



ДЕШАН
ИСТИНА, ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА



ФИЛОСОФСКОЕ

НАСЛЕДИЕ

ДОМ ЛЕЖЕ-МАРИ ДЕШАН

ИСТИНА,
ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

« МЫСЛЬ »

МОСКВА - 1973

1 Ф
Д 39

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В. М. БОГУСЛАВСКИЙ, *Л. С. ГОРДОН*,

Б. Ф. ПОРШНЕВ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ
В. М. БОГУСЛАВСКОГО

Д $\frac{0151-246}{004(01)-73}$ 20-73

© Издательство «Мысль», 1973

«ИСТИННАЯ СИСТЕМА» ДЕШАНА

Один монах по имени дом Дешан дал мне прочесть одно из самых сильных и оригинальных произведений, какие я когда-либо знал.

Д. Дидро

Жизнь этого философа, назвавшего свое учение «разрешением загадки метафизики и морали», представляет для нас во многих отношениях загадку.

Леже-Мари Дешан родился 10 января 1716 г. в семье мелкого чиновника в городе Ренн (Бретань), где в XVII и XVIII вв. несколько раз вспыхивали народные восстания, вызванные непосильным налоговым обложением. Из первых сорока пяти лет жизни философа известны лишь два факта. Об одном из них он сообщает сам: так как, чтобы убедиться в нелепости веры в бога, достаточно увидеть противоречия, содержащиеся в самом представлении о боге, говорит он, то лучший способ опровергнуть религию — сделать из Библии «легко читаемое извлечение, подобно тому как это сделал один современный автор¹. Противоречия в поведении бога Израиля выступают здесь с такой яркостью, что... способны привести всех к атеизму и превратить бога в посмешище. Именно такое произведение заставило меня в молодости искать истину в той книге, которую мы все носим с собой» (прим. к «Доб.», II)². В другом месте «Истинной

¹ Б. Ф. Поршнев выдвинул предположение, что книга, упоминаемая Дешаном, — «Завещание» Мелье. Это весьма вероятно, так как важнейшие идеи «Истинной системы» весьма близки к взглядам кюре из Этрепиньи.

² Работы Дешана здесь будут обозначаться следующим образом: «Предисловие» — «Пред.», «Предварительные метафизические размышления» — «Предв. мет. разм.», «Цепь развернутых истин» — «Ц. р. и.», «Краткий очерк разрешения загадки... в четырех тези-

системы» разъясняется, что под этой книгой имеется в виду разум. Второй факт известен из сохранившихся документов: в 1733 г., когда Дешану было 17 лет, он вступил в орден бенедиктинцев.

Не поразительно ли, что юноша, впавший в неверие, постригся в монахи?

Быть может, задумавшись над философскими и социально-политическими проблемами, он уже тогда почувствовал непреодолимое влечение к теоретическому творчеству и, исполненный веры в свои силы и дерзких надежд, уже тогда решил посвятить жизнь поискам решения «великих вопросов»? Быть может, именно поэтому он ушел в монастырь — единственное место, где выходец из низов мог получить доступ к соответствующей литературе и свободное время, необходимое для реализации его мечтаний? На этот счет мы пока можем строить только догадки.

Известно лишь, что отныне жизнь философа протекает в очень малочисленной общине монастыря Монтрёй-Белле, где он ищет Истину, о которой впоследствии в письме к Руссо говорит: «...открытие ее мне стоило многих лет размышлений». Отвергнув христианство и всякую религию вообще, убедив некоторых своих товарищей-монахов стать его последователями, этот необычайный бенедиктинец оставался до самой смерти в своем монастыре, безусловно (как свидетельствуют документы) выполняя обязанности, налагаемые на него его саном.

Как удавалось этому монаху и его ученикам сочетать такие убеждения и такой образ жизни? На этот счет нам остается лишь теряться в догадках.

Сохранившиеся документы свидетельствуют о важной роли, которую сыграл для Дешана маркиз Марк-Рене де Вуайе д'Аржансон. Дело в том, что неподалеку от монастыря Монтрёй-Белле находился замок Шато дез Орм, родовое имение д'Аржансонов — одного из самых знатных аристократических родов Франции. Дед и дядя маркиза де Вуайе были министрами; одно время всеиль-

сах» — «Тезис I» или «Тезис II» и т. д., «Добавления к этому очерку» — «Доб.», «Письма о духе века» — «Письма», «Разрешение загадки метафизики и морали в вопросах и ответах» — «Вопр. и отв.» или «Отв. на вопр. 21» и т. п., «Метафизические рассуждения» — «Метаф. расс.», «Моральные рассуждения» — «Мор. расс.».

ным министром Людовика XV был и его отец, покровительствовавший энциклопедистам, но в 1757 г. он попал в немилость и удалился в свое поместье. Сын его, маркиз де Вуайе, после ряда лет, посвященных военной карьере и светской жизни, увлекся литературной деятельностью и философией (хотя сам ничего не публиковал). В течение одиннадцати лет маркиз де Вуайе знал о разработанной необычайным бенедиктинцем системе и, хотя считал ее чудачеством³, по-видимому, все это время покровительствовал философствующему монаху, не позволяя местным блюстителям веры и порядка расправиться с ним. В противном случае такая расправа наступила бы неминуемо, так как искусством скрывать свои атеистические и коммунистические взгляды монах-оригинал вовсе не владел. Около 1763 г. маркиз заинтересовался учением Дешана, проникся его взглядами и, хотя неоднократно проявлял колебания в отношении этой системы, стал чрезвычайно энергично ее пропагандировать, стараясь привлечь на ее сторону людей того круга, к которому он сам принадлежал. Ему удалось создать в своем замке кружок последователей, «учеников» Дешана. Последний, как видно из сохранившихся документов, выступал в роли учителя этой философской «школы». Ее последователь и покровитель де Вуайе прилагал немалые усилия, чтобы сделать сторонниками дешановской доктрины самых известных деятелей Просвещения.

В результате с основными положениями этой доктрины познакомились как наиболее влиятельные французские философы — Руссо, Гельвеций, Даламбер, Дидро, Вольтер, так и мыслители менее известные — Робине и аббат Ивон (сотрудники энциклопедии). Дешан не без оснований полагал, что если он, никому неизвестный автор, предаст гласности те радикальные мысли, которыми изобилует его система, и если последняя не будет решительно и во всеуслышание поддержана кем-нибудь из авторитетных философов, то его ожидает неминуемое фиаско.

³ Аббат Ивон писал маркизу де Вуайе в 1772 г.: «Того, чью мудрость вы сегодня превозносите, вы, по вашему собственному признанию, в течение одиннадцати лет считали сумасшедшим» (см. *E. Beaussire. Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Paris, 1865, p. 211*).

Но надежды, которые (как явствует из сохранившихся документов) Дешан питал, вступая в контакт с этими философами, не оправдались. Поддержать его не согласился никто.

Перед нами вновь загадка: почему самые, казалось бы, решительные противники существующих порядков и освящающей их идеологии отказались сотрудничать с мыслителем, который подвергал и эту идеологию, и эти порядки критике, еще более радикальной, чем энциклопедисты?

В 1769 г. после провала многократных упорных попыток найти общий язык с просветителями и опереться на их имена при опубликовании своей системы, Дешан решает испробовать другой путь. Грозная бдительность властей предержавших — светских и духовных — была обращена против «философов», атеистов. Монах-атеист находит, что его серьезные разногласия с просветителями, если их умело выпятить, могут придать его книге вид благонамеренного сочинения, сокрушающего врагов веры и порядка; а под этой маской можно высказать, хотя бы частично, свои смелые идеи. Стремясь перехитрить цензуру, Дешан решает изложить свои взгляды в завуалированной форме — задача достаточно трудная даже для искусного пера.

Но изданная в 1769 г. анонимно книга «Письма о духе века» была написана человеком, литературные способности которого были весьма ограничены: мысль Дешана с трудом находит выражение в его языке даже тогда, когда он старается ее выразить безо всяких иносказаний. А эзоповским языком, языком тонких намеков, монах владел тем меньше. Он наивно предполагал, что в этой книге «проявил огромное искусство, выдвигая предположения, которые *для тех, кто видит*, содержат сущность моих принципов»⁴, как он писал маркизу де Вуайе. На самом же деле подлинные взгляды философа погребены в этой книге под таким толстым слоем лояльных заявлений, глубоко противоречащих убеждениям автора, что обнаружить следы «Истинной системы» можно, лишь наперед с ней познакомившись. Как справедливо заметил относительно «Писем о духе века» С. Васильев, беглое

⁴ Письмо 13 мая 1769 г. Цит. по: *E. Beaussire. Antécédents...* р. 18.

чтение этой книги создает «впечатление, что она написана каким-то взбесившимся клерикалом, призывающим к погрому всего просветительного движения»⁵.

Намеков автора (в частности, заявления о том, что на смену религии, не являющейся истиной, придет подлинная истина) никто не заметил; книга, воспринятая как еще одна злобная попытка очернить передовую мысль века, внимания на себя не обратила. Сохранился только исполненный негодования и презрения отзыв Дидро о ней⁶.

В следующем 1770 г. Дешан издал (тоже анонимно) свою вторую книгу — «Голос Разума... в вопросах и ответах» («*La voix de la raison contre la raison du temps. Et particulièrement contre celle de l'Auteur du Systême de la Nature. Par Demandes et par Réponses*»), где в отличие от «Писем» изложил ряд положений своего философского учения. В этом сочинении отвергаются самые основы существующих общественных отношений, а любая религия характеризуется как учение ложное и чрезвычайно вредное, поскольку она освещает и поддерживает «противные природе и разуму» социальные порядки. Но вместе с тем в «Вопросах и ответах», как и в «Письмах», в самых сильных выражениях поносится атеизм «наших современных философов»; они обвиняются в том, что, подрывая религию, подрывают нравственность (а религия в этой же книге признается несовместимой с «естественным моральным законом») и угрожают порядку в обществе (который в этой книге объявлен самым худшим, самым губительным из всех возможных порядков). Короче: в «Вопросах и ответах» соединено множество утверждений, по-видимому опровергающих друг друга, вследствие чего усвоить мысли автора книги нелегко. Впоследствии сам Дешан заявил о своих «Вопросах и ответах», что он старался придать им форму «защиты богословия от господствующей ныне философии, но так, будто богословия они не затрагивали, хотя в действительности их задачей было разгромить богословие и через него попутно разгромить и нашу философию,— писал он.— Однако принятый мною иносказательный метод привел лишь к

⁵ Предисловие к книге: *Л. М. Дешан. Истина, или Достоверная система*, т. I. Баку, 1930, стр. 5.

⁶ *D. Diderot. Correspondance, recueillie, établie et annotée par George Roth*, t. IX. Paris, 1963, p. 107—109.

тому, что эти вопросы и ответы стали необедительны и трудно понимаемы» («Предувед.» к «Вопр. и отв.»). А энергичное подчеркивание и в заглавии и в тексте книги, что она есть опровержение «Системы природы» и всей вообще «господствующей ныне философии», привело к тому, что сочинение это (не имевшее, впрочем, никакого успеха) было воспринято как крайне реакционное. Вольтер, получив от де Вуайе «Вопросы и ответы», заявил в письме к Кондорсе: «Один видный придворный прислал мне странное опровержение «Системы природы», в котором он говорит (Вольтер полагал, что автор книги — де Вуайе. — В. Б.), что новая философия, если ей не воспрепятствовать, приведет к ужасной революции. Все эти крики замрут, а философия останется. В конце концов она — единственное утешение в жизни, а ее противоположность — чистейшая отравка. Пусть предоставят нам свободу; мышлению все равно нельзя воспрепятствовать. Чем больше люди будут мыслить, тем меньше будет несчастных людей»⁷. Автор, выше всего ставивший разум (как мы увидим), представился Вольтеру противником разума; таков был эффект «иносказательного метода».

Здесь поражает еще одно парадоксальное обстоятельство. Свои книги с ожесточенными нападками на просветителей Дешан опубликовал в обстановке, когда и «Система природы», и другие произведения философов приговаривались к сожжению, а их авторам грозило тюремное заключение. Из этого, казалось бы, следует, что деятельность просветителей бенедиктинцев расценивал в этот момент по крайней мере так же отрицательно, как и существующий строй вместе с поддерживающей его церковью (а может быть, и еще суровее). Между тем, издавая названные книги, он продолжает повторять свои попытки завербовать на сторону «Истинной системы» тех самых философов, которых так сурово отчитывает в своих книгах. Его встречи с Дидро происходили осенью 1769 г., т. е., безусловно, после написания «Писем о духе века»; попытки привлечь на свою сторону Вольтера и Робине были предприняты после выхода в свет «Вопросов и ответов». Как объяснить такой образ действий?

⁷ *Voltaire. Oeuvres complètes, quatrième partie. Correspondance.* Paris, p. 5418.

Правда, провал его злополучных книжек, по-видимому, заставил Дешана задуматься над тем, что, скрываясь под маской «друга богословия», ему не удастся сообщить читателям суть своего учения. В письме де Вуайе (январь 1771 г.) он называет обе книги костью, которую он бросил, но которой никто не схватил, и прибавляет: «споря с собой, я себе доказал: мне нужно решительно пойти на то, чтобы открыть свое лицо»⁸, т. е., сбросив маску, издать «Истинную систему» в том виде, в каком она изложена в его рукописях. Тут, конечно, было над чем задуматься: опубликованная без иносказаний, эта система вызвала бы еще большую ярость властей, чем «Система природы». Дешан колебался.

Трудно сказать, к какому он пришел бы решению. Но времени в его распоряжении оставалось мало. Весной 1774 г. он заболел. Вскоре болезнь обострилась, и находившийся при больном личный врач маркиза не смог остановить ее течение. 19 апреля Дешан скончался в том же монастыре, где провел более сорока лет, почти всю свою сознательную жизнь.

Со смертью немногих людей, знавших, в чем заключалось его учение, память об этом учении исчезла. Лишь через 90 лет после смерти философа сотрудник библиотеки города Пуатье Сенне-Дежарден обнаружил рукопись «Истинной системы» и сообщил о ней местному профессору истории философии Э. Боссиру. Последний в 1865 г. опубликовал книгу об учении Дешана, обильно цитируя его сочинение, но самой «Истинной системы» не опубликовал.

Первая часть этого сочинения, содержащая важнейшие идеи Дешана, впервые увидела свет лишь в 1930 г. — через 156 лет после смерти бенедиктинца — и не на его родине, а в СССР, в Баку, в русском переводе.

В течение почти 50 лет после обнаружения рукописи «Истинной системы» об опубликовании этого атеистического и коммунистического сочинения никто и не помышлял. Первым исследователем, взявшимся за дело подготовки издания произведения Дешана, была Елена Давыдовна Зайцева.

В 1910 г. она не только изучила рукописи, обнаруженные в 1864 г., но и сумела найти ту часть

⁸ *E. Beaussire. Antécédents... p. 45.*

дешановского сочинения, которую Э. Боссир считал потерянной. Скопировав все эти рукописи, Е. Д. Зайцева привезла этот материал в 1920 г. на родину, где приступила к его переводу, готовя первое издание сочинения Дешана. Между тем «Истинной системой» заинтересовался азербайджанский ученый Дж. Нагиев.

В 1929 г. он отправился во Францию и, изготовив там копии всех работ Дешана, привез их в Баку. Эти рукописи были переведены на русский язык; их предполагалось издать в трех томах, из которых вышел в свет (под редакцией С. Васильева и с его предисловием) лишь первый том («Посвящение», «Предисловие», «Предварительные метафизические размышления», «Цепь развернутых истин», «Краткий очерк... в четырех тезисах» и «Добавления» к этому очерку). Е. Д. Зайцева поместила в 1931 г. в 21-м томе БСЭ статью о Дешане, содержание которой значительно выходит за пределы бакинского издания. Лишь в 1939 г. в Париже вышло первое издание фрагментов «Истинной системы» на языке оригинала (под редакцией Жана Тома и Франко Вентюри и с их предисловием). В это издание вошло менее половины того, что содержалось в бакинском издании (в нем нет «Предисловия», «Предварительных метафизических размышлений», «Добавлений к краткому очерку»), но в него включены «Моральные рассуждения», не вошедшие в бакинское издание.

Обратимся теперь к содержанию философского учения, разработанного этим замечательным мыслителем.

Известно, какую радикальную интерпретацию дал Кондильяк сенсуализму Локка. Раз прирожденных идей нет, рассуждал он, и все наши идеи приобретенные, значит, все наши знания — ощущения; любая мысль — фрагмент или сочетание фрагментов ощущений. Позиции Гольбаха, Гельвеция, Ламеттри, Дидро в этом вопросе, конечно, отличаются от точки зрения Кондильяка, но все они — сенсуалисты. Мнение о способности разума проникать туда, куда путь для органов чувств закрыт, рассматривается просветителями как анахронизм, как подобающая лишь теологам и спиритуалистам склонность доверяться пустому умозрению. Отвергая такие бесплодные спекуляции, они противопоставляют им достижения эмпирических наук, представляющие в их глазах чувственное знание.

Как относится к этому вопросу Дешан? По его мнению, между различными телами постоянно происходит обмен частями. Человек — такой же физический объект, как и все окружающие его предметы; тело его участвует в этом всеобщем обмене. В силу особенностей устройства наших органов чувств и нашего мозга обмен частями между нами и внешними телами выступает в качестве того известного нам явления, которое называют ощущением. «Ощущение окружающих нас тел... есть лишь присоединение к нам этих тел, с которыми мы непрестанно общаемся либо через рот, либо через глаза, либо через уши, либо через поры, всегда открытые для атомов» («Доб.», VIII). Связь между ощущениями и вызывающими их объектами заключается в том, что объекты как бы наносят удары по нашим органам чувств, удары, отдающиеся в мозгу, где вследствие этого возникают ощущения.

В изображении Дешана чисто физиологическим процессом являются не только ощущения, но и ограниченные чувственным материалом мысли, которые бенедиктинец именуется рассудком (*l'intelligence*) в отличие от разума (*l'entendement*)⁹ или интеллекта (*l'intellecte*). Нелепо думать, что «рассудок, способность чисто физического порядка», «представляет собой нечто большее, чем игру наших мозговых фибр», воздействие которых друг на друга вызывается воздействием тел внешнего мира на нас («Доб.», VII). Мысль как акт, совершающийся внутри головы, увидеть нельзя лишь потому, что она скрывается под черепной коробкой, «но ее можно себе приблизительно представить, как удары клавишей по струнам клавирина» (Тезис II). Совершенно недопустимо рассматривать рассудок и его операции как нечто отличное от механизма нашего тела.

Это напоминает рассуждения Кондильяка о статусе, но здесь нет нематериальной бессмертной души, которой Кондильяк наделяет человека. К тому же изложенное сенсуалистическое начало рассуждений Дешана имеет отнюдь не сенсуалистическое продолжение.

⁹ Необходимо учесть, что эти термины у Дешана употребляются не в том смысле, в каком они обычно понимаются во французском языке.

