может судить об этом человек, никогда не имевший непосредственных сношений с божеством и никогда не видевший собственными глазами ни одного чуда» (27, стр. 120). Подобных высказываний у Дидро, Ламетри и их соратников масса. Тон и манера, в которой они сделаны, поразительно напоминают скептицизм XVI столетия. Это не должно удивлять, ведь большинство произведений материалистов XVIII в. было сожжено рукой палача, а их авторы были на волосок от пожизненного заточения в Бастилии.

У нас есть, таким образом, веские основания говорить о том, что скептицизм Возрождения и материализм XVIII в. — этапы единой цепи развития прогрессивной антирелигиозной и материалистической мысли во Франции, имея в виду, конечно, не простое заимствование, ибо очевидно, что источники рассмотренных выше идей века Просвещения нельзя сводить лишь к скептицизму XVI в., хотя он и сыграл большую роль в их становлении.

Если верно, что идеи Вольтера, Руссо, Дидро и других энциклопедистов подготовили умы французов для революции, то столь же верно и то, что в подготовке умов для этой революции немаловажную роль сыграл скептицизм, возникший за двести лет до нее, сыграл прежде всего и главным образом опосредствованно: бла-

годаря влиянию, оказанному им на всех прогрессивных писателей Франции XVIII в. Но он оказывал и непосредственное воздействие на деятелей революции 1789 г. Выше уже рассматривались выдвинутые в «Опытах» положения о том, что не только знать, но и короли отличаются от простого народа лишь покровом штанов; что они в моральном отношении стоят ниже простых людей. Ссылки на эти и подобные высказывания Монтеня были широко использованы накануне революции для критики сословно-абсолютистского строя. А когда революция разразилась, афоризм Монтеня: «Души императоров и сапожников скроены по одному и тому же образцу» — стал печататься в качестве девиза «Газеты санкюлотов».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Скептицизм! Из этого слова делают синоним отрицания и бессилия. Но наши великие скептики были иногда самыми утверждающими и часто самыми смелыми из людей. Они отрицали только отрицания. Они нападали на все, что сковывает разум и волю. Они боролись с невежеством, которое оупляет, с заблуждением, которое угнетает, с жестокостью, которая пытается, с ненавистью, которая убивает. Их обвиняют в том, что они были неверующими. Надо бы узнать сначала, не является ли истинным мужеством — подвергнуть сомнению то, верить чему нет никакого основания.

А. Франс

Б. С. Чернышев писал, что в истории «можно наметить преобладание то рассудочного (метафизического), то софистического, то диалектического склада мысли. Если брать дело в схемах Гегеля и первый момент (теза) утверждать как рассудочное определение, во втором видеть скептический, деструктивный этап (антитеза) и в третьем (синтез) усматривать спекулятивный, по преимуществу диалектический фазис, то софистика ближе всего стоит ко второму моменту — к моменту отрицательной диалектики» (97, стр. 9). Оставляя в стороне вопрос о софистике (являющийся в данном случае подчиненным), следует согласиться с тем, что указанные Б. С. Чернышевым этапы действительно имеют место в истории философской мысли. Б. С. Чернышев прав,

отмечая, что в скептическом образе мышления односторонне абсолютизируется отрицательный момент диалектики. Но столь же справедливо и то, что в «рассудочном» образе мышления односторонне абсолютизируется позитивный момент диалектики. Поэтому, будучи противоположны друг другу, эти два склада мысли тождественны в том отношении, что носят односторонний, абстрактный, рассудочный характер.

Ошибочность этих форм мысли заключается не в том, что в них вовсе не содержится ничего верного, а в том, что заключенный в них элемент верного отображения действительности односторонне преувеличен, раздут и в этом смысле абстрактен. Так дело обстоит и в отношении догматического склада мысли, и в отношении скептического (негативного) склада мысли. Последний содержит в себе (и притом необходимо содержит) диалектический элемент, а именно тот разрушительный момент отрицания, который органически присущ диалектике.

Ополчаясь против догматического образа мысли, скептики наносят ему меткие удары, прокладываящие путь диалектике. Их деятельность составляет, таким образом, необходимый этап в поступательном движении философской мысли. Нам кажется, что именно это имел в виду Ленин, отмечая роль скептицизма в истории диалектики.

Но негативное, разрушительное, относительное скептицизмом преувеличивается и извращается. Из действительности и ее познания, представляющих собой единство отрицательного и положительного, разрушения и созидания, относительного и абсолютного, произвольно выхватывается лишь одна сторона. Это — субъективизм. Для него противоположность между относительным и абсолютным абсолютна. Приняв первое, он отвергает второе.

Охарактеризованная выше прогрессивная роль скептицизма Возрождения и обнаруживаемая некоторыми представителями этого течения диалектическая тенденция отнюдь не дают права считать их в какой-то мере диалектиками, ибо присущая им «отрицательная диалектика» носит односторонний, абстрактный, рассудочный характер.

Это хорошо видно и у Феррона, и у Санхеца, и в особенности у Монтеня. Поскольку Монтень — эпикуреец, он в общем придерживается рассудочного образа мышления: в его подходе к природе, обществу, познанию «отрицательная диалектика» не имеет сколько-нибудь заметного значения. Поскольку же последняя выступает в его рассуждениях, она используется как острое оружие борьбы с догматизмом средневекового мышления. За пределами этой разрушительной задачи Монтень не в состоянии справиться с «отрицательной диалектикой», скатываясь к агностическим утверждениям. Поскольку он объективист, отвергающий антропоцентризм и субъективизм вообще, он не прибегает к «отрицательной диалектике», оставаясь на почве рассудочного материализма. Поскольку же он выдвигает «отрицательную диалектику», он имеет успех, лишь сокрушая реакционный фидеистический образ мысли, но вне этой борьбы с реакцией он оказывается бессилён перед скептической аргументацией и впадает в субъективизм.

Многочисленные высказывания этого философа не оставляют сомнений, что он отнюдь не разделял агностической позиции классического пирронизма. И когда он прокламирует, что целиком присоединяется к взгляду, выводящему недостижимость достоверного знания из непрерывного изменения субъекта и объектов познания, то мы знаем, что это афиширование скептицизма преследует определенную цель: сокрушить догматизм господствующих средневековых представлений. Но, излагая это скептическое рассуждение, «Опыты» оставляют его без ответа, без критики прежде всего потому, что их автор не в состоянии справиться с такой аргументацией и не знает, как ее опровергнуть.

Обсуждая совпадение противоположностей в различных областях действительности, автор «Опытов» заявляет, что слишком ясные и проницательные умы, располагающие большими познаниями, так же не могут успешно разобраться в обыденных делах, как и умы слишком слабые и темные. Последние не в силах постичь существо этих дел, а первые, хорошо видя многочисленные противоречия, заключенные в каждом деле, именно поэтому не способны их разрешить. Здесь из противоречи-

ности действительности прямо выводится ее непостижимость: ход мысли скептический, а результат негативный.