Физические способности — ощущения и рассудок, говорит Дешан, дают нам физическое знание, то есть знание лишь о различных частях природы (но не о природе в целом), лишь о том, что эти части одну от другой отличает (но не о том, что в них тождественно), лишь об отношениях между частями (но не об их отношении ко всей природе). Специальные науки (все они именуется «физикой») — это не теоретическое, а лишь эмпирическое знание, покоящееся на том, что доступно ощущениям и рассудку. «Физическое знание» неполно, ограничено, относительно, недостоверно, ибо все эти характеристики присущи ощущениям и рассудку. «Поэтому в физике нет ничего вполне доказанного и доказуемого» (примеч. к «Предв. мет. разм.»). Ни одно положение специальной науки не может обладать неопровержимой достоверностью, что обуславливается не только дефектами восприятия, но и тем, что «на основании частного качества одной вещи невозможно заключать относительно того же качества во всех вещах» («Доб.», IV).

Хотя ни один из энциклопедистов не был агностиком, но их враждебность к рационалистической метафизике XVII в., притязавшей на абсолютную истинность своих спекулятивных построений, приводила их к утверждению не только пользы сомнения, но и того, что «лучше искренне признаться: *Я ничего не знаю*, чем бормотать слова и вызывать жалость к себе потугами все объяснить»¹⁰. Из этих высказываний Дешан заключает, будто просветители считают познавательные возможности человека крайне ограниченными, и обвиняет их в агностицизме, поскольку они-де сводят все наши знания к ощущениям, игнорируя роль разума. Между тем, подчеркивается в «Истинной системе», в противоположность органам чувств человека, которые ограничены, «разум его не знает ограничений» («Предв. мет. разм.»). Разуму по силам любая познавательная задача — нет вопроса, на который он не мог бы найти ответа.

В отличие от ощущений и рассудка разум (интеллект) познает не различное в вещах, а общее в них; он познает не столько отношения между вещами, сколько отношения между вещами и природой в целом, не столь-

¹⁰ Д. Дидро. Избранные философские произведения. М., 1941, стр. 96.

ко части природы, сколько саму эту природу. Этого увидеть, услышать так же невозможно, как невозможно рассудку все это представить. Но это может постичь разум. Кроме знания чувственного, эмпирического, неполного, относительного есть знание рациональное, теоретическое, абсолютное, достоверное. Кроме знания физического — «физики» — есть знание метафизическое — «метафизика». «Объект исследования метафизики — рассмотрение вещей в их связи, в их совокупности, рассмотрение того, что является общим им всем, что делает все вещи тождественными и что воспринимается разумом» («Предв. мет. разм.»).

Метафизика («метафизическое знание») — это для Дешана прежде всего философия. Но понятие «метафизического знания» у него обладает большей емкостью: оно включает все теоретическое знание вообще. Смысл, вкладываемый мыслителем в понятие «метафизический», виден из следующего рассуждения, с которым он обращается к Гольбаху и его единомышленникам. Вы, говорит он, признаете истинность наших знаний об универсальных законах природы и в то же время заявляете, что никаких метафизических истин нет. Но знание об универсальных законах природы — это же как раз и есть метафизическое знание, метафизическая истина. «Ньютон, более мудрый, чем вы, философ», не отрицал метафизического характера «открытого им всемирного закона» («Отв. на вопр. 21»). Вы считаете общую систему природы физической, «а что такое общая физическая система, как не система метафизическая? Может ли метафизическое быть чем-либо иным, как обобщением физического?.. Система астронома, естествоиспытателя, врача, всякого физика, ограничивающегося своей наукой, — физическая, так как носит частный характер... Но ваша система — всеобщая, охватывающая все сущее» (там же). Ясно, что ваша система метафизическая, что «вы — метафизики» и уподобляетесь мольеровскому Журдену, который говорит прозой, не зная о ее существовании.

В одном из своих писем Руссо писал Дешану: «Я бы любил... истину метафизическую, если бы полагал, что она нам доступна. Но мне никогда не приходилось встречать ее в книгах; разочаровавшись в возможности отыскать ее в них, я пренебрегаю ее поучениями...» По этому поводу Дешан замечает: «Не найдя истины в книгах, надо

искать ее внутри себя», в своем разуме, способном ответить на любой вопрос.

К тому же автор «Истинной системы» отнюдь не считает, что «в книгах» вовсе отсутствует что-либо верное. Полному постижению метафизической истины, по его словам, предшествует трудный путь создания систем, каждая из которых (в том числе и богословская) содержит наряду с заблуждениями и кое-что верное. Окончательная истина, обнаруженная самим Дешаном, не является от начала до конца его творением. «Некоторую часть моих выводов можно найти повсюду, другую — можно найти лишь у некоторых философов, третью нельзя найти нигде» («Доб.», X.). О своей системе философ говорит, что она не отвергает, а включает в себя в очищенном от ошибок виде все прочие системы, без которых он не сумел бы сделать своего открытия.

Есть в «Истинной системе» и требование, чтобы, пока не найдено доказанное решение какого-либо вопроса, мы воздерживались от суждения, пребывая в состоянии «разумного скептицизма», и утверждение, что «авторитеты — ничто, когда говорит Разум» («Отв. на вопр. 3»), т. е. высказывания, вполне совпадающие с господствовавшей в век Просвещения точкой зрения. Но Дешан устанавливает самодержавие разума в познании. Если просветители призывали внимательно читать «книгу природы», то Дешан делает ударение на другом: каждый из нас, пишет он, носит в себе книгу, в которой (хорошенько поискав) он найдет ответы на все вопросы. По поводу слов Руссо, что для выяснения происхождения человека философам следовало бы объездить страны, где живут народы, находящиеся на более ранней стадии своего развития, Дешан замечает, что, будь Руссо «в большей степени философом, он бы в своем разуме нашел это путешествие уже совершившимся» («Отв. на вопр. 14»).

Но здесь мы сталкиваемся с удивительной особенностью гносеологии этого рационалиста. Всячески подчеркивая в полемике с сенсуализмом глубокие отличия интеллекта (разума) от чувственности и рассудка, он, однако, решительно утверждает, что между ними существует теснейшая, неразрывная связь. Для обозначений разума в «Истинной системе» используются кроме термина *l'entendement* еще два выражения: *l'intellecte* и *les sens de concert et d'accord* (что можно перевести: чувства согла-

сованности и гармонии). Все три выражения употребляются в совершенно тождественном смысле. Поражает, что мыслитель, подчеркивающий противоположность между ощущениями, «чувствами» (*les sens*) и разумом, объявляет: сам разум есть чувства (*les sens*), хотя и гармонизированные

Дело здесь в том, что неоднократно повторяемое Дешаном заявление о недопустимости общих заключений, выводимых из частных посылок, не только и не столько выражает естественное для рационалиста принижение значения индукции по сравнению с дедукцией, сколько подчеркивает излюбленную мысль Дешана о том, что целое, общность обладает такими характеристиками, какими части этого целого не обладают. Примененное к разуму, это положение означает: показания органов чувств порознь — это ощущения и рассудок, способные сообщить лишь об отдельных явлениях, дающие знание поверхностное, недостоверное, «физическое». Но «чувства согласованности и гармонии» — взаимно согласованные показания наших органов чувств, образующие организованную систему, — представляют нечто такое, чего в отдельных ощущениях и в рассудке нет, «чувства согласованности и гармонии» — это разум, дающий достоверное «метафизическое» знание.

«Разум не существует без чувств, но отдельные чувства... отнюдь не образуют разума. Разум есть их единство и гармония. Поэтому заключать из того, что дают чувства, каждое в отдельности, о том, что они дают все вместе, — это значит делать вывод об общем на основании частного. Этот вывод тем более абсурден, что частности, на основании которых делается это заключение, обладают совершенно иной природой, нежели общее, о котором это заключение делается» («Доб.», IV).

Гармонизированные ощущения сообщают о том, о чем эти же ощущения порознь ничего не сообщают. Когда же свидетельство гармонизированных ощущений и ощущения, взятые порознь, касаются одного и того же вопроса, между ними обнаруживаются серьезные разногласия. Сообщения отдельных чувств «постоянно опровергаются чувствами, когда они свидетельствуют все вместе, когда звучит лишь их общий голос» (прим. к «Тезису 1»).

Наиболее известные представители французского Просвещения, будучи на деле наследниками и продолжате-

лями величайших умов предшествующего столетия — Декарта, Спинозы, Лейбница, создававших стройные философские системы, решительно подчеркивали свое отрицательное отношение к умозрительным построениям, дедуцируемым из отвлеченных «первых начал». «Достаточно лишь прочесть метафизические романы Лейбница, Декарта, Мальбранша, Кэдваорта и т. д.», писал Гольбах, чтобы обнаружить там лишь «остроумные химеры, известные под названием систем»¹¹.

Сам «дух систем», как тогда выражались, вызывал презрительные насмешки. А Кондильяк в трактате, специально посвященном этому вопросу, дал уничтожающую критику любых попыток создать рационалистические системы, возводя их на «абстрактных принципах» или «предположениях».

Иную позицию занял наш философ, усматривающий одно из главных преимуществ своей концепции в том, что она представляла собой систему, все положения которой вытекают из немногих абстрактных «принципов».

Но создание системы наложило глубокий отпечаток на все взгляды ее создателя, в том числе и на его трактовку разума. В таком умозрительном построении, каким является система Дешана, занимающее в ней важное место положение о коренном отличии характеристик целого от характеристик его частей вполне достаточно для объяснения различий между разумом и отдельными ощущениями. И вместе с тем этого положения в такой системе было достаточно, чтобы утвердить отличную от ощущений «природу» разума и его способность постигать абсолютную истину.

Но теория познания лишь часть «Истинной системы», а система эта требовала для разума особого статуса. И разум был объявлен врожденной идеей. Это создавало трудно объяснимую ситуацию: ощущения — «приобретенные идеи», по терминологии Дешана, — согласуясь друг с другом и образуя систему, оказывались врожденной идеей. Но признание врожденности разума было необходимо, потому что в «Истинной системе» как различия между физическим и метафизическим *знанием*, так и связь между ними представляют собой гносеологическое выражение различий и связи между физическим и мета-

¹¹ П. Гольбах. Система природы. М., 1940, стр. 62.

физическим бытием. Для выяснения того, как решает эти вопросы мыслитель, необходимо обратиться к той части его учения, которую можно назвать его онтологией.

* * *

Дешан подвергает критике не только сенсуализм просветителей, но и их номинализм. В своем первом письме Дешану Руссо решительно отвергает попытки переносить в действительность общее, содержащееся в наших мыслях, считать, что в реальном мире объединено то, об объединенности чего свидетельствуют дедуктивные заключения разума. Нам, пишет он, известно лишь то, что сообщают органы чувств, а они свидетельствуют лишь о существовании «индивидов». «Но это все. Стремление все объединить выходит за пределы нашего разумения». Сходным образом выражается Даламбер: «Моя философия сводится к мысли, что существуют лишь индивиды: что абстракции, отношения, роды, виды и т. д. и иные общие и абстрактные идеи существуют лишь *per mentem* и что следует весьма остерегаться рассматривать их как существующие реально (*de les réaliser*) вне наших идей (из письма Дешану, приведенного в книге: *E. Beaussire. Antécédents...* р. 173). С этой точки зрения реально существует только единичное, а общее, «отношения, роды, виды и т. п.» — это отвлеченные мысли; вне сознания людей ничего подобного нет. Среди представителей Просвещения взгляд этот был широко распространен¹².

Выступая против номинализма философов, автор «Истинной системы» как бы возрождает старинный спор об универсалиях, хотя дает последним, как мы увидим, свое, «дешановское» истолкование. На утверждение о том, что мир состоит из индивидов, он возражает: отдельные фрагменты материи лишь кажутся обособленными, разобщенными, дискретными. В действительности же в природе все более или менее заполнено материей. То, что представляется множеством абсолютно отделенных друг от друга, разобщенных, самостоятельных и различных сущностей, на самом деле есть одна единая сущность, заполняющая собой все, — материя. Это в равной мере относится к телам на Земле, к планетам солнечной системы и прочим системам небесных тел.

¹² Дидро в этом вопросе держится иной позиции, совпадающей с позицией Дешана.

Пространство, в меньшей мере заполненное материей, где она разрежена, мы называем пустотой, а более или менее плотные скопления материи мы называем телами, «существами» (*les êtres*)¹³ или индивидами. Поскольку каждый из них обладает отличительными чертами, их можно называть отдельными существами, если только не забывать, что их «отдельность» относительна, что, строго говоря, есть лишь одно бытие — материя. Надо также учесть, что это не индивиды: ведь индивид — нечто неделимое, между тем любое тело делимо, оно складывается из множества более мелких тел, промежутки между которыми отнюдь не пустое пространство, а более или менее разреженная материя. Ведь «отрицательное понятие пустоты», то есть понятие об абсолютной пустоте, где вовсе отсутствует материя, — ошибочное понятие. Именно это понятие порождает мнение, будто существуют индивиды, каждый из которых — сплошная материя, а между ними — такая же сплошная пустота.

Отрицание объективности общего опровергается в «системе» в трех аспектах.

Прежде всего в аспекте того общего, тождественного, что имеет в себе какое-нибудь множество объектов (общих признаков, мыслимых в понятии, — того, что в старой логике называлось содержанием понятия или его «значением»). В «Истинной системе» приводится замечание Вольтера: платоновского высшего блага не существует так же, как не существует высшей красноты. Вольтер был бы прав, возражает Дешан, если бы сказал, что благо не существует само по себе, вне предметов, обладающих свойством приносить благо, что красноты нет вне красных предметов. Но он вовсе не прав, утверждая, что общее, общие черты какого-нибудь класса вещей лишь наш вымысел, химера, застрявшая в нашей голове. Он неправ, говоря, что общее не присуще предметам реально, вне нашего сознания. Обращаясь к номиналистам, Дешан пишет: «По-вашему, деревья вообще не существует; это все равно, как если бы вы сказали, что нет общего у деревьев. Ибо что же такое дерево вообще, как не общее всех деревьев?» (прим. к «Тезису 1»). То общее, благодаря которому

¹³ *Les êtres* — во французском языке любые существующие объекты — как предметы живой природы, так и вещи неживой природы. Русское слово «существа», таким образом, передает смысл этого термина весьма неточно.

определенные растения относятся к деревьям, присуще им в действительности, реально, а вовсе не выдуманно нами. Чтобы это стало ясно, надо лишь усвоить, что речь идет не об общем, существующем вне вещей, отдельно и независимо от них, а об общем, пребывающем в вещах, существующем лишь в них и через них.

Но общее, о котором говорят наши понятия, — это не только свойства, принадлежащие каким-то вещам, но и сами эти вещи, класс вещей, обладающих данным свойством, общим всем членам класса (то, что в старой логике называлось объемом понятия или его «означением»), — таков другой смысл «общего». Разве, говорит Дешан, можно поставить под сомнение реальность существования царства минералов, царства растений, царства животных или реальность существования отдельных видов минералов, видов растений, видов животных? А любое из этих царств, любой из этих видов — это общность, общее. Следовательно, и с этой точки зрения общее существует вне нашего ума, реально.

Любое красное тело попадает в класс красных тел, любое шарообразное — в класс шарообразных и т. д., независимо от того, находятся ли эти тела в каких-нибудь отношениях между собой. Каждое из этих множеств — общность лишь в одном смысле: все члены его обладают общей чертой. Но есть множества, члены которых состоят в известных отношениях, как-то связаны («упорядоченные», если пользоваться математическим термином). Такие множества, или общности, в «Истинной системе» именуются «агрегатами». Дешан указывает на то, что каждый предмет — элемент какого-нибудь агрегата, который в свою очередь является элементом более обширного агрегата; тот входит в еще более обширную систему, и так вплоть до всей природы в целом, до Вселенной: она тоже представляет собой общность-агрегат, так как все элементы ее взаимно связаны. Итак, если понимать под общим общность, совокупность как-то связанных объектов, то и в этом, третьем смысле общее существует объективно, реально: из таких систем состоит вся природа, да и сама природа есть такая система. «...Неужели можно отвергать существование Вселенной..? А между тем именно это и отвергается при отрицании универсалий» («Краткий очерк... в четырех тезисах. Предупед.»).

Так философ доказывает, что общность, «универсалия», — и как то *общее, тождественное*, что есть во множестве вещей (1), и как само *множество вещей*, в которых есть нечто общее (2), и как *агрегат* вещей, находящихся в известных отношениях между собой (3), — существует объективно, а не только *per mentem*. Имеется — во всех названных трех смыслах — общность растений, включающая в себя отдельные растительные виды (тоже общности); имеется общность Земля, складывающаяся из общностей: минералов, растений, животных; имеется, следовательно, и общность всего существующего на свете — *Целое (le tout)* ¹⁴. «Я понимаю под *Целым* универсальное целое, Вселенную, материю, мир, природу, единое бытие, состоящее из многих его образующих отдельных существ, существование, рассмотренное во всей совокупности его отношений» («Пред.»).

Целое («универсальное существование») — важнейшая категория «Истинной системы». *Целое* выступает в ней как общность во всех трех указанных выше смыслах. Но мыслитель, пользуясь этим термином, как правило, не оговаривает, какое из трех значений он имеет в виду. Это отнюдь не способствует ясности и однозначности соответствующих формулировок.

Взятые врозь, в своей специфичности, части *Целого* обладают существованием *физическим*; но эти же части, взятые вместе, определенным образом взаимосвязанные, выступают как единство, как система. Это единство — *Целое*, мир, Вселенная, материя — есть существование *метафизическое*.

Данное положение утверждается прежде всего в аспекте соотношения между тем, чем отличаются друг от друга вещи и классы вещей («физическое»), и тем, что в них тождественно, тем всеобщим, что в равной мере

¹⁴ *Le tout* значит буквально *все* или *целое*, а *tout* значит *весь* или *целый*. Дешан вкладывает в эти почти однозначные слова совершенно различный смысл. *Le tout* для него — это весь мир как единство множества образующих этот мир различных частей, все существующее как совокупность, система бесчисленных вещей, из которых состоит природа, материя. В противоположность *le tout tout*, по Дешану, — это тот же мир, то же универсальное, все на свете объемлющее бытие, но рассматриваемое не как единство *множества* определенным образом взаимосвязанных частей, а как *одно*, как бытие, в котором никаких частей нет и которое абсолютно неделимо,

присуще всем фрагментам мира («метафизическое»). Метафизическое, т. е. тождественное во всех физических вещах, заключается в следующем: все они взаимно связанные части *Целого*; все они материальны; все они конечны; все они движутся, изменяются; поскольку же взаимное движение, «игра» материальных частей в составе любого материального целого есть жизнь, то все они живые в большей или меньшей степени.

У людей это означающее жизнь движение частей их организма заключается в том, что действуют специфичные для нашей телесной организации «пружины, движущие механизм нашего тела и особенно нашей головы, в которой объединены пять органов чувств» («Доб.», I). Движение, а стало быть, и жизнь присущи — в различных формах — не только людям и животным, но любому фрагменту материи, и любой ее фрагмент одарен (в специфичной для него форме) и ощущениями, и интеллектом. «...Все в природе обладает ощущениями, жизнью, мыслью, разумом на свой собственный лад; всему в природе присуще движение, а все эти слова (жизнь, мысль, разум. — В. Б.) в конце концов обозначают только движение, только игру частей, из которых мы состоим» («Доб.», I, прим.). Дешан пишет, что «под *разумом, интеллектом, врожденной идеей, чувствами согласованности и гармонии*» он понимает то, что «составляет у людей нечто общее со всеми остальными существами (êtres)» («Пред.»). Таким образом; из того, что ощущения — это движения частей нашего тела, вызванные воздействием других тел, и из того, что разум — это гармонизированные ощущения, следует, что разум — «движение частей, из которых мы состоим». Материалистический характер этого воззрения очевиден.

Наряду с определением физических черт вещи как частных, а метафизических как всеобщих, универсальных в «Истинной системе» встречается и такая формулировка: каждая физическая вещь (часть *Целого*) материальна, конечна, движется, а метафизическое *Целое* «есть сама материя, само движение, сама конечность» («Доб.», I).

Здесь нужно отметить три момента.

Во-первых, так как в число черт, благодаря которым любая вещь есть нечто метафизическое, входят не только материальность, движение и жизнь, но и разум, то Дешан, следуя вышеизложенной логике, должен был бы сказать: всякая часть природы материальна, движется, конечна,

разумна, а вся природа, *Целое*, есть сама материя, само движение, сама конечность, сам разум. Но он в самой категорической форме отвергает приписывание разума миру, природе, *Целому*, расценивая его как перенесение на мир «человеческих черт, которые мы сами абсурдно вложили в него» («Предв. мет. разм.»).

Во-вторых, Дешан придает большое значение положению о том, что *Целое* существует лишь через свои части, а они — через *Целое*: последнее вне своих частей никаким существованием не обладает, так же как части не существуют вне *Целого*. Общее вне отдельного и отдельное вне общего не существуют.

В-третьих, здесь выдвигается взгляд, что природа не только совокупность вещей и движений, но и совокупность отношений, «существование относительное». Любая вещь существует не посредством самой себя, а через посредство других вещей, в силу определенных отношений, в которых она с ними находится, и в силу отношений, в каких она находится со всей природой в целом. Поскольку и существование вещей покоится на их отношениях между собой и с *Целым*, и существование последнего покоится на его отношениях к вещам, *Целое* обладает «атрибутом отношения», и в этом относительность его существования.

Для объяснения, почему вещи, взятые порознь, оказываются физическими, а все вместе — метафизическими, создатель «Истинной системы» прибегает к своей идее о соотношении между целым и его частями. Армия обладает качествами, отсутствующими у любого из входящих в нее солдат и офицеров. Земной шар как целое имеет характеристики, каких нет ни у минералов, ни у растений, ни у животных и людей, из которых складывается Земля. Что же удивительного в том, что Земля и вся солнечная система вместе с другими небесными телами и их вихрями образуют общность (*généralité*), уже не частную или физическую, а универсальную, метафизическую, то есть обладающую такими характеристиками, какими не обладают входящие в ее состав физические элементы?

Мысль здесь ясна: все вещи, из которых складывается мир, не обладают свойством метафизичности, а целое, образуемое этими вещами, обладает этим свойством.

Тут, естественно, возникает вопрос: ведь всякое целое обладает качествами, которых лишены его части, по-

чему же частные «коллективы», например Земля, солнечная система или даже самый крохотный камешек (ведь и он состоит из частей), приобретая качества, каких нет у их частей, не приобретают, однако, «иной природы», как обычно выражается автор «Системы», почему они остаются физическими, а привилегия обладать «иной, метафизической природой» принадлежит только одному «коллективу», универсальному целому?

Потому, отвечает Дешан, что любой фрагмент материи, будучи сам целым, «коллективом», в то же время обязательно является частью более обширного целого, в конечном счете частью всей природы.

В составе последней рядом с данной частью существуют и другие части, с которыми ее можно сравнить. В этом отношении нет различия между как угодно большими и как угодно малыми частями материи. Они, следовательно, все одной природы, физической. А весь мир, Вселенная, универсальное целое — это такой коллектив, который не является частью никакого более широкого целого, коллектив, включающий в себя все сущее.

Вот почему *Целое* обладает особой, метафизической природой.

Но «Истинная система» прибегает и к другому обоснованию коренного отличия природы *Целого* от природы его частей: *Целое* доступно лишь разуму, а все его части доступны ощущению и рассудку. У нас имеются две способности — одна для познания метафизического, другая для познания физического. Любая часть мира обладает какой-то формой и другими характеристиками, которые можно ощутить или по крайней мере представить себе. Иное дело — *Целое*, мир в целом: ни ощутить, ни вообразить его невозможно; поэтому лишь он — бытие метафизическое.

Довод прост: части мира ощутимы или представимы, ибо они частности; а весь мир неощутим, непредставим, а лишь постижим, ибо он общность, «он не может иметь форму, обладать тем или иным цветом или теми или иными измерениями, его нельзя себе представить» («Тезис II»).

Но что такое общность?

«Агрегат», «коллектив»; примеры Дешана: человек (система частей его тела), армия, земной шар, солнечная система. Увидеть солнечную систему или земной шар

нельзя, хотя представить себе можно. Можно с известного расстояния увидеть армию, если она не очень велика. И совсем легко увидеть человека. Здесь довод Дешана, по видимому, «работает» (по крайней мере на уровне знаний его времени).

Но общность (*généralité*) — это не только «коллектив». Это также класс предметов, обладающих общей чертой, например все люди, которые существовали, существуют и будут существовать. Ни увидеть, ни даже вообразить столь гигантское множество разнообразных объектов, разумеется, невозможно.

Еще менее доступна ощущению и представлению общность, понимаемая как те черты, которые тождественны у какого-то множества объектов. Еще в древности было замечено, что ни увидеть, ни наглядно представить «деревянность» (дерево вообще), «человечность» (человека вообще) или «красоту» (красный цвет вообще) — если брать примеры самого Дешана — невозможно.

Таким образом, если рассмотреть все три смысла, в которых используется в «Системе» категория «общность», то окажется, что лишь в одном из трех значений этого термина общность, представляющая собой ту или иную *часть* Вселенной, *иногда* бывает доступна чувственному восприятию и воображению. Но и в этом значении существует достаточно много общностей, хотя и охватывающих лишь какой-то фрагмент мира, но постигаемых отвлеченной мыслью, так как они вовсе не доступны нашим органам чувств и наглядным представлениям. Что касается двух прочих значений термина, то решительно обо всех «частных» общностях (отнюдь не охватывающих всю Вселенную) мы можем себе составлять лишь понятия.

В то время как в действительности неощутимость, невообразимость, постижимость лишь мыслью одинаково присущи и общностям — частям мира, и миру в целом, Дешан лишь последнему приписывает постижимость разумом, а все первые объявляет доступными нашим органам чувств, вводя «различие по природе» туда, где его нет. Он при этом приходит в противоречие со своим собственным учением, гласящим, что любая часть природы есть единство частного и общего, физического и метафизического, содержит в себе обе «природы».

В той же фразе, где говорится: «мы существуем одновременно и физически и метафизически», об ощущении

и разуме сказано: «Что же такое обе эти способности, как не два этих существования, из которых одно — это проявление (nuanse) другого, это мы, но не как люди, а как универсальная масса» (прим. к «Отв. на вопр. 22»). Более того, есть в «Системе» и места, где чувственному как единичному, как физическим частям мира противопоставляется всеобщее, *Целое* как метафизический «интеллектуальный агрегат физических частей» («Отв. на вопр. 31»), где даже утверждается, что невозможно, чтобы материя, чтобы совокупность материальных частей могла иметь иное существование, нежели интеллектуальное (прим. к «Отв. на вопр. 31»).

Здесь не только отождествление интеллектуального с метафизическим, а чувственного с физическим, но и утверждение, что характеристика «интеллектуальный» присуща лишь миру как целому, а его частям присуща лишь характеристика «чувственные», — утверждение, решительно противоречащее пронизывающей всю «Истинную систему» позиции, согласно которой ощущение, рас-судок, интеллект (разум), так же как материальность, конечность и движение, характеризуют любую часть материи, природы, а *Целое* характеризуется как материя, конечность, движение, но не как разум. Отходя от этого, Дешан отступает от материализма к дуалистическим попыткам соединить материалистические положения с идеалистическими.

Мысль о том, что две способности *познания* суть два рода *существования*, дала повод А. Мариетти заключить, что в «Истинной системе» утверждается тождество бытия и мышления¹⁵. В «Предварительных метафизических размышлениях» говорится относительно *Целого* и *Всего*, что «из идеи этих двух существований мы создали бога», приписав ему справедливость, благость, мудрость, милосердие, воздаяние, разумность, всеведение, провидение и мышление. Ни одной из этих чисто человеческих черт ни *Целое*, ни *Все* не обладают. Хотя обычно Дешан термин «бог» не жалуется, но в данном случае (и в некоторых других), оговорив полную несостоятельность общепринятого смысла этого термина («пусть же отныне видят в нем только *Целое* и *Все*»), он пользуется им: «Сказать о боге,

¹⁵ А. Marietti, Pour connaître la pensée de Hegel. Bordas, 1957, p. 197—198.

что он постигается совершенным, — значит сказать, что мы *постигаем* его совершенным, то есть что мы то же, что он, — слово *постигать* в применении к богу означает *быть*... Но, могут мне здесь возразить, мы не то, что мы видим, почему же мы то, что мы постигаем? Отвечаю, что мы видим физический предмет лишь постольку, поскольку этот предмет из своих частей образует нас, и что, следовательно, видеть — значит частично состоять из видимого предмета. Мы не солнце, но мы отчасти являемся тем многим, что мы видим в нем» («Предв. мет. разм.»). Как раз это место цитирует А. Мариетти, хотя оно едва ли означает тождество бытия и мышления.

В самом деле, здесь из констатации наличия чего-то тождественного в ощущаемом объекте и в ощущающем субъекте (что имеется в любом отражательном процессе) делается вывод, что сам ощущающий субъект по крайней мере частично тождествен с ощущаемым объектом. Это положение (игнорирующее специфику ощущения как явления не только физиологического, но и психического) Дешан переносит и на познавательную деятельность разума, своеобразие которой по отношению к чисто физическим процессам он признает. В результате получается схема: поскольку я чувственно воспринимаю физическую вещь, часть всего *Целого*, я сам эта физическая вещь, часть *Целого*; поскольку я интеллектуально, разумно постигаю метафизическое, материю, мир, *Целое*, постольку я сам есть метафизическое, материя, *Целое*. В обоих случаях знать — значит быть тем, что знаешь.

От тезиса: всякая частица мира, обладая разумом, постигает мир — лишь один шаг до тезиса: мир в целом, обладая разумом, постигает себя. Но Дешан этого шага не делает. Согласно «Истинной системе», вовсе не всякая часть мира способна постигать мир. Оказывается, что в этой системе быть чем-то вовсе не обязательно означает знать, чем ты являешься. *Целое*, будучи и универсальным бытием, и причиной, и следствием, и многим другим, ничего об этом не знает. Оказывается, не только нет ничего материального, лишеного жизни и ощущений, но жизнь, ощущение и т. д. не могут существовать без своих единичных материальных носителей. Над теми, кто миру приписывает самосознание и самопознание, Дешан издевается.

Свои замечания об «интеллектуальности» универсального метафизического бытия Дешан обычно сопровождает разъяснениями, что это интеллектуальность универсального бытия, которым обладает каждая единичная частица природы. В первом тезисе есть фраза, начинающаяся заявлением, что разум — это само универсальное бытие; это звучит как отождествление мира с разумом, но заканчивается эта фраза разъяснением: разум — универсальное бытие в том смысле, что «это — метафизическая основа, которая существует одна и та же во всем и повсюду в проявлениях физического». Здесь имеется в виду лишь двойная характеристика вещей, обладающих различными чертами и чертами тождественными (материальность, интеллект и т. д.). Именно это имеют в виду слова: «материя... является разумом, то есть бытием, тождественным во всем и повсюду, в каких бы формах, в какой бы организации оно ни проявлялось» («Доб.», XI). Тут же подчеркивается, что нужно не только «уничтожить» «морального и рассудочного бога», но и признать нелепым мнение тех, которые «утверждают, что природа есть справедливость», видя в ней «моральное существо».

Хотя ощущения и интеллект в какой-то мере присущи всем вещам, говорит Дешан, но даже животные неспособны постичь *Целое*, его отношение к частям и т. д. Это доступно лишь людям, так как они обладают таким языком, какого не имеет ни один вид животных (язык последних гораздо беднее).

Здесь снова обнаруживается, что быть чем-то еще не значит знать, что ты такое.

Возникновение общества, с одной стороны, обусловило возникновение человеческого языка, который впервые сделал возможными рассуждения. С другой стороны, возникновение и развитие общества, приведшее людей к «состоянию законов», превратило возможность рассуждения, возникающую с языком, в действительность. Именно эти рассуждения и размышления привели людей к познанию *Целого*, познанию, которым люди отличаются от прочих частей *Целого*. Хотя способности людей в принципе те же, что и способности других видов, ибо все существующее в *Целом* обладает одной и той же природой и только ее проявления в различной степени разнятся между собой, но различие этих проявлений одной и той же природы имеет, оказывается, решающее значение для

познания *Целого*. Так, рассудок, приобретенные идеи — это то, чего нет ни у кого, кроме людей. Именно это отличие людей от прочих существ, обусловленное тем, что они существа общественные, обладающие языком, умеющие рассуждать в процессе общения друг с другом, привело к тому, что люди приобрели способность постигать истину об универсальном существовании, способность, которой никто, кроме людей, не обладает. Хотя универсальное бытие постигается лишь интеллектом, разумом, оказывается, что одного разума для этого вовсе недостаточно. Для этого необходимы еще идеи, приобретаемые в процессе рассуждений, т. е. та форма рассудка, которая присуща только людям. Если человек, как существо не только физическое, но и метафизическое (что справедливо в отношении всех вещей), постиг *Целое* и себя как его часть (а этого не удалось ни одной другой вещи), «то это явилось результатом приобретенных идей. Последние свойственны исключительно человеку» («Предв. мет. разм.»). Так выясняется, что всеобщее бытие, универсальное существование, «может быть раскрыто при помощи рассудка (*l'intelligence*) — способности чисто физического порядка» (прим. к «Ц. р. и.»).

Что бы ни говорилось в «Системе» о наличии двух «природ» — физической и метафизической, сам Дешан неоднократно разъясняет, что это лишь два способа рассмотрения одной и той же природы, одного и того же материального мира: «Когда каждый из наших органов чувств действует отдельно, когда мы оперируем физическим, чувственным бытием и отдаемся ему, мы совершаем абстракцию от метафизического... Когда же мы заставляем молчать наши отдельные чувства и прислушиваемся к тому, что дают чувства согласованности и гармонии, когда мы оперируем метафизическим, тогда мы совершаем абстракцию от физического» («Доб.», I). Все дело сводится лишь к тому, что в одном случае человек отвлекается от всеобщих характеристик объектов, а в другом — от их индивидуальных характеристик. Но объект остается одним и тем же — реальным, материальным. Даже когда, отвлекаясь от физического, мы оперируем метафизическим, прибавляет тут же бенедиктинец, «нашим конечным объектом все же является физический мир. Ведь мы занимаемся метафизическим бытием лишь для того, чтобы оно

нас просветило, только для того, чтобы уяснить себе чувственное бытие» (там же).

Французские материалисты XVIII в. не восприняли диалектической идеи Спинозы о том, что необходимость и свобода образуют единство, что свобода не исключает необходимости, а предполагает ее. Гольбах был уверен, что, раз в природе царит необходимость, «мы ни на минуту не бываем свободны»¹⁶, все поведение человека (как и его мысли) всецело детерминировано воздействиями окружающих его тел и взаимодействием частей его собственного тела, «в каждое мгновение своей жизни он является пассивным орудием в руках необходимости» (там же, стр. 49). Такова же позиция Вольтера, Гельвеция, Ламеттри.

В «Истинной системе» мысль, что человек свободен, тоже считается глубоким заблуждением. Оно возникло «во-первых, в силу той же нелепости, которая заставляет нас верить в бога, благодаря которому мы имеем душу; во-вторых, из-за того, что мы не видим внутренних пружин механизма нашего тела (буквально: «нашей машины». — В. Б.), которые, воздействуя одна на другую, нас детерминируют и вынуждают делать то или другое» (прим. к «Доб.», I). Свободными человеку кажутся те его действия, подлинных причин которых он не знает. Части тела «понуждают» его поступать определенным образом, а он воображает, будто сам себя «понуждает» к этим действиям. Дело в том, что мы привыкли отличать себя от того, из чего мы состоим, отличать носителя своего сознания, свою личность как «душу», как нечто нематериальное от своего тела со всеми его «пружинами». Выдумав нематериальную душу и видя в ней свою личность, мы «превратили свою личность в загадку». В действительности же наша личность — это совокупность, система, единство частей нашего тела. Система эта и есть наше «Я». Словом «свобода» мы обозначаем то, что нам кажется наименее необходимым в нас, то, что мы считаем наиболее независимым от воздействия, оказываемого на нас внешним миром. Но кроме всегда имеющего место воздействия внешних предметов на нас всегда существует еще воздействие одних частей нашего тела на другие его части. Оно скрыто от нас, но детерминирует наши поступки совершенно так

¹⁶ П. Гольбах. Система природы, стр. 115.

же, как и воздействие, оказываемое на нас извне. Взаимодействие частей нашего тела, особенно мозга, вместе с воздействиями окружающих тел с неотвратимостью определяет наши желания и поступки. Человек лишен свободы и принужден думать, чувствовать, действовать только одним-единственным образом, «точно так же, как какое-нибудь тело, получившее на наших глазах толчок, вынуждено избрать то направление, которое оно принимает» (там же). Это механистический детерминизм, типичный для материализма века Просвещения.

Таким образом, при всей противоречивости «Истинной системы» ее основу образует материализм¹⁷.

* * *

Если трактовка соотношения свободы и необходимости в «Истинной системе» есть шаг назад по сравнению с трактовкой этой проблемы у Спинозы, то дешановское решение проблемы: необходимость — случайность — представляет собой, несомненно, шаг вперед по отношению к концепции голландского мыслителя.

В «Этике», как известно, провозглашается, что «в природе нет ничего случайного», что в ней «все предопределено»¹⁸. Французские материалисты XVIII в. в этом вопросе следовали за Спинозой. «.. Все, что мы наблюдаем, — писал Гольбах, — необходимо или не может быть иначе, чем оно есть... В вихре пыли, поднятом бурным ветром... нет ни одной молекулы пыли, которая расположена случайно»¹⁹. Жизнь человека от его рождения до смерти — «это линия, которую мы должны по повелению

¹⁷ Материалистической признают основу философии Дешана почти все советские авторы, писавшие о нем: С. Васильев (в вышеупомянутом предисловии), Е. Д. Зайцева (БСЭ, изд. 1-е, т. 21), авторы «Истории философии» (т. II. М., 1941, стр. 432—436), В. П. Волгин («Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке». М., 1958, стр. 341—355), М. Х. Рабинович (Философ. энцикл., т. 1; БСЭ, изд. 3-е, т. 8). Лишь Б. Ф. Поршнев видит в «Истинной системе» систему объективного идеализма (Мелье, Морелли, Дешан. «Век просвещения». М., 1970, стр. 213). Вслед за Боссиром Дешана считают идеалистом многие зарубежные ученые, в том числе упомянутая А. Мариетти и Шарль Ри (*Ch. Richs. Les philosophes utopistes. Paris, 1970, p. 213*). Но Жан Валь считает его материалистом (*J. Wahl. Tableau de la philosophie française. Paris, 1946, p. 82*).

¹⁸ Спиноза. Избранные произведения, т. I. М., 1957, стр. 387, 394.

¹⁹ П. Гольбах. Система природы, стр. 35.