Так неспособность постичь диалектику действительности и диалектику ее познания приводит к субъективистскому ее истолкованию, к релятивизму.

Но для скептицизма Возрождения вообще, для скептицизма Монтеня в особенности характерен не субъективизм, а объективизм, не идеалистическая, а материалистическая тенденция. Этим он коренным образом отличается от скептицизма Юма и Канта, а также от античного скептицизма.

Скептицизм древних был неизбежной реакцией на предшествующее умственное развитие, завершением которого он явился. Это была реакция на теоретические построения, создание которых стало возможным благодаря тому, что античная мысль не встречала на своем пути преград, ограничений, налагаемых на умозрение фактическими знаниями: таких знаний было чересчур мало.

Эта относительная свобода мысли обеспечила исключительно богатое развитие античной философии, поныне поражающей своей разносторонностью и смелостью мысли. Но она же обусловила умозрительный характер теоретических построений, лишенных достаточного фактического, естественнонаучного обоснования. Против этой слабости античной философии был направлен скепсис, которым она завершается. Греческий скепсис обвиняет все предшествующие ему системы в равной необоснованности и абсолютизирует их отрицание.

Скептицизму позднего Возрождения предшествовала не свобода мысли, а крайняя степень ее скованности, подчинения небесным и земным авторитетам, под гнетом которых находилась вся умственная жизнь феодального общества. Этому скептицизму предшествовала полоса исторического развития, в ходе которого борцы против средневекового мировоззрения часто оказывались не в силах полностью преодолеть влияние старого образа мысли, в результате чего борьба против религии нередко сводилась к замене одной религиозной догматики другой, борьба против телеологии — к замене старого антропоцентризма новым антропоцентризмом, борьба против гнета авторитетов — к замене церковных ав-

торитетов античными. Реакцией на все это и явился скептицизм XVI в. Его важнейшее требование — свобода мысли.

Развенчивая все познавательные достижения античности, оружие сомнения в руках греческих скептиков подрывало доверие к нашим познавательным способностям вообще. В этом состояла реакционность античного скепсиса. Прогрессивная роль скептицизма XVI в. в том, что он это оружие направлял против религии и заставлял его служить борьбе за права разума, за науку.

В то время как древний скептицизм в равной мере ополчался и против стоицизма, и против эпикуреизма, скепсис Возрождения помимо своей деструктивной стороны обладал конструктивной программой: разрушая идеалистическое мировоззрение, он переплетался и даже сливался с эпикуреизмом. Своеобразие этого скептицизма состоит, кроме всего сказанного выше, еще и в том на первый взгляд парадоксальном факте, что в этом мировоззрении проступают явственные черты материализма. Это абстрактный, рассудочный материализм, рассматривающий движение как повторение тождественных циклов, как движение по кругу. Земля для него — один из множества миров, образующих вселенную. Это мировоззрение не знает еще качественного различия между человеком и животным, между законами природы и законами общественного развития. Это миропонимание в этической области склоняется в сущности к теории разумного эгоизма.

Созерцательность этого материализма очевидна. Точка зрения «изменения мира» совершенно чужда ему. Но в области теоретической это боевое мировоззрение, энергично атакующее лагерь идеалистической реакции. Органическая близость этого мировоззрения к взглядам Демокрита, Эпикура, Лукреция проступает совершенно отчетливо.

Маркс говорит: «...характерно, что то именно, в чем проявился закат древней философии, ознаменовало собой возрождение новой: с одной стороны, универсальное сомнение Декарта,— между тем как скептики хоронят греческую философию; с другой стороны — рациональное воззрение на природу, между тем как древняя

философия преодолевается у Эпикура еще последовательнее, чем у скептиков» (1, стр. 122). Это замечание сохраняет свою справедливость по отношению к скептицизму Возрождения, подготовившему и Декарта, и материализм нового времени: он начинается там, где кончили греческие скептики. Но если рожденный упадком античного общественного строя скептицизм был, по выражению Маркса, школой, «выродившейся, утратившей свежесть», то скептицизм XVI в. полон боевого задора, энергии и оптимизма: Западная Европа переживала в эпоху «величайшего прогрессивного переворота из всех пережитых до того времени человечеством» не упадок, а подъем. «Современное исследование природы, как и вся новая история,— говорит Энгельс,— ведет свое летосчисление с той великой эпохи...» (5, стр. 345). Обрушивая свои удары на феодальный образ жизни, сокрушая косное, узколобое сознание средневековья, громя обскурантизм и мракобесие, скептицизм Возрождения рвет цепи, в которые церковь заковала мысль, и прокладывает путь социальному прогрессу и науке.

Отвергая отождествление античного скепсиса со скептицизмом Возрождения, мы в то же время отвергаем и отождествление последнего с агностицизмом Юма и Канта. Интересы каких классов выражала каждая из этих форм скепсиса? Как каждая из них относилась к науке и религии? Сыграла ли она в свое время реакционную или прогрессивную роль и какое влияние она оказала на последующее развитие философской мысли? На эти вопросы нельзя дать ответ, равно пригодный для всех форм скептицизма. Своеобразие каждой из них еще недостаточно привлекло к себе внимание философов-марксистов и остается мало освещенным. В марксистской литературе можно даже встретиться с попытками «стричь под одну гребенку» все формы скептицизма. Например, в своей книге о средневековом материализме (1957 г.) Герман Лей пишет: «...до сих пор во все исторические эпохи оказывалось, что скептические взгляды и концепции всегда оказывали влияние, враждебное науке, и всегда служили реакционным классовым интересам» (182, стр. 478).

Нам представляется, что исторический подход к проблеме несовместим с такой огульной оценкой всех форм скептической мысли. К такому заключению приводит рассмотрение роли скептицизма Возрождения в ту бурную эпоху, когда он возник, а также влияния, оказанного им на развитие атеистической и материалистической мысли в последующие века.

Ряд явно реакционных высказываний Монтеня не помешал Риму проклясть его, а Дидро — восхищаться им. Оба лагеря, не колеблясь, считают этот скептицизм эпикурейским, расчищающим путь материализму и атеизму. Так обстояло дело в XVII—XVIII вв.

В первой половине XIX в. в буржуазной литературе преобладает трактовка скептицизма «Опытов», в которой сохраняются еще черты той оценки, какую ему давали два предыдущих столетия. Так, у Сент-Бёва этот скептицизм рассматривался как враждебное христианству пантеистическое учение в духе Спинозы. Но не эпикурейский оптимизм, а мистический пессимизм, «горькое, принижающее человека неистовство» обнаруживает Сент-Бёв в этом скептицизме (см. 195, стр. 435). Все же в трактовке этого скептицизма Сент-Бёв очень близок к оценке, общепринятой в XVII и XVIII вв.

Однако к концу XIX в. и в особенности в текущем столетии все более широкое распространение получает мнение об антирационалистической, апологетической, агностической и идеалистической направленности этого течения мысли. Мы пытались выше показать, насколько эти утверждения представителей современной буржуазной науки противоречат подлинному содержанию и роли скептицизма XVI в.