природы описать... не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» (там же, стр 111), потому что «нет *случая*, нет ничего случайного в этой природе» (стр. 46).

А Дешан считает, что когда люди верят в предопределение, то это следствие того, что такую веру проповедуют людям для предотвращения их недовольства и отчаяния. Веря в предопределенность всех событий в природе, люди так же заблуждаются, как и тогда, когда «верят в то, что дни наши сочтены... в то, будто ничто не может ни продлить, ни сократить их» (прим. к «Доб.», I). Дешан утверждает, что *Целое* есть «*бытие необходимое*, тогда как они (его части. — В. Б.) в меньшей мере, чем оно, необходимы, они рассматриваются как случайные» («Отв. на вопр. 25»). И тут же философ прибавляет: «Так как в природе ничто не предвидено и ничто не предопределено, то все в ней — пока не произойдет — случайно, а произойдя, становится происшедшим по необходимости» (прим. к «Отв. на вопр. 25»), хотя «ни одному событию, даже если оно наступает, не присуща строго данная форма, в которой это событие совершается» («Мор. расс.», ч. II, XIII).

Отрицая фатальную предопределенность каждого единичного явления, Дешан вместе с тем многократно повторяет, что все эти единичные явления, хотя и случайные, совершаются по объективно действующим законам (прим. к «Отв. на вопр. 26»). Дешан, двигаясь как бы на ощупь в поисках решения этой трудной проблемы, приближается к диалектической мысли о том, что закон, необходимость, реализуется лишь в целом, для множества событий, каждое из которых, более или менее отклоняясь от закона, случайно.

Здесь мы подошли к весьма своеобразной диалектике Дешана.

Нельзя не признать диалектическими изложенные выше мысли: что в объективной действительности общее существует лишь в единичном и через единичное, а единичное — лишь в общем и через общее; что каждая часть природы — результат прочих частей, а они в той или иной степени результат воздействий данной части; что природа — это не только тела, но и отношения — и между частями внутри «коллективов», и между «коллективами», и между *Целью* и его частями; что любое тело — «коллектив», другими словами, что материя бесконечно дели-

ма; что всякое целое обладает характеристиками, каких не имеют его части.

Заслуживают быть отмеченными и другие диалектические идеи мыслителя.

Движение истолковывается в «Истинной системе» как непрерывные изменения, которым подвергается весь мир. «Мир всегда был и всегда будет в различных видах. Он — *Целое*, в котором все более или менее изменяется» (прим. к «Отв. на вопр. 26»). Изменение это никогда не прекращается в мире — «каждая часть в нем в каждое мгновение более или менее отличается от самой себя» («Тезис II»). Только в одном месте в какое-то время изменение совершается в меньшей степени, и мы говорим: этот объект в это время сохранился. В другом же месте, в другое время изменение совершается в большей степени, и мы говорим: этот объект разрушился. Таков смысл формулы — все более или менее изменяется, — имеющей силу и для мельчайшей пылинки, и для гигантских небесных тел.

Исходя из того, что более или менее сложные материальные системы — это результат длинной цепи сменяющих друг друга всевозможных изменений, Дешан характеризует креационистский взгляд, будто в недельный срок в совершенно готовом виде были созданы вся флора Земли, вся ее фауна и человек, как явную бессмыслицу. В природе совершается длительный процесс превращения одних форм существования материи в другие; это верно и в отношении тех объектов, которые принято считать безжизненной, мертвой материей, и в отношении всех видов растений и животных, и в отношении человека. «Все существа выходят одно из другого, возвращаются одно в другое и представляют собой лишь различные виды универсального рода, виды, которые могут быть разрушены (как, например, наш земной шар может быть разрушен кометой или каким-нибудь другим крупным небесным объектом) лишь так, что из их разрушения происходят другие виды, более или менее похожие на разрушенные» (прим. к «Тезису IV»).

В ходе развития одних животных видов из других когда-то возникла порода стадных животных; наличие пальцев и совместная охота привели их к переходу от животного состояния к общественному, человеческому. Так, пройдя через длительный, многоступенчатый процесс все-

возможных изменений, животные превратились в людей. Это был совершенно естественный процесс, не содержащий в себе ничего таинственного или чудесного. Но это процесс необратимый: вновь превратиться в животных люди не могут.

В свете сказанного трудно понять утверждение Ж. Тома и Ф. Вентюри о «статичности» концепции Дешана, о том, что ей «не缺ает важнейшего элемента всякого диалектического рассуждения: развития, становления, истории, опосредствования *бытия и небытия*»²⁰.

При ознакомлении с «Истинной системой» бросается в глаза важное место, занимаемое в ней учением о единстве противоположностей. Это вынуждены признать также Тома и Вентюри. Говоря о тенденциях, состояниях и т. д., которые и противоположны, и неотделимы друг от друга, образуя единство, Дешан называет их противоположностями (*opposés*). Эти «крайности или противоположности составляют одно... и их единство есть середина (milieu)» (прим. к «Доб.», I). Они исключают друг друга не абсолютно, а относительно. По терминологии Дешана, каждая из них — противоположность другой, а не ее отрицание. Отрицанием (*négation*) он называет лишь абсолютное отрицание, всецело исключаящее отрицаемое. Такое отрицание (исключающее единство с отрицаемым) он иногда также называет *contraire*, что противоречит общепринятому смыслу этого слова. Что касается противоположностей (*opposés*), то так как каждая из них содержит в себе другую, говорит Дешан, то любая из них есть «более или менее» другая. Эту мысль он выражает еще так: данная противоположность есть не отрицание другой, а ее «наименьшее утверждение» («Доб.», VI).

Дешан считает большим достижением для науки, если она постигает совпадение противоположностей. Геометрия, отмечает он, возвысилась до Истины, признав, что крайности, доведенные до последнего возможного предела, одно и то же. Но когда в геометрии допускается существование абсолютно одинаковых тел, Дешан заявляет, что это допущение бессмысленно, так как двух тел совершенно одинаковых никогда не существовало, поскольку вообще совершенного равенства в природе не существует.

²⁰ J. Thomas et F. Venturi. Introduction. В кн.: *Dom Deschamps. Le mot de l'énigme métaphysique et morale*. Genève, 1963, p. 39.

В природе нет ни абсолютно повторяющихся друг друга тел, ни абсолютно повторяющихся друг друга состояний того же тела; нет в ней ни в строгости точного равновесия, ни в строгости точного покоя. Поэтому в природе нет абсолютно регулярного течения событий; регулярность событий обязательно имеет место, но осуществляется в каждом из них «более или менее». Отклонения от этой регулярности естественны, как и сама эта регулярность²¹.

Отношение противоположности оказывается основным среди бесчисленных отношений реальной действительности. Существование белого обуславливается существованием черного и прочих цветов, наличие горячего — наличием холодного, центростремительная сила — центробежной, свет — тьмой, день — ночью, жизнь — смертью, мужское — женским и т. д. Всякий покой есть более или менее движение; всякое движение — более или менее покой; всякая пустота — более или менее наполненность; всякая наполненность — более или менее пустота.

В «Истинной системе» есть попытка применить такое понимание противоположностей к своеобразно истолкованным категориям видимости и реальности. «В Целом все обладает большей или меньшей реальностью, то есть существует более или менее реально» (прим. к «Доб.», I). Входя друг в друга, противоположности «реальность» и «видимость» пребывают в любой вещи «более или менее». Эти противоположности, таким образом, совпадают: *«реальность и видимость суть одно и то же, так как видимость есть лишь наименьшая реальность»*²².

Дешан обстоятельно обосновывает положение, что все мертвое есть более или менее живое, а все живое — более или менее мертвое. А по поводу мнения, будто во время смерти человека «происходит отделение души от тела», он заявляет, что он доказал абсурдность этой «системы взглядов, порожденной незнанием сущности вещей и нашими нравами», и прибавляет: «Смерть — лишь крайне чувствительное изменение, происходящее в нас вследствие разъединения наших частей, от которого происходят распад и тление. Это — смерть физической души, каковой является всякий живой человек. Но это вовсе не отделение

²¹ Dom Deschamps. Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale. Genève, 1963, p. 209, 210.

²² Ibid., p. 213.

(души от тела), о котором я только что говорил и которое было измышлено лишь на основе религии...»²³

Весьма важное место в «Истинной системе» занимает обсуждение вопроса о соотношении категорий причины и следствия.

Есть в «Истинной системе» места, говорящие о том, что ее автор догадывался о диалектическом соотношении между причиной и следствием не только в масштабе всей природы в целом, но и в ее отдельных фрагментах. «Причина и следствие, — говорит он, — два коррелята, обладающие существованием только один через другого» («Доб.», I). На вопрос, как может причина сына — отец существовать через свое следствие, через своего сына, бенедиктинец отвечает, что, не будь у него сына, этот человек не был бы отцом, сын лишь потому сын, что имеет отца, а отец лишь потому отец, что имеет сына.

Но как бы ни понималось в «Истинной системе» отношение «причина — следствие» в отдельных частях мира, в применении к миру в целом здесь совершенно однозначно, с непоколебимым постоянством отстаивается Спинозовская идея о том, что мир сам себе причина. Если все, из чего складывается мир, — его следствия, то сам мир — следствие всего, из чего он состоит. Он, следовательно, есть и причина, и следствие. Ни мир не может предшествовать своим частям, ни они не могут ему предшествовать. В силу этого Дешан — решительный противник креационизма. Вера в бога-творца, существовавшего до своего творения, и в предначертания провидения, неоднократно повторяет он, бессмысленна, «предначертания эти — нелепость, как и слова «до сотворения мира»» (прим. к «Отв. на вопр. 26»). Ведь «вполне разумно» спросить: кто создал творца, существовавшего до создания мира? А на этот вопрос нет разумного ответа, ибо «творец и творение — одно и то же. Целое точно так же существует через свои части, как эти части существуют через него» («Доб.», I).

Таким образом, всецело восприняв Спинозовский тезис о природе как причине самой себя, Дешан не характеризует отдельных частей, модификаций материи как лишь ее порождения, творения, а саму материю (*Целое*) как лишь порождающую свои части или модификации. Здесь

²³ Ibid., p. 213.

позиция нашего монаха несколько отличается от позиции Спинозы.

Спиноза различает порождающую, творящую природу (*natura naturans*) — «то, что существует в себе и представляется само через себя»²⁴, то есть материальную основу всех вещей, и сами эти «вещи, которые существуют в боге и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы»²⁵, — порожденную, сотворенную природу (*natura naturata*). У Дешана этого различения нет: порождающая природа и природа порожденная у него одно и то же.

Но недаром деятели Просвещения, познакомившиеся при жизни монаха-философа с его системой, указывали на чрезвычайную близость ее к системе автора «Этики». Современный исследователь Поль Верньер находит, что если в совпадении противоположностей, пронизывающем все рассуждения «Истинной системы» об общностях («коллективах»), слышатся отзвуки средневековой мысли — Дунса Скота и Николая Кузанского, — то никаких следов влияния Декарта или Лейбница на Дешана не заметно: «Единственный властитель его дум — Спиноза, и современники на этот счет не заблуждались»²⁶. Эта в общем справедливая мысль содержит, однако, известное преувеличение. Трудно начисто отрицать влияние Декарта в учении о том, что человеку «присуща врожденная идея истины» («Предв. мет. разм.»), в учении об отсутствии абсолютной пустоты, о «вихрях». Но, как видно из сказанного, глубокая печать спинозизма действительно лежит на рассматриваемом учении.

Первоначально вся дешановская система выглядела так, как она была выше описана: ее венчала одна категория, охватывающая все сущее, — *Целое*. Но затем, по его собственным словам, он обнаружил неполноту своей системы.

Дешан признает, что наряду с бытием, делимым и существующим лишь в своих частях, есть еще бытие неделимое, существующее лишь в себе, что рядом с *Целым* имеется еще *Все* (*tout*).

Что же такое *tout*?

²⁴ Спиноза. Избранные сочинения, т. I, стр. 387—388.

²⁵ Там же, стр. 388.

²⁶ P. Vernière. Spinoza et la pensée française avant la révolution. Deuxième partie. Paris, 1954, p. 657—658.

В противоположность *Целому*, представляющему единство множества частей, каждая из которых бесконечно делима, *Все* не есть делимая масса отдельных сущих, а масса, не имеющая частей, абсолютно однородная, сплошная. *Целое* существует только в своих частях, только через них (а они — через него). *Все* не существует ни в чем ином, а лишь в себе, это «существование в себе (en soi)», оно нечто, «существующее не через что-либо другое, а через самого себя (par soi-même)» («Пред.»). *Целое* — это множество отношений, это «относительное существование». *Все* находится «вне всяких отношений» (там же), это «существование безотносительное». *Целое* — «положительное существование»: о нем утверждается, что оно материя, движение, причина, следствие, полнота, пустота и т. д. *Все* «обладает лишь отрицательным существованием» («Тезис IV»). О нем можно лишь отрицать то, что утверждается о *Целом*. *Все* — не причина, не следствие, не полнота, не пустота, не движение, не реальность, не видимость, не материя (а нечто нематериальное), не конечность (а нечто бесконечное). Являясь отрицанием *Целого*, материи, мира, природы, *Все* есть отрицание всякой реальности, всякого «чувственного существования», то есть *Ничто* (rien).

Но Дешан не абсолютизирует этот дуализм. Прочитав по-своему «Этику», он окольным путем восстанавливает монизм, объявляя, что *Целое* и *Все-Ничто* — неотделимые друг от друга противоположности, две стороны одного и того же, что *Все* не только отрицает *Целое*, но и утверждает, полагает его. Постигая *Все-Ничто*, мы доходим до высшей точки, до какой способен дойти разум. Дальше он ничего больше постигать не может, так как категория *Все-Ничто* «сразу и отрицает, и утверждает чувственное существование и благодаря этому представляет собой само противоречие (la contradiction même)» («Тезис IV»).

Перед нами мысли, напоминающие идеи платоновского «Парменида». Трудно сказать, с влиянием каких источников мы здесь имеем дело. Скорее всего Дешан отправлялся не непосредственно от знаменитого диалога Платона, а от воспринявших идеи этого диалога мыслителей средневековья или Возрождения. Сам Дешан заявляет: «Вероятнее всего, до меня никогда не писали, не говорили, не помышляли о том, что *Все* и *Ничто* суть одно и то же» («Тезис IV»). Но он категорически отрицал какую бы то

ни было связь своей системы также и со спинозовской системой.

Как бы там ни было, но в «Истинной системе» содержится попытка раскрыть взаимопереходы, взаимное проникновение друг в друга противоположных категорий. Правда, свои диалектические соображения относительно категории *Все* Дешану не удалось связать с обстоятельно им разработанной категорией *Целое*. Чувствуя, что внутренняя противоречивость единства противоположностей и их переход друг в друга в материальной действительности и в понятиях как-то связаны между собой, Дешан, однако, прибавив к *Целому Все*, не делает отчетливого различения между диалектикой реального мира и диалектикой понятий. Это придает его рассуждениям обо *Всем* идеалистический характер, хотя представляется, что Курт Шнелле несколько преувеличивает, заявляя, что «здесь обнаруживается диалектика его (Дешана. — В. Б.) идеализма»²⁷.

В переписке с Робине, отвергавшим категорию *Все-Ничто*, Дешан защищает ее так: «Неужели возможно конечное без бесконечного, время без вечности, единое без единственного, положительное без отрицательного?» А на возражение, что у нас нет даже понятия «Ничто», он отвечает, что, если бы мы его не имели, мы бы и словом этим не пользовались; в действительности же слово «ничто» у всех на устах и означает всегда отрицание той или иной чувственной вещи, жидкости в сосуде, денег в кошельке, мебели в комнате.

Соображениям этим нельзя отказать в резонности. Но и *Целое*, и его части (поскольку они неограниченно делимы) в том виде, в каком они описаны самим Дешаном, содержат бесконечность в себе так же, как и конечность. Уже здесь, таким образом, дано единство конечного и бесконечного. Дешан подчеркивает лишь единство *Целого*. Но из всего, что он сообщает о *Целом*, охватывающем весь мир, всю Вселенную, из отрицания им какого бы то ни было иного, потустороннего мира, необходимо следует, что *Целое* единственно. В каждой паре противоположностей (как они трактуются в «Истинной системе») налицо единство положительного и отрицательного. *Целое*, таким об-

²⁷ K. Schnelle. Dom Deschamps' Gedankenaustausch mit Jean-Jasques Rousseau. Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung. Berlin, 1964, B. 21, S. 202.

разом, оказывается самодостаточным, и не видно, откуда возникает необходимость в особом «отрицательном существовании». Что касается повседневно употребляемых выражений «все» и «ничто», то здесь, оставаясь в пределах *Целого*, можно сказать словами Дешана: это всегда более или менее все и более или менее ничто. Разумеется, категория *Все* — не пустая абстракция, но когда бенедиктинец заявляет, что *Все* — отрицание любой реальности, отрицание материи, отрицание любых отношений, любых противоположностей, любого движения — существует само в себе и через себя, то увязать это с материалистической концепцией *Целого* нельзя.

В учении Дешана наряду с диалектикой содержится, разумеется, немало антидиалектических мыслей. Вот пример. В ряде мест «Истинной системы» признается, что во взглядах, являющихся заблуждением, содержится крупная истины; а во 2-й части «Моральных рассуждений» утверждается, что истина не может содержаться в одном взгляде в большей степени, чем в другом. Истина — выигрышный номер: самые близкие к нему номера — такие же проигрышные, как и самые далекие. Еще пример: Дешан категорически утверждает, что найденная им истина столь окончательна, что после того, как люди ее поймут и сделают все вытекающие из нее практические выводы, на протяжении всей последующей истории не понадобятся никакие дальнейшие исследования, даже размышлять, собственно, не понадобится. Просто каждое поколение будет усваивать эту навсегда установленную и не нуждающуюся в совершенствовании Истину. Там, где Дешан интерпретирует *Все* как голое, абсолютное отрицание реальности, материи, движения и т. д. (а такие места в «Истинной системе» есть), он выступает как антидиалектик, метафизик (в общепринятом у нас смысле этого слова).

Сам он пишет: «Долгое время я изучал существование *Целого, конечного*, не замечая при этом существования *Всего, существования бесконечного*» («Доб.», II). Он не «замечал» этого раньше, а когда «заметил», сумел ли он эту категорию вписать в свою систему? В своей идеалистической и антидиалектической интерпретации она оказалась введенной *ad hoc*: в таком смысле она применяется лишь при обсуждении ее отношения к *Целому*. При обсуждении всех прочих вопросов — гносеологических, он-

тологических, социально-политических — понятие «отрицательного существования» не только не применяется в «Истинной системе», но даже не упоминается. Это признает и сам мыслитель: «*Все*, будучи познано, не играет никакой роли в доказательстве истины, ибо к последнему применимо только относительное существование, то есть *Целое*» («Доб.», I).

Дело в том, что истолкование *Всего* далеко не всегда носит в «Истинной системе» идеалистический и антидиалектический характер, далеко не всегда в ней эта категория выглядит как чуждая *Целому* пристройка. В «Системе» неоднократно повторяется, что *Все* и *Целое* — два аспекта одного и того же существования. В переписке с Робине Дешан так раскрывает эту формулу: «Имеется два способа рассмотрения существования — в себе и в том, из чего оно состоит. Если рассматривать его в себе, оно — *Все*, не предполагающее частей; если рассматривать его в том, из чего оно состоит, оно — *Целое*, предполагающее части». При этом философ подчеркивает, что *Все* и *Целое* суть одно и то же существование, рассмотренное в его противоположных аспектах. Утверждая, что это аспекты *одного* существования, Дешан прибавляет, что его можно рассматривать, как отвлекаясь от составляющих его частей, так и без такого отвлечения. Перед нами «*Все* или *Целое*, смотря по тому, проводится такое отвлечение или не проводится» (там же). Дешан прямо заявляет, что независимость от частей, характеризующая *Все*, «есть лишь абстракция», что и *Все* и *Целое* — абстракции, выражающие различные стороны действительности. В таком истолковании *Все* и *Целое* сливаются, за обеими категориями обнаруживается один и тот же материальный мир. «Эта совокупность... положительная и отрицательная... составляет ли она одно целое тело? Да... Но, скажут, дайте нам ее ощутить, раз она является телом». Этого, продолжает Дешан, к сожалению, сделать невозможно: ни увидеть, ни осязать эту «массу», это «тело» нельзя. Ее можно только постичь «чувствами согласованности и гармонии», а не тем или иным отдельным органом чувств. «Она — вы, она — я, она — все, что существует, и представление о ней — тоже она. Я, будучи ею, раскрываю ее» (там же).

Итак, человек — та частица материального мира, которая этот мир познает, «раскрывает»; и само челове-

ское познание принадлежит этому миру, есть его часть, ибо посюсторонний, материальный мир — «единственное существование», вне которого ничего нет. Но приписывание миру, двумя сторонами которого являются *Целое* и *Все*, человеческих черт, разумности, всеведения, короче, вера в то, что мир этот — бог, — это «лишь нагромождение бессмыслиц, а следовательно, и всякого рода трудностей: чтобы найти бытие единое и бытие *единственное*, надо выйти из лона материи, но выходить за пределы материи не следует» («Тезис IV»). Здесь Дешан сам решительно опровергает собственные формулировки, в которых *Все* характеризуется как пребывающее вне реальности, вне материи.

Конечно, идеалистические высказывания бенедиктинца (порой производящие впечатление иррациональных, мистических) нельзя рассматривать как прихоть философа или его чудачество. На воззрениях философов XVIII в. печать их светского образования, изучения достижений современных им естествознания и общественных наук, печать атмосферы салонов, где эти воззрения оживленно обсуждались. На взглядах Дешана (хотя его знакомство с учениями крупнейших мыслителей XVII—XVIII вв. едва ли можно ставить под сомнение) печать ортодоксально-католической выучки, печать монастырской атмосферы, которой он дышал всю свою сознательную жизнь, лишь изредка отлучаясь в Шато дез Орм. Тому, что многие места в его книге напоминают читателю, где она писалась и кто ее писал, удивляться не приходится.

Изумляет то, что монах из Монтрёй-Белле сумел, несмотря на условия, в которых формировалась его мысль, создать оригинальное материалистическое учение, изумляет то, что следы богословия и схоластики, очень ощутимые в форме «Истинной системы», гораздо менее глубоки в ее содержании. Бенедиктинец умел мыслить самостоятельно и смело, отменяя любые табу. Это достаточно ярко обнаруживается и в его мыслях относительно религии.

* * *

О Библии в «Истинной системе» говорится, что эту книгу написал человек, понятия не имевший о важнейших философских истинах; а о том, что для утверждения

христианства разума недостаточно и необходимо прибегнуть к откровению, Дешан говорит, что эта точка зрения нелепа. Над верой в сотворение мира, в бестелесность и бессмертие души, в загробный мир и воздаяние автор «Истинной системы» открыто насмехается. По его словам, здравомыслящего человека нельзя убедить во всем этом так же, как и в том, что существует бог христианства. То обстоятельство, что множество людей придерживается этой религии, является результатом воспитания и страха. Эта вера никогда не была и не может быть результатом убеждения.

Людей действительно верующих мало. Атеистов среди нас гораздо больше, чем тех, которые признают себя атеистами. Почти все внешне исповедуют общепринятую религию, внутренне не разделяя ее. «Малое доверие, питаемое людьми к религии, ее обещаниям и угрозам, доказывает, что в глубине души они считаются с ней не более, чем она того заслуживает» («Мор. расс.», XIII).

Говоря о принципах христианства, Дешан заявляет, что принципы эти никогда не удовлетворяли большинство людей; они не только никогда не были доказаны, но являются бессмыслицей; а бессмыслица, какая бы давность за ней ни числилась, никогда не может опровергнуть истину.

Однако в «Истинной системе» всесторонне опровергается не столько (и даже не главным образом) христианство, сколько всякое религиозное мировоззрение вообще, даже когда оно, отбросив мифологию и обрядность, выступает в виде «естественной религии», деизма или теизма. «Под Чистым Теизмом или Естественной Религией, — пишет Дешан, — я разумею веру в бога морального, вознаграждающего по заслугам и карающего» («Предувед.» к «Вопр. и отв.»). Вера в разумного, всезнающего, справедливого и милосердного бога — это «нелепое мнение», ибо оно противоречит разуму. А «вера должна умолкнуть там, где все объясняет разум» («Отв. на вопр. 26»). Разум же разъясняет, что бог — вымысел, пугало, придуманное, чтобы заставить людей покоряться законам под угрозой расправы со стороны бога; единственный мотив, побуждающий верить в бога, — страх. А по смыслу своему «все религии зиждятся на абсурде» («Отв. на вопр. 31»),

Дешан часто говорит о том, что «бог — абстракция всего человеческого», что мы в него вложили эту абстракцию человеческого, создавая его по нашему подобию, что и бог и дьявол скопированы с человеческих добродетелей и человеческих пороков. При этом бенедиктинец отнюдь не становится на позиции деизма. В отличие от философов, отвергающих религию лишь частично, заявляет он, я ее уничтожаю целиком, всю (см. «Доб», XIII). Моя система, так же как и их взгляды, отрицает ад и рай, но она к тому же не оставляет сомнений в том, что никакого потустороннего мира нет, и дает «убеждение в том, что для нас рай может существовать только в одном месте, а именно — в этом мире» («Доб.», X).

В связи с одиозностью имени «атеист» Дешан свою критику просветителей постоянно изображает как критику атеизма, одновременно подчеркивая, что сам он борется со всякой религией, со всякой верой в создавшее и управляющее миром существо последовательнее, чем эти критикуемые им атеисты.

Но в других местах своего сочинения философ открыто заявляет: «Просвещенный атеизм... представляет собой все, что наиболее желательно для людей... он сделал бы их навеки настолько же счастливыми, насколько ранее они были несчастны» («Отв. на вопр. 30»). Что же касается моей критики атеистов, прибавляет Дешан, то «я и не сказал против них ни одного слова, которое не вытекало бы из моего атеизма» (там же). Но он тут же разъясняет, что ему, создавшему учение о *Целом* и *Всем*, вовсе «не подобает ненавистная кличка атеиста» (там же).

В «Истинной системе» часто повторяется, что в религии, как в любом ошибочном воззрении, есть зерна истины. Истиной в богословии является, по Дешану, то, что оно признает объективность общего, что оно, хотя и в извращенном виде, признает *Целое* и *Все*, что «в нем есть прозрение обоих этих существований» (прим. к «Отв. на вопр. 32»). Мнение же, что эти «два существования» суть некое разумное нематериальное существо, сотворившее природу и людей и управляющее ими, — бессмыслица. Будучи разумно истолкован, говорит монах, истинный элемент теизма опровергает содержащуюся в нем бессмыслицу. И в ряде случаев Дешан усматривает зародыш своих философских взглядов или намеков на эти взгляды в тех или иных положениях богословия. Он

даже нередко именуется *Целое* и *Все* богом, разъясняя, что пользуется этим словом, лишь приспособившись к общепринятому языку. Но краткий очерк своего учения в четырех тезисах он заключает требованием изъять слово «бог» из всех языков. Этот термин расценивается Дешаном как «абсурдный» («Доб.», II), и во многих местах своей рукописи Дешан пишет это слово с малой буквы. И как бы ни бранил философов, показывая ложность религий, антропоморфность представлений о боге, он отстаивает атеизм, так же, как они, видя в религии страшное зло.

Но при ответе на вопрос, в чем заключается зло, приносимое религией, каковы его причины и пути его устранения, обнаруживается существенное отличие дешановского атеизма от атеизма просветителей. Они считали, что религиозную веру удастся внедрить в умы в силу темноты и невежества людей и в силу того, что обман этот выгоден деспотическим правителям, чтобы держать в покорности подданных, и духовенству, чтобы обогащаться. Необходимо распространять просвещение, и вместе с невежеством, на котором она покоится, рухнет религия. Надо вызвать в обществе презрение к духовенству, оно потеряет влияние, а вместе с ним потеряет влияние религия. Безнравственное, враждебное просвещению, деспотическое правительство надо заменить добродетельным, разумным. «Справедливое, просвещенное, бдительное правительство, искренне стремящееся к общественному благу, не нуждается в лживых баснях, чтобы управлять разумными подданными»²⁸. Короче, хорошее правительство покончит с религией, которую насадили дурные правительства.

Атеизм Дешана так же отличается от этой концепции, как отличаются его социально-политические взгляды от социально-политических воззрений энциклопедистов.

Три фактора, по Дешану, сыграли решающую роль в возникновении человека: его телосложение, стадный образ жизни и язык.

В телесной организации особое значение имели пальцы, которым принадлежит важная роль в становлении человеческого общества: благодаря пальцам стало возможным использование камней, палок, а позднее — раз-

²⁸ П. Гольбах. Система природы, стр. 170.

витие ремесел и искусств. Как ни важно руководство, осуществляемое головой, но ей нечем было бы руководить, если бы люди не имели пальцев.

Зародыш социальности имеется у всех животных. Он особенно сильно выражен у животных, ведущих стадный образ жизни, обусловленный тем, что они сообща обороняются от врагов и сообща охотятся, что вызывает у них «потребность в единении». У нашего предка зародыш социальности получил большее развитие, чем у других животных, подобно которым и он прошел через состояние, являющееся до возникновения речи состоянием стадности, или зарождающейся общественности.

Не на пустом месте возникла и речь человеческая. Всякое сплочение животных какого-нибудь вида — начало общества; при этом обязательно вырабатывается какой-то язык, первоначально, разумеется, очень бедный, гораздо беднее человеческого. Но образование общества заключалось как раз во все более тесном сплочении, инстинктивном сближении наших животных предков: к этому их вынуждала не только охота, но и совместная защита от врагов. Их инстинктивное объединение для охоты или для защиты оставляло их во всех остальных отношениях разобщенными. Но по мере того, как отношения между дикарями становились теснее и сложнее, усложнялся их язык, в конце концов превратившийся в человеческую речь.

Так начинается первый этап истории человечества — «состояние разобщенности, где нет никакого единения, кроме инстинктивного» («Ц. р. и.»), состояние, именуемое в «Системе» «состоянием дикости» (*état sauvage*).

Люди на этом этапе своего исторического развития занимаются охотой или рыбной ловлей. «Порок собственности» — дикая склонность, одна из особенностей необщественных диких животных — остается у людей на стадии дикости в зачаточном состоянии: частной собственности у них нет. У них отсутствуют не только отношения господства и подчинения, но и какое бы то ни было «моральное неравенство»²⁹ вообще, нет деления общества на

²⁹ Подобно Гельвецию и другим французским просветителям, Дешан употребляет эпитет «моральный» не только в смысле «нравственный», но прежде всего в смысле «социальный»; «моральное неравенство» — это «социальное неравенство». У просветителей это прежде всего неравенство прав, от рождения принадлежащих ко-

сословия, нет никаких законов, никакого государства. Конфликты между людьми в эту эпоху, именуемую в «Истинной системе» состоянием разобщенности без единения (кроме инстинктивного), конечно, имели место, но Дешан подчеркивает, что, пребывая в «состоянии дикости», люди ссорились между собой гораздо меньше даже, чем современные крестьяне, не говоря уже о горожанах, придворных, королях, ненависть и конфликты между которыми так остры, что сельские раздоры не идут с ними ни в какое сравнение.

Происходили в «состоянии дикости» и войны — когда всему обществу приходилось обороняться. Тогда, выступая на защиту всех, каждый становился воином.

Таким образом, человек в эту эпоху не находился ни в какой материальной зависимости от других людей. Такова, так сказать, материальная свобода, которой располагали люди периода дикости. Но они были свободны также и духовно. Правда, их духовный мир был беден: они еще не умели рассуждать, не знали никаких нравственных правил, определяющих, какой поступок хорош, а какой — плох. Но не было у них и нелепого представления о всемогущем духе, управляющем миром и человеческими судьбами, об ожидающих их за гробом муках ада и радостях рая. Духовная свобода людей эпохи дикости заключалась прежде всего в том, что у них не было никаких религий.

Дешан допускает, что и в наши дни сохранились еще народы, пребывающие на стадии дикости, народы, живущие «без законов» и «без религии». «Их общество — это лишь скопление в местах, где охота и рыбная ловля (но не скотоводство и не хлебопашество) обильно удовлетворяют их потребности и где никому из них в отдельности ничего не принадлежит такого, что могло бы представить предмет зависти для соседа» («Отв. на вопр. 16»).

Материальной и духовной свободе людей пришел конец, когда на смену «состоянию дикости», не знавшему «морального зла» (социальной несправедливости), при-
ролям и представителям привилегированных сословий, и бесправие представителей третьего сословия. У Дешана это прежде всего имущественное неравенство между теми, кто богат, живет за счет народного труда и господствует, и теми, кто беден, трудится и должен покоряться. И у просветителей, и у Дешана «моральное зло» — это не только безнравственность, но прежде всего социальная несправедливость.

пло общественное устройство, где «моральное зло» господствует, — «состояние законов» (*état de lois*), состояние неравенства, в котором мы пребываем поныне. Преобразование «состояния дикости» в «состояние законов» произошло при переходе от охоты и рыболовства к скотоводству и земледелию, когда из зародыша порока собственности, унаследованного людьми от их предков — зверей, развилась частная собственность и вследствие этого возникло неравенство между имущими, которыми первоначально оказались физически более сильные люди, и неимущими. Первые поработили вторых, установили законы, требующие покорности от поработенных, и создали государство — силу, заставляющую неимущих подчиняться законам, безропотно сносить гнет имущих.

Таким образом, причиной социальной несправедливости и порочности людей («морального зла») является не природа человека, это причина не естественная, а общественная: «попытаемся вскрыть источник бесчисленных зол и недостатков нашего состояния законов. Не в злобности человеческой найдем мы его, а в самом порочном корне состояния законов — в моральном неравенстве и в собственности... для поддержки которых существуют законы» («Отв. на вопр. 10»).

Из-за возникновения «твоего» и «моего» много людей вовсе не трудится, и именно эти люди — собственники земель, а не те, кто их возделывает. Землепашцы не могут добыть себе пропитание, не могут обрабатывать землю без соизволения этих землевладельцев. В свою очередь и землевладельцы, и все прочие «искусственные сословия» могут жить лишь благодаря труду сословий полезных. Таким образом, в отличие от «состояния дикости» при «состоянии законов» возникает большая зависимость всех членов общества друг от друга, их связывают тесные материальные узы — «единение». А частная собственность, господствующая при «состоянии законов», напротив, разобщает людей. Она их разобщает в трех отношениях.

Во-первых, частная собственность разъединяет, отчуждает друг от друга людей в том отношении, что делает их индивидуалистами, эгоистами. «Господствующий ныне дух», пишет Дешан, располагает людей «к тому, чтобы интересоваться только своей особой и заботиться только о своей собственности» (прим. к «Отв. на вопр.

32»). Поглощенный заботой о своей собственности, человек становится равнодушным к благу общества.

Во-вторых, частная собственность разобщает людей, вызывая раскол общества на две группы сословий (*états*): сословия сами по себе полезные (крестьяне и ремесленники) и искусственно созданные сословия (короли, духовенство, дворянство, судейские, финансисты и т. п.). Первые, составляя подавляющее большинство населения, содержат своим трудом все общество, а сами живут в крайней нищете. Нравственность в среде «полезных сословий» находится на уровне несравненно более высоком, чем в среде «сословий искусственных». Короли, господа и собственники имеют подданных, слуг и бедняков, за счет труда которых они живут и которыми они помыкают; но сами они ничего полезного не делают. А народ поглощен заботами, чтобы добыть себе пропитание, над ним совершается «тиранство», лишаящее его счастья. Вражда сословий — порождение частной собственности.

Наконец, частная собственность имеет своим следствием разделение людей на различные народы, вражду между ними, нападения одних народов на другие, завоевание и порабощение одних народов другими. Людям мало того, что они истребляют друг друга на суше, пишет мыслитель, они построили корабли и ретиво истребляют друг друга и на море, а если им удастся создать такие устройства, которые позволят перенести войну также в воздух, то они не менее старательно станут истреблять друг друга и в воздухе.

В изображении эпохи дикости, в рассмотрении частной собственности как причины морального падения общества и всех социальных несправедливостей Дешан очень близок к Руссо. В дальнейшем между их воззрениями обнаруживается глубокое различие. В трактате «О причинах неравенства» цивилизованное общество — это общество, где правители нарушают законы, ставят на место законов, выражающих «общую волю», свой произвол, где правители смотрят «на самих себя как на собственников государства, которого первоначально были лишь слугами» («О прич. нерав.», стр. 99). Это состояние беззакония Руссо никогда бы не назвал «состоянием законов», как это сделал Дешан. Ведь Руссо считает, «согласно общепринятому мнению, возникновение политиче-

ской корпорации следствием договора народа с избранными им повелителями, договора, которым обе стороны обязуются соблюдать установленные ими законы» (там же, стр. 95—96). «Политическая корпорация», то есть государство, согласно общепринятому среди французских просветителей мнению, — установление разумное, в нем нет ничего порочного, противоестественного. Государство установлено добровольным соглашением, и если оно стало деспотическим, то вовсе не потому, что в его основе и в основе установленных вместе с ним законов лежит насилие, подавление свободы; напротив, люди создали и государство, и законы, «думая упрочить свою свободу», так как «даже мудрые видели, что нужно пожертвовать частью свободы для сохранения остальной» (там же, стр. 87). Без этой жертвы невозможна совместная жизнь людей-эгоистов. Деспотическим государство стало лишь потому, что одна из договорившихся сторон — правители — нарушила установленные договором законы, преследовавшие благо народное.

А Дешан рассматривает возникновение государства и законов как узаконение частной собственности, грозящее карой всякому, на нее посягнувшему. Естественное и разумное стремление людей воспользоваться благами, которые должны быть доступны всем, встречает преграду — законы, запрещающие пользование ими всем, кроме их владельцев. Сердце и ум людей, восклицает бенедиктинец, всегда возмущались нашим строем, постоянно совершающим насилие над разумом и естественными потребностями каждого из нас. Напрасно нас уверяют, будто законы указывают истинный путь умам и сердцам. Подавляя ум и самые естественные склонности людей, законы держат всех нас в рабстве. На насилие, совершаемое законами над людьми, люди, естественно, отвечают насилием. Действием законов, оберегающих неприкосновенность частной собственности, обуславливается безмолвный протест, превращающий большинство людей в воров, так как каждый пытается воспользоваться необходимым ему благом, несмотря на то что оно находится в собственности другого. Никакие обещания райских угодий для тех, кто будет уважать право собственности, никакие угрозы адскими муками тем, кто это право нарушит, не помогают. Частная собственность — единственный источник преступлений, которые необходимо карать, так как, если остав-

лять их безнаказанными, количество преступлений еще больше возрастет. Такое положение дел коренится в общественном строе, с неизбежностью порождающем всевозможные преступления.