Это хорошо понимал Герцен, писавший еще в 1845 г.: «Во Франции... гораздо ранее Декарта образовалось особое, практически философское воззрение на вещи, не наукообразное, не имеющее произнесенной теории, не покоренное ни одному абстрактному учению, ни чьему авторитету, — воззрение свободное, основанное на жизни, на самомышлении и на отчете о прожитых событиях, отчасти на усвоении, на долгом, живом изучении древних писателей; воззрение это стало просто и прямо смотреть на жизнь, из нее брало материалы и совет; оно

казалось поверхностным, потому что оно ясно, человечно и светло. Германские историки отзываются о нем с пренебрежением, с *Vornehmthuerei*, — может быть, потому, что это воззрение захватило от жизни ее неуловимость в одну формулу; может быть, потому, что оно говорило довольно понятным языком и часто занималось вопросами обыденной жизни. Воззрение Монтеня, между тем, имело огромное влияние; впоследствии оно развилось в Вольтера и энциклопедистов; Монтень был в некотором отношении предшественник Бэкона, а Бэкон — гений этого воззрения» (21, стр. 248).



Таким образом, существует преемственность в развитии прогрессивной французской мысли, существенным элементом которой явились идеи, выдвинутые скептицизмом Возрождения.

Эти идеи мы находим не только у прогрессивных писателей, ученых, философов Франции с XVI до XVIII в. В той или иной мере они характерны для передовых умов этой страны и в последующие века. Обнаруживается историческая особенность антирелигиозной, материалистической традиции во Франции: она несет на себе печать очень своеобразного скептицизма — скептицизма свободомыслия. Истоки этой специфически французской скептической формы прогрессивной общественной мысли восходят к народному творчеству XIII—XV вв. В живописной миниатюре, в исполненной острого юмора резьбе по дереву, в остроумных фавльях веселая, но злая народная сатира издевалась не только над попами, монахами, сеньорами, но и над самой религией. У скептиков XVI в., особенно у Рабле и Монтеня, эта форма борьбы с социальной и религиозно-философской реакцией доводится до совершенства и затем накладывает свой отпечаток на всю атеистическую, материалистическую, революционную мысль во Франции вплоть до Анатоля Франса и Ромена Роллана.

Страстный борец против мракобесия попов и иезуитов, против дворянской и буржуазной реакции, Беранже

сказал как-то о Монтене: «...сколько мыслей похитил у меня этот человек!» С гораздо большим основанием это мог сказать другой великий писатель, выступивший, как и Беранже, в XIX в., но продолжавший творить и бороться в XX столетии и занимающий выдающееся место во французской и мировой литературе. Непосредственным продолжателем линии Рабле — Монтень — Гассенди — Бейль — Вольтер — Дидро является в XIX—XX вв. Анатоль Франс, направивший острие своего скепсиса против политики, морали, религии буржуазного общества, чем он снискал себе в лагере реакции репутацию скептика-нигилиста, для которого нет ничего святого.

Франс, по словам Г. Трюка, «ниспровергает все». Мориак обвиняет Франса в полном равнодушии к людям, к обществу, в котором он «ничего не любил, кроме следов прошлого».

В своей статье о Франсе М. Горький убедительно обосновал несправедливость таких обвинений, подчеркивая, что «скептицизм Франса не имел ничего общего с равнодушием к людям и к вселенной». Жорж Коньо справедливо характеризует мировоззрение Франса как эпикурейский рационализм (см. 133, стр. 62).

Но лучше всего ответил своим реакционным противникам сам А. Франс. Вот как описывает Поль Гзель реакцию великого французского писателя на обвинение в нигилистическом скептицизме: ««Скептик! Скептик! Действительно они еще раз назовут меня скептиком. И для них — это худшее ругательство. Но для меня — это лучшая из похвал. Скептик! Но все великие представители французской мысли были скептиками. Скептики — Рабле, Монтень, Мольер, Вольтер, Ренан... Скептики — все самые высокие умы нашей расы, все те, кого я чту с трепетным благоговением, будучи лишь смиреннейшим из их учеников». Голос Франса, когда он произносил эти слова, внезапно задрожал, утратив свое привычное бесстрашие, и на его всегда насмешливом лице отразилось волнение. Он продолжал: «Скептицизм! Из этого слова делают синоним отрицания и бессилия. Но наши великие скептики были иногда самыми утверждающими и часто самыми смелыми из людей. Они отрицали только отрицания. Они нападали на все, что

сковывает разум и волю. Они боролись с невежеством, которое отупляет, с заблуждением, которое угнетает, с жестокостью, которая пытается, с ненавистью, которая убивает. Их обвиняют в том, что они были неверующими. Надо бы узнать сначала, ...не является ли истинным мужеством подвергать сомнению то, верить чему нет никакого основания»» (63, стр. 64).

Страстно обличая гнусность порядков, царящих в буржуазном обществе, сокрушая идеологию, подпирающую эти порядки, Франс горячо любил людей и страстно желал победы великого дела освобождения трудящихся. Он открыто выступил в поддержку революции 1905 г. в России, восторженно приветствовал Октябрьскую революцию и зарю социализма, загоровшуюся на востоке; на склоне лет он вступил в ряды Французской коммунистической партии.

Морис Торез говорит: «...коммунистическая партия — продолжатель и законный наследник всех лучших традиций Франции, подлинный представитель ее культуры, наследник тех великих мыслителей — от Рабле до Дидро и Ромена Роллана, которые боролись за свободу человека» (96, стр. 38). Монтень сокрушал мракобесие феодализма во имя утверждения нового мира, которым оказался буржуазный мир. Франс обличал преступления капитализма и сокрушал его мракобесие во имя утверждения коммунистического мира. Оба боролись с общественно-политической и религиозно-философской реакцией за свободу человека. То же следует сказать и о Ромене Роллане. Целые страницы высказываний Кола Брюньона и мэтра Пайара оказались бы на своем месте и в «Опытах». И сколько бы ни старались современные буржуазные теоретики изобразить скептицизм Рабле, Санхеца, Монтеня и других передовых мыслителей реакционным учением, защищающим фидеизм или идеализм, это им не удастся. Идейное наследие этих гуманистов принадлежит пролетариату и трудящимся Франции, оно принадлежит всему прогрессивному человечеству.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Аврелий 22, 180
 Аврелий, Марк 215
 Агесилай 130
 Агриппа, Генрих Корнелий
 Неттесгеймский 43, 44
 Александр Афродизийский 66
 Александр Македонский 125
 Альбала, Антуан 100
 Антисфен 129
 Апель, Макс 19
 Арий 131
 Аристид 126
 Аристотель 36, 66, 115, 117,
 119, 205, 228
 Арменго, Артур 20
 Ауэрбах, Эрих 22

 Баррьер, Пьер 55, 17, 145, 171
 Беза, Теодор 60
 Бейе, Альбер 7
 Бейи, Огюст 21
 Бейль, Пьер 4, 5, 67, 204, 209—
 213, 215, 216, 224, 226,
 239
 Беранже, Гийом 155
 Беранже, Пьер-Жан 239
 Бергсон, Анри 18
 Беренс, Фредерик 12
 Боден, Жан 3, 16, 68—70, 85,
 88, 94, 100, 103, 123, 126,
 130, 134, 135, 139, 141,
 145, 151, 180, 194, 202,
 206, 226
 Боннефон, Поль 18, 94
 Боссюз, Жак Бенинь 17, 200

 Бозтьюо, Пьер 72
 Брейе, Эмиль 15, 172
 Брошар, Виктор 32
 Бруно, Джордано 40, 42, 65,
 103, 115, 157, 173, 178, 193
 Брюнsvик, Леон 19, 21, 94, 166
 Брюэ, Ги де 64
 Буше, Жак 154
 Буэль, Шарль 64
 Бэкон, Френсис 22, 177, 214,
 215, 238
 Бюссон, Анри 14, 16, 20, 21,
 62, 63, 72

 Валле, Жоффруа 57—59, 62,
 71, 78, 85, 124, 144, 145,
 226
 Ван ден Брювен, Леон 196, 197
 Ванини, Лючилио (Чезаре)
 70, 72, 127, 140, 151, 155—
 157, 204, 211, 227
 Вейлер, Морис 20, 125, 126, 215
 Вергилий 125
 Вивес, Хуан Луис 38, 205
 Виллей, Пьер 14, 16, 19, 78,
 91, 94, 145, 153, 166, 171,
 195, 199
 Виндельбанд, Вильгельм 15,
 19
 Вио, Теофиль де 204, 214
 Вире, Пьер 64
 Вольтер, Франсуа-Мари 7, 8,
 22, 58, 70, 123, 209, 219—
 223, 229, 238—239
 Вэр 120

Газье А. 17, 149
 Галилей, Галилео 40, 63
 Гароди, Роже 6
 Гассенди, Пьер 5, 200, 201,
 204—206, 209, 228, 239
 Гегель, Георг Вильгельм Фри-
 дрих 14, 26
 Гельвеций, Клод-Адриан 224,
 225, 227, 228
 Генрих II 48
 Генрих III 53, 83
 Генрих IV Наваррский 53, 83,
 84, 157
 Герцен, Александр Иванович
 24, 25, 32—34, 71, 177,
 215, 237
 Гзель, Поль 239
 Гиз, Генрих де 63, 84
 Гизо, Гийом 120
 Гитон, Жан 12, 13, 145
 Гоббс, Томас 227
 Гогенгейм, Теофраст см. Па-
 рацельс
 Гольбах, Поль-Анри 224—229
 Гораций 125, 205
 Горький, Алексей Максимо-
 вич 239
 Грюн, Альфонс 94, 149
 Гувеа, Андре де 116

Даламбер, Жан-Лерон 144,
 224
 Дано, Ламбер 120
 Деви́ль, Жан-Клод 156
 Декарт, Рене 6, 7, 112, 177,
 199, 204, 206—209, 213,
 216, 224, 235—237
 Демокрит 125, 182, 189, 192,
 206, 235
 Деперье, Бонавентур 55, 56,
 59, 78, 123, 126, 135, 180
 Де Ту 83
 Диагор Милетский 130, 211
 Дидро, Деи́и 3, 22, 54, 85, 168,
 224—229, 237, 239, 240
 Диоген Лаэртский 27, 33
 Диоген Синопский 129, 130
 Доле, Этьен 55, 56, 59, 94,
 103, 120, 123, 126, 134,
 151, 180

Д'Ориа 60
 Дреано, Матюрен 8—11, 77,
 115, 138, 145, 149, 151, 153,
 155, 183
 Думик, Рене 18, 19, 94, 124,
 199
 Дюран, Уил 22
 Дюран, Эрил 22
 Дюркгейм, Эмиль 7
 Дюсолей, Франсуа 156

Евтропий 143

Жанна д'Арк 120
 Жид, Андре 126
 Жильсон, Этьен 10
 Жиро, Виктор 17

Зенон из Китиона 184, 189
 Зитлайн, Джекоб 124

Ириней 131

Кайа 172
 Кальве, Жан 15, 17
 Кальвин, Жан 59—61, 64
 Камбиз 187
 Камю, Жан-Пьер 154
 Кант, Иммануил 7, 33, 234, 236
 Кардано, Джероламо 39, 72,
 121
 Карл IX 64, 90, 97
 Карлуа, Венсан 63
 Карнеад 27—29, 168
 Каstellион, Себастьян 59 —
 62, 85, 94, 103
 Катон Утический 126
 Кашен, Марсель 5
 Климент III 155
 Коган-Бернштейн Ф. А. 70
 Коклен, Луи 17, 19, 94, 187
 Коменский, Ян Амос 208
 Компере, Габриель 17, 19
 Конт, Огюст 7
 Коньо, Жорж 239

Коперник, Николай 9, 40, 42, 173
Коплстон, Фредерик 9, 10, 12, 19, 94
Коппен, Жозеф 9
Котен, Пьер 154
Крессон, Андре 19, 174
Ксенофан 127
Ксенофонт 117
Курнон, Целно 60

Лаваль, Антуан 154
Ламанде, Андре 17
Ламбен, Денн 72
Ламетри, Жюльен-Офре 88, 215, 224, 225, 227—229
Ламотт-Левайе, Франсуа 213
Ланге, Фридрих Альберт 16, 18
Ланжевен, Поль 7
Лансон, Гюстав 4, 21, 172, 174, 197
Ла Ну 64
Лев (антипапа) 130
Лево, Альфонс 182
Лей, Герман 236
Ле Луае 120

Леннн, Владимир Ильич 26, 176, 232

Ленуар, Полетт 7
Лефран, Абель 79
Ликург 119

Липс, Юст 205

Лойола, Игнатий 36

Локк, Джон 224, 228

Лопиталь, Мишель 89

Лудд, Петер 19

Лукиан 125, 205

Лукреций 72, 125, 127, 130, 135, 149, 181—183, 185, 187, 190, 205, 235

Людовик XII 48

Людовик XIV 200

Ля Боэси, Этьен 81, 98, 99

Ля Примоде 120

Макиавелли, Никколо Бериар-до ди 155

Мальбранш, Никола 200, 219, 220

Мальдона, Жан 115, 117, 120

Маргарита Наваррская 55
Маркс, Карл 26, 51, 111, 123, 136, 206, 210, 213, 235, 236

Марцеллин, Аммиан 143

Массе 120

Мелье, Жан 4, 179, 215—219

Мем, Анри де 116

Менар, Пьер 16

Менодот 31, 32

Мерлан, Иоахим 18, 112, 163, 187

Мольер, Жан-Батист 214, 239

Монтень, Мишель де 3—5, 8—11, 16—22, 54, 78—198, 200—210, 213—219, 221—228, 230, 233—234, 237—240