Этот строй — «состояние законов» — есть строй насилия, строй рабства, в основе которого с самого начала лежало «право сильнейшего». И своим возникновением, и своим существованием законы обязаны не общественному договору, а насилию: любой закон — это закон, насильно навязанный одними людьми другим людям. Людям, конечно, внушают, что законы преследуют благо всех людей и их объединение. Ведь если бы всем стала известна правда, состоящая в том, что законы разъединяют нас и приносят нам одни лишь бедствия, то люди сразу уничтожили бы все законы.

То, что, критикуя государство, «Истинная система» обычно упоминает о королях, отнюдь не следует понимать в том смысле, что критика эта направлена лишь против абсолютизма или монархической формы правления. Дешан дает ясно понять, что само положение, при котором каждый подданный — ничто перед лицом постоянно совершаемых над ним насилий, а король, правитель — все (ибо он-то и совершает эти насилия), является великим бедствием «и тогда, когда он один, как это имеет место в монархиях, и тогда, когда их много, как это имеет место в республиках» («Мор. расс.», ч. 1, IV).

Механизм, посредством которого осуществляется власть правительства, должен быть скрыт от взоров тех, над кем эта власть осуществляется. Этот механизм прежде всего включает в себя натравливание одних подданных на других, одних сословий на другие, одних народов на другие. Поэтому узы, соединяющие людей, имеют своим результатом лишь то, что они друг друга ненавидят, притесняют, уничтожают.

Единение людей при «состоянии законов» изображается в «Истинной системе» в виде мрачной картины: люди — это совершающие скорбный путь каторжники, которые скованы между собой цепями, и поэтому любое движение одних вынуждает двигаться других; а над их головами занесена постоянно грозящая им ударами палка.

«Палка» — армия, которую держат под предлогом необходимости защиты от соседних государств, но этот предлог — ложь. Мир между государями давно бы насту-

пил, если бы каждому государю не приходилось никого опасаться, кроме соседей. Но его страшат его собственные подданные; их свободу он постоянно подавляет, и их покорности он может добиться только силой. Единственное назначение армии — держать народ в подчинении властям и в повиновении законам.

Но уже давно, еще до возникновения письменности, обнаружилось, что установленные людьми законы, даже поддерживаемые силой оружия, не могут быть достаточно прочными. Ведь испытывающие гнет законов люди легко могут сообразить: то, что людьми установлено, людьми же может быть и отменено. Если бы люди считали, что «состояние законов» есть строй, являющийся делом рук человеческих, то оградить этот строй от уничтожения могло бы только насилие. А покоясь лишь на насилии, «состояние законов» рано или поздно было бы уничтожено людьми, возмущенными совершаемыми над ними несправедливостями и подавлением их свободы: физической силе необходима санкция, чтобы покорить сердце и ум; лишь порабощение сознания людей может сделать прочным «состояние законов». Вот почему на определенной ступени развития общества, говорит Дешан, возникла настоятельная необходимость приписать созданным людьми законам и государству божественное происхождение, внедрить в сознание общества веру в бога, требующего от людей, чтобы они соблюдали законы и подчинялись властям. Частная собственность, социальное неравенство и охраняющее их насилие — законы и государство — вот подлинный источник религии.

Эта концепция коренным образом отличается от взглядов просветителей, занимавших самую радикальную позицию в отношении религии. Гольбах считал, что религия подрывает государство, попирает законы: согласно же «Истинной системе», религия не только полезна государству и законам, но последние существовать без религии не могут. Ведь духовенство, говорит Дешан, во все времена учило, что всякая власть от бога: «все религии, все без исключения... существуют только в силу состояния законов», частной собственности и неравенства («Отв. на вопр. 9»).

Словесное осуждение частной собственности и неравенства со стороны религии лицемерно. И богачи, и государи знают: как бы ни нападали священнослужители

на социальное зло, на деле религия это зло поддерживает и освящает. Отдельные высказывания известных церковных авторитетов (Иоанна Златоуста и др.) против «моего» и «твоего» вовсе не имеют своей целью уничтожение частной собственности: ее уничтожение означало бы уничтожение религии. Дешан приводит выдержку из проповеди епископа, где сначала превозносится общность имуществ и осуждается неравенство, а затем говорится, что восстановить полностью социальное равенство значило бы предпринять чрезмерное и проповедовать мораль, ненавистную богачам. Поэтому епископ рекомендует ограничиться милостыней. Своим бережным отношением к богатым и сильным мира сего, говорит по этому поводу бенедиктинец, христианское милосердие недвусмысленно показывает, что на самом деле оно опора их богатства и власти. Когда же религия рекомендует богачам подавать милостыню, она просто советует им спасти свою шкуру, ибо если они милостыни подавать не будут, то им не избежать расправы со стороны бедняков: рекомендовать милостыню вместо того, чтобы требовать мер, ведущих к уничтожению необходимости в милостыни, — значит поддерживать неравенство.

В этой связи любопытна реакция Дешана на сделанное Мантуанской академией объявление, что она наградит премией лучшее «Изыскание причин преступности и указание средств ее искоренения, если такое возможно». Преступность — в свете основных идей «Истинной системы» — неизбежное порождение «состояния законов», в том числе и необходимой принадлежности этого «состояния» — религии. Искоренить преступность можно, лишь ниспровергнув это общественное устройство, а следовательно, и религию. Дешан в связи с этим заявляет, что уничтожение причин преступности, которого добивается эта Академия, повлекло бы за собой гибель христианства.

Чтобы понять отношение Дешана к атеизму просветителей, достаточно вспомнить, что, как бы велики ни были разногласия среди этих мыслителей, в одном они были единодушны — в признании необходимости частной собственности, государства и законов. Как бы ни бранил автор «Истинной системы» Гольбах и его единомышленников при обсуждении вопросов общефилософских, он признает их заслуги «в раскрытии — подчас удачном —

того в точности общего, что есть во всех физических отдельных существах, в раскрытии законов, свойственных всем им в одинаковой мере, и в приложении всех этих метафизических (а не физических, как их называет автор «Системы природы»...) законов к особенностям человека» («Отв. на вопр. 22»), в результате чего эти «атеисты справедливо говорят, что человек той же природы, что и остальные отдельные существа» (там же). Но когда речь заходит о религии, тон бенедиктинца меняется. Вы, говорит он, обращаясь к философам, хотите сохранить основы этого строя: частную собственность, неизбежные ее следствия — социальное неравенство, поддерживающее их насилие государство с его законами, сохранить строй, делающий большинство людей безнравственными и несчастными. И в то же время вы боретесь с религией, разоблачаете ее лживость и несовместимость с подлинной нравственностью и уверяете, что, как только на тронах окажутся порядочные люди и атеисты, религия исчезнет, а люди станут высоконравственными и счастливыми. Но это значит бороться со следствием, вместо того чтобы бороться с причиной. Не только об уничтожении «морального зла», но и об уничтожении религии не может быть и речи, пока существует «состояние законов», которое с неизбежностью рождает веру в бога и без уничтожения которого эта вера исчезнуть не может.

Что же касается заявлений Гольбаха и его единомышленников о том, что избавление от религии и счастье людям принесет просвещенный монарх, то бенедиктинец выражает уверенность, что противник религии, очутившись на троне и «отменив» религию, вскоре вынужден был бы ее восстановить, убедившись на собственном опыте, что власть, не опирающаяся на религию, не может быть прочной.

В своей опубликованной работе «Голос разума» Дешан старается прикрыть смелые утверждения, которых она полна, лояльными заявлениями; они должны, по его представлению, усыпить бдительность католических ортодоксов. Но делает он это крайне неуклюже. В книге, где ложность и вредность всех религий в свете разума доказываются весьма обстоятельно, содержатся заверения в том, что автор любит религию (!) и даже что разум на стороне религии. Наряду с решительными заявлениями о том, что уничтожение религии — необходимое

условие торжества «великих заветов морали», в этой книге можно прочесть, что, борясь против религии при сохранении «состояния законов», философы подрывают мораль, основой которой при этом состоянии является-де религия. В этой книге решительно утверждается не только что религия есть пагубная для людей ложь, но и что все существующие общественные и политические институты порочны и подлежат ликвидации. Тем не менее Дешан здесь сурово отчитывает автора «Системы природы» за то, что свои антирелигиозные мысли он вместо того, чтобы сообщить на ухо сыну или надежному другу, опубликовал в книге, которую наряду с ничтожным числом порядочных людей прочтут люди безнравственные, составляющие подавляющее большинство. Проникнув в их умы, столь смелые идеи могут вызвать революцию. И это заявляется в книге, в которой доказывается необходимость ликвидации частной собственности, сословных привилегий, королевской власти, всякого государства, всякой церкви; в книге, которую смогут читать, конечно, не одни только порядочные люди.

Кричащие противоречия между основными положениями «Истинной системы», с одной стороны, и лояльными заявлениями ее автора, афишируемой им враждебностью по отношению к современным ему философам — с другой, — вот чем на деле оказались наивные и беспомощные попытки Дешана писать «иносказательно».

Но горячность, с которой Дешан нападает на просветителей, нельзя свести лишь к его неумелым попыткам лукавить. Он действительно относился к ним резко критически. Для них частная собственность — краеугольный камень общества, основанного на разуме. Этот взгляд разделял даже Руссо, показавший, что частная собственность — источник неравенства и всех социальных зол. Дешан не только доказывает, что эта собственность управляет материальную жизнь людей и губит их в нравственном отношении, но и опровергает аргументы, выдвигавшиеся в пользу тезиса, что право собственности — «естественное право человека», что оно ему «от природы» принадлежит.

Порок собственности, говорит Дешан, можно назвать естественным, имеющим свой источник в природе, лишь если иметь в виду диких, необщественных животных, которым этот порок свойствен. «Порок собственности со-

держится в звериной природе» (dans la nature brute) («Мор. расс.», ч. 1, VI). Это «порок дикой природы» (там же), и естественно, что на заре человеческой истории, когда люди только что выделились из среды диких животных, в них еще сохранились некоторые черты дикости. На этой стадии имелась у людей в незначительных размерах и звериная склонность к собственности. Но никакой сколько-нибудь существенной роли в их жизни она не играла. Поэтому в отличие от диких животных у людей в «состоянии дикости» частной собственности не было. Когда же, не отдавая себе отчета в том, какие их из-за этого постигнут беды, люди допустили до того, что склонность, унаследованная ими от диких животных, разрослась и превратилась в основное отношение между ними — в частную собственность, — наступило «состояние законов». Господствующая в современном обществе частная собственность — это не человеческая, а звериная особенность этого общества.

Надо различать природу необщественную, или дикую, и природу общественную — человеческую. Первая — источник частной собственности, вторая ей противоречит. Поэтому совершенно лишены оснований попытки оправдать «порок собственности» ссылкой на наличие этого порока у животных: ведь во всем остальном люди отнюдь не желают быть похожими на зверей.

Опровергается в «Истинной системе» и другой довод сторонников этой собственности, гласящий, что, возделав участок земли, человек тем самым приобретает естественное право собственности на этот участок. Это считают естественным, возражает Дешан, лишь при «состоянии законов». А при «состоянии нравов», когда земля — общее достояние всех, когда все сообща ее возделывают и сообща пользуются плодами трудов своих, попытка кого-либо возделывать участок земли лишь для себя, попытка объявить этот участок своей собственностью и оградить его рвами противна природе, противна разуму.

Известен старый взгляд (получивший особое развитие в XVI—XVII вв.), согласно которому в естественном состоянии человек человеку волк. С этой точки зрения только весьма могущественное государство может силой заставить человека сменить безнравственный образ действий, достойный лишь зверей, на образ действий нравственный, разумный, перейти от состояния дикого, где

происходит война всех против всех; в состоянии общественное, где эгоизм и звериные инстинкты индивида обузданы законами. Просвещение своим острием направлено против чрезмерной власти государства, против деспотизма правителей, заменяющих законы произволом. От этого произвола просветители хотят оградить человека, рассматриваемого и ими как эгоиста, хотя и не лишённого альтруистических чувств. Но и просветители полагают, что добродетель внушает людям правительство посредством основанных на разуме законов; их нарушение карается, заслуги перед обществом награждаются; ведь и в противном разуму государстве пороки населения имеют своей причиной порочность правительств. Тезис, согласно которому нравственность внедряется посредством государства (хотя и просвещённого) и неравенства (хотя и по заслугам), остаётся.

Дешан — решительный противник этой концепции. Дикие, необщественные животные, говорит он, существуют метафизически (в том, что в них общего с прочими фрагментами мира) и физически (в том, что их отличает от прочих фрагментов мира). Для них естественно, что из-за физического неравенства сильные обижают слабых, господствуют над ними. Великим несчастьем людей было то, что они перенесли присущие диким животным неравенство и отношения господства и подчинения в своё общество, природе которого они противны, ибо человек существует не только метафизически и физически, но и «морально», то есть социально: он — член общества. А общество с той целью и возникло, чтобы положить конец неравенству и отношениям господства и подчинения. Человеческое общество прежде всего тем отличается от скопления диких животных, что в нём слабый поставлен на одну доску с сильным, в то время как среди животных сильный всегда господствует над слабым. Таким образом, для людей, существ общественных, естественны совсем иные отношения, чем те, какие царят в мире животных. Основу общества образует «моральное равенство», под которым Дешан понимает такое состояние, когда все люди находятся в одинаковом имущественном положении, все занимают одинаковое положение в обществе (все «равно сильны»), ни один не подчиняет себе другого и ни один не делает другому того, чего не хотел бы, чтобы делали ему.

Таков «естественный моральный закон», не придуманный людьми, а объективно лежащий в основе общественной жизни. Он не имеет ничего общего с теми законами, которые люди выдумали, чтобы защищать свою собственность и поработать себе подобных. Но закон этот не является естественным в строгом смысле слова. Закон естественный в строгом смысле — это такой закон, от которого отклониться невозможно. А соблюдение «естественного морального закона» требует осознания его людьми. При возникновении «состояния законов» люди его не осознали и перенесли в свою жизнь господствующие у зверей неравенство и отношения господства и подчинения. При этом в обществе из-за частной собственности и законов физическое неравенство превратилось в неравенство «моральное» (социальное), принесшее во много раз больше зла, чем физическое неравенство в мире диких животных.

Философы это зло поддерживают: они уверяют, будто имущественное неравенство — явление неизбежное, а некоторые из них показывают, что это неравенство — явление полезное. Единственный философ, осудивший имущественное неравенство, — Руссо настаивает на сохранении «моего» и «твоего», а это с неизбежностью порождает имущественное неравенство. Защита имущественного неравенства есть защита угнетения и порабощения одних людей другими: ведь это угнетение и порабощение — неизбежное следствие имущественного неравенства. Философов поэтому следует заклеить как тех, кто оправдывает и поддерживает самое отвратительное, что есть в нашем обществе, — угнетение человека человеком.

«Человек нуждается в законе — без устали повторяют нам наши моралисты — в том смысле, что он нуждается в оковах» («Мор. расс.», ч. 1, X) — именно такова позиция просветителей. Просвещенное правительство должно установить мудрые законы и силой принудить подданных соблюдать их: только силой можно заставить людей-себялюбцев стать добродетельными. Их эгоизм здесь постулируется как явление для общества неизбежное.

Лестер Крокер пишет, что коммунизм и анархизм у Дешана, так же как у Мелье и других утопистов XVIII в., есть «результат их убеждения в том, что человек от природы добр. С другой стороны, Руссо держался иного направления и наметил идеал государства, являющегося

авторитарным, поскольку он подчеркивает присущие ему дисциплину и подавление индивидуальных инстинктов»³⁰. Вполне разделяя эту оценку позиции Руссо, не могу согласиться с данной характеристикой точки зрения Дешана. От природы человек, по Дешану, ни добр ни зол; его моральный облик полностью определяется только общественным строем. Подобно пруту из басни, приобретаемому прочность лишь в связке с другими прутьями, «человек силен обществом». Только общество может обеспечить ему безопасность и дать ему счастье, вне общества ему их не найти. Но реализация этих возможностей, заложенных в обществе, требует, чтобы важнейшие стремления любого его члена совпадали со стремлением всех прочих его членов; а такое сознание возникает у людей лишь при «моральном равенстве», когда общество находится в «состоянии нравов». Когда на смену частной собственности придет собственность общественная, на смену эгоизму противостоящих друг другу стремлений людей придет понимание совпадения их интересов и почти полная тождественность их стремлений, возникнет новое нравственное сознание, которое будет побуждать людей только к таким поступкам, которые полезны обществу или по меньшей мере никому не вредят. При этом каждый следовал бы своим склонностям, и этого было бы достаточно, чтобы обеспечить счастье всем членам общества. В этих условиях отношения между людьми регулировались бы только их нравственным сознанием; они поступали бы так, как велит им совесть, и этого было бы совершенно достаточно для благоденствия общества и каждого его члена. То, что внутренние побуждения людей окажутся направленными к общему благу, будет обусловлено подлинным и полным социальным равенством, которое в свою очередь явится необходимым следствием общности имуществ.

Это — позиция, весьма далекая от точки зрения, господствовавшей в Просвещении. В требовании равенства дальше всех среди просветителей пошел Руссо. Но и он писал, что граждане «должны быть отличаемы и возвышаемы сообразно заслугам». За это Дешан критикует «женевского гражданина», заявляя, что в «состоянии нравов» никому в голову не придет претендовать на то,

³⁰ L. G. Grocker. An age of crisis. Baltimore, 1959, p. 334.

что он принес больше пользы, чем другие. Подлинное «моральное равенство», разъясняет Дешан, означает, что о каких бы то ни было заслугах перед обществом и речи быть не может.

Таким образом, бенедиктинец отвергает не только отношения господства и подчинения, но и любые отношения, содержащие какое-нибудь неравенство. Он уверен в том, что в обществе, где нет «твоего» и «моего», деятельность, направленная на общее благо, будет совершаться не ради наград и почестей и не из страха перед наказанием или позором, а совершенно добровольно и охотно, «по велению ума и сердца».

«Истинная система» провозглашает, что в подлинно разумном обществе поведение людей, необходимое для общего блага, обеспечивается не внешней силой, подавляющей внутренние устремления людей, а их внутренними моральными побуждениями, которые в таком обществе не подавляются, а свободно проявляются. При полном устранении частной собственности и всех связанных с ней общественных порядков «вместо насилия действовало бы очевидное сознание общности интересов» («Отв. на вопр. 18»); не законы управляли бы людьми, а разум. Поведение людей, не знающих «твоего» и «моего», определялось бы только их основанной на разуме нравственностью. А философов, изображающих законы и государство как великое благо, надо заклеить, как тех, кто не только поддерживает насилие, но и внушает людям, тяжело страдающим от насилия, чтобы они безропотно их сносили, чтобы они считали цепи, в которые их заковали, благом.