Монтескье, Шарль-Луи 209

Морен, Жан 54, 55

Мориак, Франсуа 236

Мор, Томас 157

Моро, Клеман 55, 56

Моро, Пьер 17

Мюнцер, Томас 38

Николай Кузанский 38, 41, 42, 44

Николь, Пьер 200, 219, 220

Ноде 120

Нью-Кэстль 207

Оккам, Вильям 7

Паре, Амбруаз 120

Парацельс 39, 121

Паскаль, Блез 17, 219

Пелетье, Ман Жак дю 64, 172

Пико делла Мирандола, Джо-ванни 38, 39, 205

Пико делла Мирандола, Фран-ческо 43

Пиррон 8, 12, 19, 29

Платон 38, 115, 125, 138, 163, 164, 185, 186, 189, 195, 203

Платтар, Жан 16, 153, 187

Плетон, Георг Гемист 39

Плиний Старший 72, 135, 136

Плутарх 125, 192

- Политцер, Жорж 3
 Помпонацци, Пьетро 38, 72
 Протагор 163, 164
 Пуанкаре, Анри 7
- Рабле, Франсуа 3, 15, 16, 54—
 56, 66, 71, 72, 115, 134,
 179, 202, 238—240
 Раймунд Себундский 158—161,
 163, 166
 Рамус (Раме Пьер) 68, 205
 Ранс, Дагобер 19
 Рассел, Бертран 32
 Ремон, Флоримон де 68
 Ренан, Эрнест Жозеф 239
 Рихтер, Рауль 14, 19, 27, 94,
 113, 145
 Роллан, Ромен 112, 238, 240
 Ронсар, Пьер 120
 Руссо, Жан-Жак 223, 224, 229
- Саль, Франсуа де 17
 Санхец, Франсуа 3, 65, 74—
 78, 85, 93, 94, 103, 115,
 120, 126, 151, 157, 174,
 176, 180, 202, 206, 233, 240
 Сатурнин, Луций Апулей 31
 Секст Эмпирик 26—29, 31, 32,
 43, 129, 162, 170, 192, 205
 Сенека 125, 137, 154, 187—
 190, 205, 215
 Сено, Франсуа де 63
 Сент-Бёв, Шарль-Огюстен 197,
 237
 Сент-Эвремон, Шарль 218, 227
 Сервет, Мигель 60, 61
 Синон, Николя 64
 Сирано, Бержерак Савиньен
 де 214
 Снтоло, Марк 8—10, 93, 145
 Скалггер, Жюль 116
 Складфер 9, 10, 115
 Сократ 126, 181
 Солон 183
 Сосерот 149
 Социн, Леллий 60
 Спинк, Джон Стефенсон 209
 Спинноза, Барух 178, 211, 227,
 237
- Стапфер, Поль 94, 124, 145
 Стратон 128, 129
 Стровский, Фортунат 8, 14,
 16, 187
 Строцци, Пьер 63
 Судэй, Поль 20, 112
 Сципнион Младший 125
 Сципион Старший 125
 Сюран, Теодор 18, 163
- Талон, Омер 73, 85, 123, 174,
 176, 206
 Тацит 143
 Тауро, Жан 65, 66, 85, 103,
 123, 126, 135
 Тертуллиан, Квинт Септимий
 127
 Тиар, Понтюс де 67, 126, 134,
 135, 180
 Тибодэ, Альбер 18, 187
 Торез, Морис 240
 Торричелли, Эванджелиста 63
 Трюк, Гонзаг 15, 17, 236
 Тюрени 83
 Тьерн, Огюст 51
- Фалькенберг Р. Ф. 19
 Февр, Люсьен 13, 14, 16, 63,
 65, 199
 Фейербах, Людвиг 126, 191
 Фенарден 120
 Феод 31
 Фернель, Жан 66, 67, 179, 180
 Феррон, Арно дю 73, 123, 180,
 233
 Фицино, Марсилио 39
 Фишер, Куно 15, 19, 163
 Фишль, Иоганн 9, 10, 186
 Флойд, Грэй 196
 Фокион 125
 Фома Аквинский 7, 8, 11, 36,
 159
 Фонтенель, Бернар 8, 209, 213
 Фор, Эли 18, 112, 163, 187
 Фор де Пибрак, Анри дю 205
 Фор де Пибрак, Ги дю 116
 Форе А. 9
 Франс, Анатолий 231, 238, 239,
 240

Франциск I 48
Фридрих, Гуго 15, 17
Фуа, Поль де 116
Фюме, Антуан 64

Хиршбергер, Иоганнес 18, 186

Цезарь, Гай Юлий 125
Цельс 72
Цицерон, Марк Туллий 57,
89, 125, 135, 168, 189, 205

Чернышев, Борис Степанович
231

Шампаньяк, Жан 154
Шаррон, Пьер 9, 154, 201—
205, 210
Шевалье, Жак, 12, 13, 16, 17,
88, 93, 102, 145

Шекспир, Вильям 79, 215
Шмидт, Генрих 19
Эйкем, Пьер 80
Эйнштейн, Альберт 7
Эмоиье К. 9
Энгельс, Фридрих 34, 67, 84,
236
Эпаминонд 125, 130
Эпиктет 187, 215
Эпикур 20, 105, 125, 129, 135,
136, 164, 182, 187, 189,
190, 206, 211, 215, 234, 236
Эразм Роттердамский 42, 44,
114, 115, 157
Этьеи, Анри 63, 65
Этуаль, Пьер 64

Юлиан Отступник 143, 144,
147

Юм, Давид 33, 79, 235, 236

Янсен, Герман 8—10, 145

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Маркс К.*, Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Из ранних произведений, М., 1956.
2. *Маркс К.*, Запрещение «*Leipziger Allgemeine Zeitung*». *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 1.
3. *Маркс К.*, К еврейскому вопросу. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 1.
4. *Маркс К.*, Святое семейство. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 2.
5. *Энгельс Ф.*, Диалектика природы. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 20.
6. *Энгельс Ф.*, Крестьянская война в Германии. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 7.
7. *Энгельс Ф.*, К истории первоначального христианства. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 22.
8. *Энгельс Ф.*, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 21.
9. *Ленин В. И.*, Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18.
10. *Ленин В. И.*, О значении воинствующего материализма. Соч., т. 33.
11. *Ленин В. И.* Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29.
12. *Бэкон Ф.*, Собр. соч. Часть вторая, Спб., 1874.
13. *Бэкон Ф.*, Новый органон, М., 1938.
14. *Вольтер Ф.*, Бог и люди, М., 1961.
15. *Вольтер Ф.*, Избр. произв., М., 1947.
16. *Вольтер Ф.*, Избранные страницы, Спб., 1914.
17. *Гассенди П.*, Аристотелики напрасно лишили себя свободы философствования, «Вопросы философии» № 4, 1956.
18. *Гегель Г.*, Соч., т. V, М., 1932.
19. *Гегель Г.*, Соч., т. XI, М., 1935.
20. *Гельвеций К.*, Об уме, М., 1938.
21. *Герцен А. И.*, Избр. философ. произв., т. I, М., 1948.
22. *Гольбах П.*, Избр. произв., т. I, М., 1963.

23. Гольбах П., Избранные антирелигиозные произведения, т. I, М., 1934.
24. Гольбах П., Карманное богословие, М., 1937.
25. Декарт Р., Избр. произв., М., 1960.
26. Денерье Б., Кимвал мира. Новые забавы, М.—Л., 1936.
27. Дидро Д., Собр. соч., т. I, М., 1935.
28. Дидро Д., Собр. соч., т. II, М., 1935.
29. Кант И., Критика чистого разума, Пгр., 1915.
30. Ламетри Ж., Избр. соч., М.—Л., 1925.
31. Лярошфуко Ф., Максимумы и моральные размышления, М.—Л., 1953.
32. Мелье Ж., Завещание, т. I, М., 1954.
33. Мелье Ж., Завещание, т. II, М., 1954.
34. Мелье Ж., Завещание, т. III, М., 1954.
35. Монтень М., Опыты, книга первая, М.—Л., 1954.
36. Монтень М., Опыты, книга вторая, М.—Л., 1958.
37. Монтень М., Опыты, книга третья, М.—Л., 1960.
38. Николай Кузанский, Избр. философ. соч., М., 1937.
39. О трех обманщиках (Моисей — Христос — Магомет), Москва — Рязань, 1930.
40. Платон, Творения Платона, т. I, Пгр., 1923.
41. Рабле Ф., Гаргантюа и Пантагрюэль, Л., 1938.
42. Робинз Ж., О природе, М., 1936.
43. Руссо Ж.-Ж., О причинах неравенства, Спб., 1907.
44. Руссо Ж.-Ж., Эмиль, или О воспитании, Спб., 1913.
45. Руссо Ж.-Ж., Избр. соч., т. I, М., 1961.
46. Секст Эмпирик, Три книги Пирроновых основоположений, Спб., 1893.
47. Сенека, Избранные письма к Люцилию, Спб., 1893.
48. Сирано де Бержерак С., Иной свет, или Государства и империи Луны, М.—Л., 1913.
49. Фейербах Л., Избр. философ. произв., т. II, М., 1955.
50. Эразм Роттердамский, Похвальное слово глупости, М.—Л., 1932.
51. Всемирная история, т. IV, М., 1958.
52. История философии, т. I, М., 1940.
53. История философии, т. II, М., 1940.
54. История философии, т. I, М., 1957.
55. Баскин М. П., Монтень как философ. Мишель Монтень, Опыты, книга первая, М.—Л., 1954.
56. Богуславский В. М., «Опыты» Мишеля Монтеня, «Вопросы философии» № 5, 1956.
57. Богуславский В. М., Скептицизм позднего Возрождения и борьба за материалистическое мировоззрение, «Философские науки» № 1, 1961.
58. Бокль Т., История цивилизации в Англии, т. I, Спб., 1896.
59. Виллар, Жермена и Клод, Формирование французской нации, М., 1957.
60. Виндельбанд В., История новой философии, т. I, Спб., 1913.
61. Вопросы истории религии и атеизма, М., 1950.

62. Всеобщая история с IV столетия до нашего времени, составленная под руководством Э. Лависс и А. Рамбо, т. III, М., 1897.
63. Гзель П., Беседы Анатоля Франса, Пгр.—М., 1923.
64. Державин К. Н., Вольтер, М., 1946.
65. Кессель Л. М., Монтень и его «Опыты», «Вестник истории мировой культуры» № I, 1961.
66. Коган-Бернштейн Ф. А., Мишель Монтень и его «Опыты». Мишель Монтень, Опыты, книга первая, М.—Л., 1954.
67. Коган-Бернштейн Ф. А., Философские воззрения Мишеля Монтеня. Мишель Монтень, Опыты, книга третья, М.—Л., 1960.
68. Коган-Бернштейн Ф. А., Жан Боден и его критика христианства, «Французский ежегодник», М., 1961.
69. Крывелев И. А., Материалистическая диалектика и скептицизм, «Под знаменем марксизма» № 3—4, М., 1940.
70. Лансон Г., История французской литературы, т. I, М., 1896.
71. Лафарг П., Соч., т. III, М.—Л., 1931.
72. Лучицкий И. В., Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции, ч. 1, Киев, 1871.
73. Лучицкий И. В., Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII вв., «Знание», т. XIII, 1873.
74. Лучицкий И. В., Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII вв., «Знание», т. XV, 1873.
75. Лучицкий И. В., Проповедник в религиозной терпимости в XVI в., М., 1895.
76. Мережковский Д. С., Вечные спутники, Спб., 1905.
77. Мосина З., Абсолютизм в политике Генриха IV, «Историк-марксист» № 2, 1938.
78. Орсье Ж., Знаменитый авантюрист XVI в. Агриппа Неттесгеймский, М., 1913.
79. Пиков В., Пьер Бейль, М., 1933.
80. Пиков В., У истоков эмпиризма, «Под знаменем марксизма» № 5, 1938.
81. Рассел Б., История западной философии, М., 1959.
82. Рожицын В. С., Джордано Бруно и инквизиция, М., 1955.
83. Рутенбург В. И., Великий итальянский атеист Ванини, М., 1959.
84. Соколов В. В., Вольтер, М., 1956.
85. Соколов В. В., Очерки философии эпохи Возрождения, М., 1962.
86. Соколов В. В., Современная идейная борьба и спинозизм, «Вопросы философии» № 6, 1962.
87. Сперанский В. Н., Общественная роль философии, вып. I, Спб., 1913.
88. Сперанский В. Н., Монтень. Энциклопедия Гранат, т. 29.
89. Стороженко Н. И., Монтень. Энциклопедия Брокгауз и Ефрон, т. 38.
90. Тонди А., Иезуиты, М., 1955.
91. Тьерри О., Избр. соч., М., 1937.
92. Фалькенберг Р. Ф., История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени, Киев — Харьков, 1899.
93. Фишер К., История новой философии, Спб., 1906.

94. Франс А., О скептицизме. Книги и люди, Пгр., 1923.
95. Франс А., Собр. соч., т. VI, М., 1959.
96. Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию, М., 1953.
97. Чернышев Б. С., Софисты, М., 1929.
98. Эмерсон Р. У., Избранники человечества, М., 1912.