Критика «состояния законов» — это «второй довод» в пользу «моральной истины» — коммунистического идеала Дешана. Но его рационалистическая система требует, чтобы все выводилось из всеобщих принципов, чтобы «моральная истина» выводилась из «истины метафизической». «Целое есть бытие единое; поэтому всякое общественное животное тем совершеннее, чем больше оно имеет отношений и единения с себе подобными, чем более оно в моральном порядке есть то, чем *Целое* является в порядке метафизическом» («Отв. на вопр. 32»). Поэтому члены человеческого общества должны делать все от них зависящее, чтобы «сделать из этого общества

подобие *Целого*» (там же). А это достигается лишь при «состоянии нравов».

Что же представляет собой это состояние и как оно будет достигнуто?

Причиной перехода от дикости к «состоянию законов» было то, что люди тогда не знали о несчастьях, какие обрушат на их головы «мое» и «твое». Люди поныне терпят «состояние законов», несмотря на причиняемые им бедствия, так как не знают ни того, как устроена Вселенная, ни того, каким должен быть разумный общественный строй, обеспечивающий всем счастье. Обеспечить переход к этому общественному строю может лишь одно средство: просвещение. Побудить людей расстаться с «состоянием законов», заменив его «состоянием нравов», может только сочинение, сообщающее им Истину, то есть книга, написанная Дешаном.

В этой идеалистической социальной теории есть и известный элемент материализма. Истина, по Дешану, достигается лишь длительными рассуждениями и размышлениями. Ни того ни другого образ жизни дикарей не требовал. Поэтому дикари не могли знать истину и неизбежно должны были перейти в «состояние законов». А образ жизни людей при «состоянии законов» вынуждает их рассуждать и размышлять; чем больше они от этого строя страдают, тем больше размышляют. Впадая во всевозможные заблуждения, преодолевая их, они в конце концов открывают истину. Образ жизни при «состоянии законов» таков, что люди обязательно должны узнать истину и покончить с этим строем. Общество же может находиться лишь в одном из трех состояний: «состоянии дикости», «состоянии законов» и «состоянии нравов», и так как вновь стать дикарями люди не могут, то им остается лишь один выход — «состояние нравов». Это состояние неминуемо стало бы состоянием человечества, если бы ему стала известна Истина. В такой интерпретации само обусловливающее социальные изменения знание (или незнание) истины детерминируется образом жизни людей.

Узнать о новом общественном строе, понять его преимущества могут лишь люди, способные прочесть книгу, возвещающую истину; побудить общество перейти к «истинному» порядку могут лишь люди, пользующиеся влиянием в обществе. Стало быть, заставить общество перейти от неразумного, исполненного бедствий строя

к строю разумному, счастливому могут лишь образованные, известные люди. Достаточно их убедить, и новый строй наступит. Дешан ищет доводы, способные их убедить, и ему кажется, что он их нашел. Ведь именно образованные люди — просветители — подвергают критике господствующие порядки и взгляды. Ведь это же они сочиняют все книги, в которых так хорошо изображены бедствия, порождаемые «состоянием законов»; к этому их побуждают страдания, на которые их осуждает этот строй. Бенедиктинец сильно утрирует «страдания» «искусственных сословий», стараясь привлечь их на сторону Истины. Он заявляет, что от «состояния законов» больше всех страдает верхушка общества, «образованные люди, не принадлежащие к народу».

И это пишет автор, в других случаях весьма сурово расценивающий эту часть общества, автор, который говорит, например, что «просвещенные люди» — это «небольшая часть людей, которая, будучи весьма отлична от народа, над которым она господствует и из которого она извлекает средства для своего существования, для того, чтобы обеспечить себе удобства и роскошь, считает, что обладает разумом более возвышенным, чем разум народа» («Мор. расс.», ч. 2, II). Крайне безнравственными оказываются представители господствующей верхушки общества в свете того, что говорится в «Истинной системе» о королях, натравливающих своих подданных друг на друга и на другие народы, о дворянстве и духовенстве, мечом и словом поддерживающих порабощение народа. Эти господа, говорит Дешан, отнюдь не хотели бы оказаться на месте трудящихся бедняков, которыми они помыкают. Здесь «искусственные сословия» отнюдь не выглядят теми, кому хуже всех при «состоянии законов». Но при рассмотрении грядущего перехода к новому строю Дешан об этих сословиях говорит иначе: «Люди, принадлежащие к искусственным сословиям, вообще несчастнее людей, принадлежащих к полезным сословиям» («Мор. расс.», ч. 1, I, прим.). Короли, «если видеть их вблизи», оказываются несчастными людьми, завидуя которым добрый крестьянин допустил бы ошибку, и поэтому ликвидация королевской власти явилась бы счастьем для королей.

Двойственность видна и в высказываниях Дешана о народе. Обычно о крестьянах и ремесленниках он говорит с большим уважением, подчеркивая их обездоленность,

их страдания от «тиранства» «искусственных сословий», их нравственное превосходство над этими сословиями. Когда же речь заходит об истине, ведущей к новому строю, крестьяне и ремесленники — единственные сословия, какие сохранятся при «состоянии равенства», — оказываются стадом овец; они не могут и не должны знать, куда их ведут пастухи — образованные люди. Народ всегда слепо за ними следует и ни на что большее не способен.

Даже в том, как в «Истинной системе» рисуется процесс возникновения нового строя, есть некоторый след этой двойственности. Всюду в «Системе» подчеркивается, что в противоположность государству, рожденному насилием, справедливый общественный строй возникнет мирно, без кровопролития, на основе договора, который будет заключен, когда люди поймут великие преимущества «состояния нравов».

Все дело в огромной власти, какую имеет над умами очевидность. Десятки раз повторяется в «Системе», что очевидность провозглашаемой в ней истины неотразима, что она обязательно покорит всех или почти всех образованных людей. Это — *idée fixe* Дешана, которую несколько не поколебал даже провал всех его попыток привлечь «образованных» на свою сторону. Робине заявил, что для установления «состояния нравов» «требуется согласие лиц, убедить которых — задача далеко не легкая. Кто возьмет ее на себя?» Ответ автора «Истинной системы» знаменателен: «возьмутся за это первая очевидность и величайшая в том заинтересованность людей...» Казалось бы, ясно: бенедиктинец видел лишь один путь возникновения нового строя — завоевание умов образованных представителей господствующих классов. Но вот высказывание, свидетельствующее, что он мог представить себе и иную возможность. Говоря, что интерес самих богачей диктует им подавать милостыню беднякам, монах так это разъясняет: «Если бы она, паче чаяния, не подавалась, бедняки истребили бы богачей и поневоле установилось бы истинное общественное состояние, ибо из состояния общественного возвратиться в дикое состояние невозможно» («Отв. на вопр. 12»).

Таким образом, даже здесь, в вопросе, в дешановском решении которого явно чувствуется влияние буржуазной

теории просвещенного абсолютизма, дает себя знать автор, выражающий чаяния угнетенных низов общества.

Конечно, причиной двойственности высказываний автора «Истинной системы» о противоположных классах является его убеждение в том, что все социальные процессы обусловлены знанием или неведением, что «мнения правят миром». Но сказывается в этой двойственности еще одно обстоятельство.

То, что Дешану удалось привлечь на сторону «Истинной системы» маркиза де Вуайе, что маркиз создал в своем замке кружок последователей Дешана, а также более десяти лет деятельно пропагандировал «Истинную систему» в своей среде, не могло не произвести впечатления на бедного монаха. То, что он слышал, бывая у д'Аржансонов, казалось, подтверждало мысль, что «просвещенные люди» высшего света должны приветствовать «состояние нравов». С мыслями, родившимися под сводами монастыря и навеянными наблюдением жизни народа, в книге Дешана переплетаются мысли, возникшие в беседах с маркизом и его друзьями при посещении замка дез Орм. Когда Дешан требует установления строя, где не будет никого, «кто пользовался бы трудом других, сам ничего не делаая» («Мор. расс.», ч. 2, X), — это голос плебея, обличающего знатных и богатых тунеядцев. Когда же мы читаем, что эти господа больше выиграют от уничтожения частной собственности и государства, чем бедняки, в этом голосе звучат интонации советника, дающего наставления этим тунеядцам. Эти наставления и связанные с ними надежды, конечно, наивны. Но это был век, когда даже великий Дидро серьезно советовал отменить самодержавие Екатерине.

* * *

По сравнению с ее деструктивной частью, с критикой институтов эксплуататорского общества, в конструктивной части социальной теории Дешана, в его утопии, гораздо сильнее ощущается его историческая ограниченность. Маркс писал о присущей «грубому коммунизму» «жажде нивелирования», о том, что это — коммунизм, «отрицающий повсюду личность человека». «Что такое упразднение частной собственности не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего

мира культуры и цивилизации, из возврата к *натуральной* простоте *бедного* и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее»³¹. Эти характеристики «грубого коммунизма» применимы к утопии «Истинной системы» в еще большей степени, чем к утопиям Мелье и Морелли. Жить в дружбе с ближними в здоровой и приятной местности, выполнять умеренную по объему несрочную работу, спать на соломе в помещениях, где нет иной мебели, кроме скамеек, столов и полок, «иметь всегда чем питаться, с кем наслаждаться и во что одеваться» — вот и все потребности членов будущего общества. Вместе с потребностями, представляющими «губительные излишества», исчезнут наука (сохранятся лишь практически усваиваемые прикладные знания и воспринимаемое на слух учение о *Целом и Всем*) и искусство. Отказавшись от письменности, это общество отправит в печи книги всех библиотек. «Равенство» здесь доводится до такой степени, что даже во внешности, в темпераменте, в умственных способностях различия между людьми стираются. Все женщины становятся неотличимы друг от друга так же, как и все мужчины; каждый мужчина — муж любой женщины, и каждая женщина — жена любого мужчины.

И производство в этом обществе примитивное. Это почти исключительно сельское хозяйство и лишь в небольшом объеме — ремесло. Покинув города, люди живут на лоне природы, наслаждаясь ее дарами и красотами.

Но в описании «состояния нравов» мы встречаем и другие идеи, обнаруживающие в монахе из Монтрёй-Белле проницательного мыслителя. Некоторые из этих идей напоминают утопии Мелье и Морелли.

Мелье говорит, что бремя работ, взваленных на каждого бедняка, непомерно велико потому, что велико число людей, вовсе в труде не участвующих и живущих в роскоши. Когда работы будут разделены между всеми, а потребности сократятся, каждому придется работать сравнительно немного. Эту мысль мы находим и в «Истинной системе». Мелье и Морелли говорят об общественном воспитании детей в грядущем обществе, а Морелли обстоя-

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 586—587.

тельно изображает соединение обучения с производительным трудом; такова же позиция Дешана в этом вопросе.

В отличие от Морелли, сохраняющего в своей утопии религию, бенедиктинец (вслед за Мелье) доказывает, что в «состоянии нравов» существование религии так же невозможно, как неизбежно ее существование в обществе, основанном на частной собственности.

Но в некоторых отношениях Дешан, создавая свою утопию, идет дальше не только Морелли, но и Мелье. Он выдвигает оригинальные идеи, благодаря которым в некоторых важных вопросах оказывается ближе к утопистам XIX в., чем его предшественники.

В идеальном обществе, описанном в «Кодексе природы», сложное разделение труда: здесь все люди принадлежат к множеству профессиональных «корпораций». При этом Морелли уверен, что сельскохозяйственный труд настолько тяжел и неприятен, что охотников на него найдется мало. Поэтому Морелли (как и Мор) делает сельскохозяйственные работы повинностью, которую обязаны выполнять все в возрасте от 20 до 25 лет. Но и для тех, кто старше, возможность выбора работы по вкусу весьма ограничена строгой регламентацией властей. Лишь по достижении 40 лет граждане «естественного» общества Морелли могут заниматься тем трудом, который им нравится. В грядущем обществе Дешана для людей ничто не будет повинностью, которую они вынуждены выполнять против своей воли. Трудом все будут заниматься охотно: из тягостной повинности он «превратится в развлечение и удовольствие» («Мор. расс.», ч. 2, XI). Это первая, еще несовершенная формулировка мысли Фурье о том, что при коммунизме работа будет доставлять радость, так как в ней люди будут удовлетворять присущую им потребность в труде.

Другой важной для развития утопического социализма мыслью является выдвинутое Дешаном положение о преодолении в будущем обществе границ между профессиями. Говоря о различных занятиях членов «разумного» общества — хлебопашестве, садоводстве, скотоводстве, рыболовстве, кузнечном ремесле и т. д., Дешан пишет, что не будет групп, за которыми эти занятия будут закреплены (за исключением лекарского дела). Если бы у нас установилась общность имущества, говорит он, «все роды занятий более или менее подходили бы для каждого из нас...

Каждый человек умел бы все делать и переходил бы от одного вида труда к другому, и таким образом безрассудное и пагубное разделение людей на различные сословия было бы совершенно уничтожено, так как оно было бы устранено даже в отношении полезных сословий» («Мор. расс.», ч. 2, III).

В «Кодексе природы» перед нами централизованная иерархическая система, где каждая нижняя ступенька, начиная с семьи, подчинена высшей и все производство организовано по единому плану. В этом отношении Дешан ближе к Мелье. У него мы не находим никакой централизации, никакой иерархии, никакого единого плана. Отдельные поселения-деревни хозяйствуют самостоятельно, но сотрудничают, оказывают помощь друг другу (как у Мелье), снабжают друг друга тем, что одни имеют и чего другие лишены. Здесь возможен и обмен, но «без того, чтобы при этом когда-либо возникал вопрос о выгодности или невыгодности обмена» (там же, XII). Это похоже на то, что пишет Морелли об обмене между народами.

Но есть здесь два момента, существенно отличающие утопию Дешана от утопии Морелли (и даже Мелье). Идеальное общество Морелли управляется множеством законов и сложным иерархическим государственным механизмом (начальники триб, городов, глава государства, сенаты городов, верховный сенат). Даже Мелье признает, что общество не может обойтись «без подчинения одних другим», в его утопии государство сохраняется, хотя и в демократической форме. Дешан же — первый утопический социалист, уверенный, что с установлением общности имущества и «морального равенства» государство отомрет. В грядущем обществе отношения между людьми будут, по его мнению, регулироваться не правом, на страже которого стоит насилие, а моральным самосознанием членов общества, их нравственностью — это и было бы «состоянием нравов»: «мы все управляли бы собой как управляют собой просвещенные Истиной мужчины и женщины» (там же, V).

Есть в «Истинной системе» еще одна важная коммунистическая идея, звучащая особенно актуально в наши дни, идея, которой нет в утопиях его предшественников и современников. Все они проектируют коммунизм в пределах нации. Дешан — первый, насколько мне известно, автор, убежденный в том, что разделение человечества

на различные нации есть порождение частной собственности и возникшего на ее основе «состояния законов». Поэтому он доказывает, что с уничтожением «моего» и «твоего» все различия между нациями исчезнут; исчезнет вражда между народами, прекратятся войны; люди прекратят изготовление оружия (кроме примитивных средств обороны от опасных зверей). Все люди «составят одно целое на обитаемом ими земном шаре», чему будет способствовать переход от национальных языков к единому общечеловеческому языку.

Таким образом, слова Энгельса о великих утопистах XIX в., «которые, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений... гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно»³², в известной мере относятся и к создателю «Истинной системы».

* * *

Различные идейные влияния скрещиваются в «Истинной системе»: натуралистический пантеизм Возрождения и рационализм XVII в., особенно Спинозизм, материализм XVIII в. и господствующие в это время представления о невежестве как источнике всех социальных зол и о просвещении как панацее от них. В «Истинной системе» нет явных следов того, что их автор знал произведения Мора, Кампанеллы, Морелли, хотя, возможно, он их знал; но в ней достаточно мест, дающих основание предполагать, что Дешану было знакомо «Завещание». Но бенедиктинец по-своему переработал идеи своих предшественников и современников, по-своему соединил их с положениями, которые он выдвинул сам. Его система — своеобразный сплав ранее известных и новых мыслей. Это — учение, рожденное размышлениями над положением народа, невзгоды которого Дешан знал, так как рядом с ним жил.

Центральная проблема этого учения — проблема царящего в обществе «морального зла». Ее разрешение Дешан видит в своей утопии, представляющей своеобразное выражение настроений и чаяний масс, в среде которых зрело негодование, разразившееся бурным взрывом через 15 лет после смерти монаха.

³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 499.

Что касается отношений между ним и просветителями, то к сказанному выше надо прибавить следующее.

Тон писем Руссо (он переписывался с Дешаном более года) очень благожелательный, теплый, лишь оттеняет выраженное в них отрицательное отношение к «Истинной системе». Даламбер отверг это учение категорически, в резкой форме. Дидро, напротив, отнесся очень тепло и к монаху, и к его идеям, с которыми он обстоятельно познакомился во время своих длительных бесед с Дешаном. Его «атеистический трактат», писал Дидро своей приятельнице Софи Воллан, оказался «очень живым, сильным, полным новых и смелых идей». Главе энциклопедистов было интересно узнать, что атеизм — «ходячая доктрина в монастырских коридорах»³³. Живой отклик у Дидро нашли не только материализм и атеизм бенедиктинца, но и его социальная теория, о которой в другом письме, адресат которого неизвестен, говорится: «Это — идея общественного устройства, к которому придут, пройдя через состояние дикости и состояние цивилизации. Из последнего выйдут, убедившись на опыте в суетности всего того, чему все придают значение, и поймут наконец, что род человеческий будет оставаться несчастным, пока будут существовать короли, священники, чиновники, законы, «твое» и «мое», слова «порок» и «добродетель». Судите сами, какое удовольствие должно было доставить мне это сочинение, как бы плохо оно написано ни было. Ведь я внезапно почувствовал, что оказался в том мире, для которого я рожден... Вернувшись домой, я стал мечтать о принципах и выводах моего толстого бенедиктинца — он выглядит старым философом — и не нашел во всем его сочинении, исполненном новых идей и смелых утверждений, ни строчки, которую следовало бы выбросить»³⁴.

Восхищение утопией, конечно, не означает еще веры в ее осуществимость. Тибо де Лонжекур, один из членов дешановского кружка, писал в ноябре того же 1769 г. (осенью которого были написаны процитированные письма) маркизу де Вуайе, что, беседуя с Дидро, он убедился, что метафизика последнего «та же, что у дорогого моего Д. Д. (дом Дешана. — В. Б.)... говорю это, имея в виду

³³ *D. Diderot. Correspondance, recueillie, établie et annotée par George Roth, t. IX. Paris, 1963, p. 127—128.*

³⁴ *Ibid.*, p. 245.

основу его метафизики, ибо что касается морали — он считает моральные воззрения Д. Д... неосуществимыми, то есть, по его мнению, здесь невозможность, основанная на природе вещей и на природе людей»³⁵. В коммунистической утопии монаха Дидро видел прекрасный, но неосуществимый идеал.

Главе энциклопедистов было ясно, что «толстый бенедиктинец» очень плохо представляет себе реальную действительность, идейную борьбу, происходящую в стране. Называя Дешана «апостолом материализма», он находит забавным «простодушие, с каким этот апостол претендует на то, что его система, нападающая на все, что есть в мире самого почитаемого, совершенно невинна и не чревата для него никакими неприятными последствиями, между тем как в ней нет ни одной фразы, за которую его нельзя было бы не отправить на костер»³⁶. Не только Дидро обращал внимание Дешана на грозящую ему опасность. Руссо неоднократно горячо заклинал его не публиковать «Систему». Узнав же, что монах не прочь опубликовать свою переписку с Жан-Жаком (в качестве введения к «Системе»), последний пришел в ужас. «Если раньше, — написал он Дешану, — у меня было десять доводов, чтобы убедить вас не публиковать ваше сочинение, то теперь у меня их десять тысяч... Я почти уверен, что, опубликовав его, вы навлечете на жизнь свою несчастье»³⁷. В обоих дошедших до нас письмах Гельвеция о «Системе» речь идет исключительно об опасности опубликования этой вещи (автором которой Гельвеций считал маркиза). «Печатайте ее, если хотите, — говорится в одном из этих писем, — но пусть это будет сделано в совершенной тайне; остерегайтесь, вы можете себя скомпрометировать»³⁸.