99. Bayle P., Dictionnaire historique et critique, t. XII, Paris, 1820.
100. Bayle P., Dictionnaire historique et critique, t. XV, Paris, 1820.
101. Bodin J., Oeuvres philosophiques. Texte établit, traduit et publié par Pierre Mesnard, Paris, 1951.
102. Bodin J., Abrégé de la République de Bodin, t. II, Londres, 1755.
103. Diogène de Laerte, Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité, t. II, Paris, 1847.
104. Montaigne M., Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581, t. I, Paris, 1775.
105. Montaigne M., Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581, t. II, Paris, 1775.
106. Charron P., De la sagesse, livre I, Paris, 1820.
107. Pascal B., Pensées, t. I, Paris, 1887.
108. Vallée G., La béatitude des chrétiens ou la Fleo de la Foy. Publié par Fr. Lechevre. Le libertinage au XVII^e siècle, t. 7, Paris, 1920.
109. Voltaire F., Oeuvres complètes, t. II, Paris, 1827.

110. Alain, Idées, Platon, Descartes, Hegel, Paris, 1932.
111. Albalat A., Comment il faut lire les auteurs classiques français, Paris, 1913.
112. Armaingaud A., Etude sur Montaigne. Oeuvres complètes de Michel de Montaigne. Les Essais, I, Paris, 1924.
113. Aster E., Geschichte der Philosophie, Stuttgart, 1958.
114. Auerbach E., Mimesis, Bern, 1946.
115. Bailly A., Montaigne, Paris, 1942.
116. Barrière P., Montaigne, gentilhomme français, Bordeaux, 1948.
117. Bonnefon P., Montaigne, l'homme et l'oeuvre, Bordeaux — Paris, 1893.
118. Bréhier E., Histoire de la philosophie, t. I, Paris, 1928.
119. Brochard V., Les sceptiques grecs, Paris, 1923.
120. Brun J., L'épicurisme, Paris, 1962.
121. Brunschwiecg L., Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, 1927.
122. Brunschwiecg L., Pascal et Descartes lecteurs de Montaigne, Neuchatel, 1945.
123. Busson H., Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, Paris, 1922.
124. Busson H., La religion des classiques, Paris, 1948.

125. *Busson H.*, Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533—1601), Paris, 1957.
126. *Cachin M.*, Science et religion, Paris, 1946.
127. *Caillat*, Montaigne, ses rapports avec l'antiquité, l'Italie et l'Espagne, Kiev, 1907.
128. *Calvet J.*, La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, Paris, 1956.
129. Centre internationale de synthèse, Pierre Gassendi, sa vie, son oeuvre, Paris, 1955.
130. *Champion E.*, Introduction aux Essais de Montaigne, Paris, 1900.
131. *Chevalier J.*, Histoire de la pensée, t. II, Paris, 1956.
132. *Citoleaux M.*, Le vrai Montaigne, théologien et soldat, Lethiel-leux, 1937.
133. *Cogniot G.*, Actualité d'Anatol France. «La nouvelle critique», février, 1955.
134. *Compayré G.*, Montaigne et l'éducation du gugement, Paris, 1910.
135. *Coquelin L.*, Montaigne, Paris, 1910.
136. *Copleston F.*, A history of philosophy, v. 3, London, 1953.
137. *Cousin V.*, Fragments philosophiques, t. III, Paris, 1866.
138. *Cousin V.*, Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciennes jusqu'aux XIX siècle, Paris, 1872.
139. *Cresson A.*, Les courants de la pensée philosophique française, tome I, Paris, 1927.
140. *Cresson A.*, Michel de Montaigne, Paris, 1952.
141. *Cruchet R.*, Montaigne and Montesquieu at home, Louisiane state university press, 1939.
142. *Dédéyan C.*, Montaigne chez ses amis anglo-saxons, tome I, Paris, 1943.
143. *Doumic R.*, Études sur la littérature française, Paris, 1905.
144. *Dréano M.*, La pensée religieuse de Montaigne, Paris, 1936.
145. *Dréano M.*, La renommée de Montaigne en France au XVIII^e siècle, Angers, 1952.
146. *Droz J.*, Oeuvres, Paris, 1926.
147. *Durant W. and A.*, The age of reason begins, New York, 1961.
148. *Duviard F.*, Etat present des études montaignistes, L'information littéraire, 8 année, N 5, 1956.
149. Encyclopédie Larousse méthodique, tome I, Paris, 1955.
150. *Faure E.*, Montaigne et ses trois premiers-nés, Paris, 1926.
151. *Febvre L.*, Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, Paris, 1947.
152. *Feugère L.*, Caractères et portraits littéraires du XVI^e siècle, Paris, 1859.
153. *Fischl I.*, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Graz — Salzburg — Wien, 1950.
154. *Floyd G.*, Le style de Montaigne, Paris, 1958.
155. *Frankel R.*, Montaignes Stellung zum Staat und zur Kirche, Leipzig, 1907.
156. *Fridrich H.*, Montaigne, Bern, 1949.
157. *Gautier P.*, Études sur le siezième siècle, Paris, 1893.

158. *Gazier A.*, Montaigne, La grande encyclopédie inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, tome 24, 1896.
159. *Gide A.*, Les pages immortelles de Montaigne, choisies et expliquées par André Gide, Paris, 1948.
160. *Gilson E.*, Commentaire, René Descartes, Discours de la méthode, Texte et commentaire par E., Gilson, Paris, 1925.
161. *Gilson E.*, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, 1948.
162. *Giraud V.*, Maîtres d'autrefois et d'aujourd'hui, Paris, 1912.
163. *Gourgues A.*, Reflexions sur la vie et caractère de Montaigne, Bordeaux, 1856.
164. *Groethuysen B.*, Montaignes Weltanschauung. Philologisch-philosophische Studien, Jena und Leipzig, 1929.
165. *Grün A.*, La vie publique de Michel de Montaigne, Paris, 1855.
166. *Grün A.*, Montaigne magistrat, Paris, 1854.
167. *Guitard E.*, Montaigne et l'art de guérir, Paris, 1956.
168. *Guiron J.*, Où en est le débat sur la religion de Montaigne. The romanian review, Columbia university press. Vol. XXXV, April 1944.
169. *Guizot G.*, Montaigne, études et fragments, Paris, 1899.
170. *Hess G.*, Pierre Gassend, Jena und Leipzig, 1939.
171. *Hirschberger I.*, Geschichte der Philosophie, II Teil, Freiburg, 1955.
172. *Janssen H.*, Montaigne-fidéiste, Nimegue-Utrecht, 1930.
173. *Jeanson F.*, Montaigne par lui-même, Paris, 1962.
174. *Junker H.*, Grundrisse der Geschichte der französischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Gegenwart, Münster W., 1912.
175. *Lamandé A.*, La vie gaillarde et sage de Montaigne, Paris, 1927.
176. *Lanson G.*, Les Essais de Montaigne, Paris, 1937.
177. *Lanusse M.*, Montaigne, Paris, 1895.
178. *Lefranc A.*, Rabelais, Lanon sur Marne, 1953.
179. Le livre de raison de Montaigne sur l'Ephemeris historica de Beuther, Paris, 1948.
180. *Lenoire P.*, Quelques aspects de la pensée religieuse de Rabelais, Paris, 1954.
181. *Leveaux A.*, Études sur les Essais de Montaigne, Paris, 1870.
182. *Ley H.*, Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin, 1957.
183. *Maritain J.*, Antimoderne, Paris, 1922.
184. *Merlant I.*, De Montaigne à Vauvenargue, Paris, 1914.
185. *Moreau P.*, Montaigne, l'homme et l'oeuvre, Paris, 1958.
186. *Nancey P.*, Jean Bodin (1530—1596) économiste, Bordeaux, 1942.
187. *Narusé*, Montaigne et la sagesse extrême orientale, Paris, 1935.
188. *Payen J.*, Documents inédits ou peu connus sur Montaigne, recueillis et publiés par le d-r J. F. Payen, 1847.
189. *Plattard J.*, État présent des études rabelaisiennes, Paris, 1927.
190. *Plattard J.*, Montaigne et son temps, Paris, 1935.
191. *Politzer George*, Qu'est-ce que le rationalisme? La pensée, N 2, 1939.
192. *Prevost J.*, La vie de Montaigne, Paris, 1927.
193. *Prevost-Paradol L.*, Études sur les moralistes français, Paris, 1865.

194. *Richter R.*, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung, Zweiter Band, Leipzig, 1908.
195. *Sainte-Beuve Ch.*, Port-Royal, vol. II, Paris, 1878.
196. *Saucerotte C.*, L'esprit de Montaigne, Paris, 1886.
197. *Saulnier V. L.*, Le dessein de Rabelais, Paris, 1957.
198. *Simond Ch.*, Montaigne, Paris, 1897.
199. *Souday P.*, La société des grands esprits, Paris, 1929.
200. *Spink J. S.*, French Free-Thought from Gassendi to Voltaire, London, 1960.
201. *Stapfer P.*, Montaigne, Paris, 1895.
202. *Strowsky F.*, Montaigne, sa vie publique et privée, Paris, 1938.
203. *Suran T.*, Les esprits directeurs de la pensée française du moyen-âge à la révolution, Paris, 1903.
204. *Truc G.*, Montaigne, Paris, 1945.
205. *Ulbach L.*, Ecrivains et hommes de lettres, Paris, 1857.
206. *Ueberweg F.*, Grundrisse der Geschichte der Philosophie, Band 3, Berlin, 1928.
207. *Van den Bruwaen L.*, Les idées philosophiques de Montaigne, Revue néo-scholastique de philosophie, N 39, Louvain, 1933.
208. *Varloot J.*, L'héritage classique, La pensée, N 54, 1954.
209. *Verneaux R.*, Histoire de la philosophie moderne, Paris, 1958.
210. *Villemain A.*, Discours et mélanges, Paris, 1850.
211. *Villey P.*, Compte rendu sur le livre: Herman Janssen. Montaigne-fidéiste, Revue d'histoire littéraire de la France, N 3, 1932.
212. *Villey P.*, Compte rendu sur le livre: Gustaw Lanson. Les Essais de Montaigne, Revue d'histoire littéraire de la France, N 3, 1932.
213. *Villey P.*, La place de Montaigne dans le mouvement philosophique. Revue philosophique de la France et de l'étranger, t. LI, 1926.
214. *Villey P.*, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, tome I, Paris, 1933.
215. *Villey P.*, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, tome II, Paris, 1933.
216. *Villey P.*, Montaigne devant la posterité, Paris, 1935.
217. *Weiler M.*, Pour connaître la pensée de Montaigne, Bordas, 1948.
218. *Wolff M.*, Les maîtres de la pensée éducatrice, Paris, t. I, 1928.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРА	3
<i>Глава первая. КАК РЕАКЦИОНЕРЫ XX ВЕКА ФАЛЬСИФИЦИРУЮТ ИДЕИ ПЕРЕДОВЫХ УМОВ XVI ВЕКА</i>	6
<i>Глава вторая. АНТИЧНЫЙ СКЕПСИС И СКЕПТИЦИЗМ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ</i>	24
1. Философы, которые хоронят античную философию .	—
2. Бурная эпоха	34
<i>Глава третья. АНТИРЕЛИГИОЗНО-СКЕПТИЧЕСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВО ФРАНЦИИ В XVI ВЕКЕ</i>	45
1. Война обнажает корыстные интересы, стоящие за «священными» принципами	—
2. Можно сжигать людей, невозможно сжечь их идеи .	54
3. Скептицизм Возрождения — таран, штурмующий твердыни мракобесия	62
4. Первый француз, который отважился мыслить	79
<i>Глава четвертая. ПРОТИВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ДОГМАТИЗМА И МРАКОБЕСИЯ (Общественно-политические и этические проблемы</i>	85
1. Судить обо всем, опираясь на разум, а не на общее мнение	—
2. Души императоров и сапожников кроены по одному образу	93
3. Этика разума	102
<i>Глава пятая. ПРОТИВ СРЕДНЕВЕКОВОГО ДОГМАТИЗМА И МРАКОБЕСИЯ (Продолжение. Гносеологические вопросы, отношение к науке и религии)</i>	114
1. Не приемы схоластических силлогизмов, а естественный способ здравого человеческого разума	—
2. Вполне простительно не верить в чудо	119
3. Что собой представляет бог	123
4. Религия — измышление людей	134

5. Об искренности и эзоповском языке гуманистов XVI века	144
6. Доступны ли нам достоверные знания	158
<i>Глава шестая. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ; БОРЬБА ПРОТИВ СУБЪЕКТИВИЗМА И ПЛАТОНИЗМА</i>	179
1. О теле человека и его духе	—
2. Наша мать-природа и наши братья-животные	191
<i>Глава седьмая. ОТ СКЕПТИЦИЗМА XVI ВЕКА К МАТЕРИАЛИЗМУ XVIII ВЕКА</i>	199
1. Скептические идеи в век Декарта, Гассенди и Бейля	—
2. Скептицизм Возрождения и материализм эпохи Просвещения	215
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	231
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	241
БИБЛИОГРАФИЯ	246

Богуславский, Вениамин Моисеевич

У ИСТОКОВ ФРАНЦУЗСКОГО АТЕИЗМА И МАТЕРИА-
ЛИЗМА (Скептицизм французского Возрождения и его бур-
жуазные фальсификаторы). М., «Мысль», 1964.

254 с.

1 Ф+2

Редактор *А. Воронин*

Младший редактор *Ю. Митин*

Оформление художника *Л. Ларского*

Художественный редактор *Н. Илларионова*

Технический редактор *Р. Москвина*

Корректоры *С. Игнатова, Г. Замани, В. Матвеева*

Сдано в набор 20 апреля 1964 г. Подписано в печать
10 июля 1964 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂. Бумажных
листов 4. Печатных листов 13,12. Учетно-издательских
листов 12,83. Тираж 4000 экз. А02590. Цена 87 коп.

Темплан Соцэкгиза 1964 г. № 54.

Издательство социально-экономической литературы
«Мысль»

Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 20 Главполиграфпрома
Государственного комитета Совета Министров СССР по
печати. Москва, 1-й Рижский пер., 2.
Зак. 308.

87 коп.