Таким образом, философы видели, что «Истинная система» выступает против того же противника, с которым они сами боролись. И все же они не могли ее поддержать. Еще до выхода в свет «Голоса разума» Руссо и Даламбер не могли поддержать учение, в ложности которого оба были уверены, тем более что это было сопряжено с немалой опасностью. Можно предположить, что именно эта

³⁵ E. Beaussire. Antécédents... p. 175—176.

³⁶ D. Diderot. Correspondance... t. IX, p. 128.

³⁷ J. J. Rousseau. Correspondance générale, t. VI. Paris, 1926, p. 208.

³⁸ E. Beaussire. Op. cit., p. 172.

опасность вынудила Гельвеция уклониться в 1774 г. от помощи Дешану: прошло лишь четыре года с того дня, как публичному сожжению подвергся трактат «Об уме». В письмах Гельвеция нет ничего, свидетельствующего об его отрицательном отношении к учению, заинтересовавшему Дидро. Последний ради автора смелых идей не пожалел бы усилий и через своих друзей, прежде всего Гольбаха, вероятно, попытался бы изыскать способ ему помочь.

Но в 1770 г. монах опубликовал книгу, которая, какие бы смелые мысли ни были сокрыты в ее недрах, была прежде всего ударом по «Системе природы» — манифесту французского материализма и атеизма. Понося крайне грубо самых передовых мыслителей эпохи, автор этой книги сам ставил себя вне прогрессивного лагеря, вне тех «просвещенных людей», которые, по его собственному убеждению, были единственной силой, способной вывести общество из его бедственного состояния. Дешан, по-видимому, не понимал, какую роль играла его книга в действительности. Это кажется невероятным, но он верил, что Вольтер может эту книгу поддержать: ведь по его просьбе, очевидно, послал ее на отзыв фернейскому мудрецу маркиз де Вуайе. Но что бы ни думал об этом бенедиктинец, книга его объективно служила реакции, и, как только Дидро узнал, кто ее автор, ни о какой поддержке Дешана не могло, разумеется, быть и речи. А о том, что Дидро узнал это, есть документальное свидетельство: сохранился экземпляр книги «Голос разума» с надписью, сделанной рукой Дидро и указывающей, что ее автор — Дешан.

Вместе с тем едва ли можно сомневаться в том, что на автора «Истинной системы» существенное влияние оказали и Руссо, и Дидро, и Гельвеций. Выше отмечалось, что Дешан, исходя из положений, весьма близких к исходным положениям Руссо, затем последовательно идет от них к вытекающим из них выводам (которых Руссо не сделал, за что монах упрекает его в непоследовательности). Нечто подобное обнаруживается при сопоставлении социальных концепций Дешана и Гельвеция, оказавшего влияние на взгляды Фурье (во многом близких «Истинной системе»). На последнее обстоятельство указывает Казимеж Вилинский, посвятивший большую главу своей книги об этике Гельвеция детальному параллельному ана-

лизу теорий Дешана и автора трактата «Об уме» и обнаруживший здесь множество поразительных совпадений³⁹. Вилинский находит, что «выводы автора книги «Об уме» (я имею в виду выводы, касающиеся социальной утопии) отличаются от его (Дешана. — В. Б.) выводов, несмотря на то что оба исходили из одних и тех же предпосылок»⁴⁰.

Сравнительно не так давно удалось установить, какую большую роль сыграло «Завещание» Жана Мелье для Гольбаха и некоторых других просветителей, безусловно отвергавших коммунизм кюре из Этрепиньи. Конечно, «Истинная система» не могла играть для Гельвеция столь большой роли. Вилинский замечает по этому поводу: «Какие бы то ни было взаимные влияния, по крайней мере осознанные, в рассматриваемом случае, пожалуй, мало вероятны, хотя вместе с тем полностью исключить их нельзя»⁴¹. Но если даже окажется, что осознанного влияния здесь не было, не имеем ли мы здесь дело с неосознанным более или менее существенным влиянием «Истинной системы» на философское творчество Гельвеция?

Здесь, думается, уместно процитировать несколько фрагментов, в которых выражены мысли, в точности совпадающие с мыслями Дешана.

«Кому известны породы животных, нам предшествовавших? Кому известны породы животных, которые впоследствии? Все меняется, все проходит, остается только целое (*il n'y a que le tout qui reste*)». «Бросьте ваших индивидов, отвечайте мне. Существует ли в природе атом, безусловно похожий на другой атом?.. Нет... Не признаете ли вы, что все в природе связано и что невозможно, чтобы в цепи были пробелы? Что же вы хотите сказать своими индивидами? Их нет, нет, их нет... Есть только один великий индивид, это — целое. В этом целом, как в механизме, как в каком-нибудь животном, имеется часть, которую вы называете такой или иной; но, называя индивидом известную часть целого, вы исходите из такого же ложного взгляда, как если бы назвали индивидом крыло птицы или перо крыла...»

³⁹ K. Wiliński. *Moralność i polityka. Społeczna etyka Helwejusca*. Warszawa, 1971, str. 182—220.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 187.

⁴¹ K. Wiliński. *Op. cit.*, str. 183.

Это — отрывки из «Сна Даламбера»⁴². О создании этого произведения Дидро сообщает Софи Воллан в том же письме, в котором рассказывает о своей встрече с «толстым бенедиктинцем». Поль Верньер пишет, что, возможно, первый из приведенных отрывков написан под влиянием Дешана⁴³. Не сказалось ли влияние Дешана и на других процитированных здесь отрывках?

Какими бы ни оказались ответы на эти вопросы (ждущие своего исследователя), оригинальная система Дешана останется одной из интересных страниц и в истории материалистических и атеистических учений, и в истории диалектики, и в истории утопического социализма.

ОТ РЕДАКЦИИ

Основная часть произведений Дешана дается в переводе Е. Д. Зайцевой, которая всю свою жизнь посвятила разысканию, переписыванию, переводу и изучению Дешана и благодаря которой мы имеем возможность познакомиться со столь оригинальным французским мыслителем XVIII века.

Перевод заново сверен с французским оригиналом доктором исторических наук Л. С. Гордоном. Им же переведены «Разрешение загадки метафизики в вопросах и ответах» и переписка Дешана.

Комментарии ко всем работам составлены Л. С. Гордоном.

⁴² Д. Дидро. Избранные философские произведения, стр. 160, 164, 165.

⁴³ D. Diderot. Oeuvres philosophiques. Texte établis avec introduction et notés par Paul Vernière. Paris, 1961, note 1 sur p. 300.

ИСТИНА, ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА

Послание к людям, моим ближним

Загадки природы
Примите ценное разрешение.
Все, что при этом безвозвратно теряют боги,
С лихвой воздастся вам,
И все, что при этом теряют законы, —
Это ярмо позора, с вас решением снятое, —
С пользой обретают
Нравы, от ига жрецов и царей освобожденные.

РАЗРЕШЕНИЕ ЗАГАДКИ МЕТАФИЗИКИ И МОРАЛИ

Quae sursum sunt sapite, ut sapienter
sciatis quae sunt super terram¹.

ПРЕДИСЛОВИЕ

После такого вступления, как это Послание к моим ближним, возвещаемая мною разгадка должна быть истинной, и я осмеливаюсь утверждать, что такова она и есть на самом деле.

На первый взгляд в этом можно усомниться, но я рассчитываю на второй и даже на третий взгляд, ибо как ни проста разгадка, но она столь нова, что требует повторного рассмотрения; она нуждается лишь в серьезном рассмотрении и разумном обсуждении, чтобы стать в глазах читателя, способного ее прочесть, тем же, чем она является в моих глазах, то есть самоочевидностью и тем открытием, с которым единственно связано счастье злополучнейшего из родов животных. Ясно, что я разумею человечество. Скажут, что тон, мною тут взятый, самонадеян, им будут возмущаться; но пусть прочтут меня, тогда увидят, мог ли я взять другой тон.

Если бы просвещенная публика не согласилась с возвещаемой мною разгадкой, это бы меня чрезвычайно удивило. Однако убеждение мое не стало бы оттого менее полным и цельным,— я увидел бы лишь, что неведение наше более непреодолимо, нежели я полагал. Лыщу себя тем не менее надеждой, что разгадку мою не будут смешивать с нашими философскими полупрозрениями, которые справедливо почитаются опасными, поскольку они разрушают, не созидая, между тем как моя разгадка, несомненно, созидает.

Истину я отыскивал чистосердечно, нашел ее наверняка и, быть может, обнаружю ее. Как от нее отказаться? В ней открывается первичная очевидность, та очевидность, непрёборимая мощь которой одна только могла внушить мне тон, мною здесь допущенный, она — деспот, которому нужны лишь обнаружение и немного времени, чтобы превозмочь все препятствия. Если мое представление о ее мощи ошибочно, человечество останется тем, что оно есть, но эта мощь все же пребудет тем, чем она сама по себе является и чем она мне представляется в дальнейшем ее раскрытии, мною произведенном.

Для того чтобы овладеть истиной, нужно было нечто новое. Посему следует рассчитывать, что это нечто найдено. Первое чтение будет, конечно, утомительно из-за встречающихся новых мыслей, но пусть от этого не отшатываются. Могу заверить, что о времени и труде, потраченных на чтение, пожалеть не придется. Разве можно допустить, чтобы недостающая нам философская книга сразу же могла быть усвоена? В ней не встретится ни фактов, ни ссылок на авторитеты — в ней один лишь разум мой будет обращаться к разуму других людей, по существу ничем не отличающемуся от моего разума.

Существует лишь один пункт, вне которого мы никогда не в состоянии здраво рассуждать или действовать, и этот пункт — истина. Все, что выходит за его пределы, есть и может быть только сомнение в виде различных систем и различных верований; люди силятся признать эти верования, говорят даже, будто признают их, воображают это до такой степени, что проливают за них кровь, но в сущности никогда их не признают. Ибо как их признать? Признавать можно лишь истину, и одна только истина может даровать убеждение. Изо всех людей, пытавшихся углубить эти верования (причем число их никогда не было столь велико, как можно предположить), наиболее разумными оказались доселе те, кто ограничивался мудрым сомнением, выжидая, чтобы их осенили прозрения, которых у них не было. Те же, что утверждали или отрицали, устанавливали или разрушали, делали это вслепую, и потому все, что было под вопросом до них, так под вопросом и осталось.

Одна лишь познанная истина могла бы дать нам основания для догматизма; в ожидании такого познания могло быть лишь мудрое сомнение. Но подобное сомнение могло найти себе место только в немногих головах.

Если людям вменяли в вину, что они осмеливались разрушать, чтобы воздвигать новое, также подлежащее разрушению, если за это предавали смертной казни или отлучали от остального общества, то делали это, что бы ни говорили философы наших дней, на столь же справедливых основаниях, насколько несправедливо было бы подвергать подобному обращению тех, кто разрушает лишь для установления истины, то есть того, что наиболее несокрушимо на свете, того, чего желают с наибольшим единодушием, даже не обращая на то нарочитого внимания, и что человечеству важнее всего познать. Я выступаю против самого себя, если то, что я предлагаю, не есть истина, и я говорю в свою пользу, если это — она.

Мы замечаем обычно недостатки нашего общественного состояния лишь каждый в отдельности и выводим их из причин вторичных, нам же важно увидеть их вместе и в связи с их первоисточником — первичной причиной, а именно с невежеством, общим всем нам, которое порождает наше состояние законов, поддерживает наше ужасное состояние и в свою очередь им поддерживается. Уклоняясь от этой точки зрения, мы можем лишь испускать пустые вопли по поводу неминуемых последствий нашего невежества, лишь вопить против людей, какими они являются в настоящее время, лишь хулить наши нравы и религии. И это-то мы делаем, никогда не задумываясь о том, что нам надлежало бы бороться с нашим невежеством как с первопричиной, а не с вытекающими из него следствиями, и попытаться победить это невежество. Как, возразят нам, нельзя нападать на религию, на нравы, порождающие мои страдания? Нет, ибо с этими общими следствиями нашего невежества дело обстоит не так, как с вытекающими из них результатами, например с лично нам причиненной несправедливостью. Последние могут быть устранены благодаря нашим протестам, но наши религии и наши нравы все же устоят против них до тех пор, покуда не будет преодолено наше невежество. Мы же останемся при бесплодных протестах.

Философия в ее нынешнем состоянии может, правда, вызвать революцию в области религии, нравов и государственного управления, но больше ничего она своими полупрозрачениями не способна совершить, ибо такая революция (которой следует избегать, так как она столь же опасна, сколь и бесполезна) не воспрепятствует дальнейшему существованию порядка божеских и человеческих законов; не воспрепятствует она и столь же полному господству, хотя и в разных формах, но в той же силе, морального зла, порождаемого указанными законами. Эта-то философия, разрушающая без того, чтобы вникать в причину вещей, и захватывающая ныне все области жизни, вынуждает наконец возмущенный разум прервать свое молчание и показать оболыщенному человечеству, что она не разум, хотя она и осмеливается выдавать себя за таковой, и в результате получится то, что я возвещаю в других выражениях, а именно подлинная система природы, но не взятая в отдельных разветвлениях, как это сделал некий автор под именем Мирабо², а рассмотренная в самом корне. И все дело было именно в том, чтобы подойти к вопросу с такой точки зрения. Автор этот называет эти разветвления *законами физического мира*; будь он более просвещен, он назвал бы их *законами метафизического мира*, и вместо того, чтобы отместить науку, трактующую об этих законах, и быть метафизиком, не ведая того, он увидел бы, что система атеизма может быть лишь системой метафизической.

Книга, озаглавленная *О законах физического мира*, может возвещать лишь труд, обнимающий все различные части физики и объясняющий законы, присущие каждой из них; такое заглавие не соответствует книге, трактующей, подобно данному сочинению, законы, общие всем существам, и применяющей их, в частности, к человеку. В дальнейшем видно будет, что, если автору и знакомы до известной степени эти законы, ему далеко не известны законы морали и что для познания их нужно было произвести значительно более глубокие изыскания, чем он это сделал.

Как по положению моему, так и по самому характеру моего труда, делающему его малодоступным, мне недостает помощи, необходимой всякому пишущему, а именно мне не хватает критики просвещенных единомышлен-

ников. Вследствие этого мой труд не будет ни столь точным, ни столь безошибочным и полным, каким он мог бы быть. Предупреждаю об этом, дабы не осудили всего моего труда на основании ошибок по существу, какие могут в нем встретиться, и тех недостатков формы, какие в нем неизбежно окажутся.

Я требую, однако, чтобы его либо не читали вовсе, либо прочли до конца; он таков, что судить о нем наобум не следует.

Общепринятые мнения меня не останавливали; я их совсем не касался, стремясь к истине и простоте, которые выявятся со свойственной их природе ясностью. Строгая логика и щепетильная точность, требуемые предметами первостепенной важности, рассматриваемыми во всей их глубине так, как их до сих пор еще не рассматривали, не мирятся с риторическими украшениями и с изысканным стилем, необходимым нынче для того, чтобы найти читателей. Нравиться я буду, лишь поскольку я буду поучать, а поучать — поскольку буду убеждать.

В различных отрывках, написанных по различным случаям, я дам истину метафизическую и моральную, не говоря об истине, как таковой. Вследствие этого получится много повторений, не считая тех, которые возникнут из самой природы вопроса. Но зато тем яснее выявится истина, которую, впрочем, нельзя никогда выявить с достаточной ясностью и которая, будучи создана для того, чтобы выступать в неприкрытой наготе, требует наиболее простого и наиболее доступного всем читателям выражения; только отсутствие ее и вызывает потребность во всякого рода красноречии, эрудиции и авторитете, равно как и всяких науках и искусствах, выходящих за пределы подлинно полезного.

При чтении моего труда могут встретиться трудности, но останавливаться на них не следует, ибо все будет доказано и выяснено одно при посредстве другого настолько, что кажущееся на первый взгляд неудобопонятным перестанет впоследствии таким казаться. Вследствие господствующей нелепицы, с которой ей приходится бороться, истина есть своего рода Протей³. Схватить ее можно лишь после того, как она предстанет в нескольких видах, но, однажды схваченная, она представится самоочевидной.

Благодаря ей найдена будет разгадка. Однажды разгаданная, она явится ключом ко всему тому, что было доселе загадкой для людей. Благодаря ей будет найдено разрешение неразрешимых доселе вопросов — о Бытии и существах; о существовании и сущности; о духе и материи; о конечном и бесконечном; о начале и конце; о покое и движении; о полноте и пустоте; о невозможном и возможном; о действительном и кажущемся; о порядке и беспорядке, царящих во Вселенной; о необходимости, случайности и свободе; о метафизическом, физическом и моральном и об объединяющем их существовании; об идеях врожденных и приобретенных; об отношении между ощущениями и вызывающими их предметами; о делимости и неограниченном развитии; о воспроизведении существ, о протяжении, о пространстве, о притяжении; о том, что относительно *или существует через что-либо другое*, и о том, что безотносительно или существует *само по себе*; о бытии и ничто; о ценности прочих истин и вообще обо всем, что выходит за пределы отдельных наук. Таким образом будет найдена причина заключенных в нас противоречий; можно будет вырваться из густой тьмы, в которую нелепца повергла всю поверхность нашего земного шара; будет открыто все то, неведение чего заставляet мир идти по проторенному пути; будет дано разрешение вопросов, поставленных в стихе господина Вольтера:

Что я? Где я? Куда я иду? И откуда я взят? ⁴ —
и в следующем, прибавленном мною:

Рождается ли злым человек? Может ли он быть просвещен?

Наконец, проникнут во все то, что ныне на основании безуспешных доселе попыток неосновательно почитается непостижимым; я говорю «неосновательно», ибо можно ли от безуспешности прошлых попыток заключить о безуспешности будущих?

Если имеются основания считать такое допущение возможным, то нет никаких оснований утверждать, что оно обязательно, на что прошу моих читателей обратить внимание.

Истина постоянно проскальзывает в устах людей и в их книгах, но без пользы, так как они ни разу не склонили как следует свой слух к тому, как она постоянно звучит в них или, что то же, к тому, что подсказывает

им основа их существования, общая им со всеми остальными существами и которая есть не что иное, как чувства согласованности и гармонии. Наука эта, однажды развитая, открывает причину ряда истин, которые мы обычно признаем, не зная их причины; она доказывает, что эти истины, будучи почерпнуты из разума, должны быть, как они и суть на самом деле, истинами для всех мест и всех времен без того, чтобы была надобность их нарочито углублять; основа этой науки оставалась неизвестной, но в применении к идеям, переданным нам нашими лучшими авторами об истинном, о прекрасном и о простом, она оказывается коренной опорой этих идей и легко передавалась бы от отцов к детям, если бы приспособить язык, если бы устранить из наших мозгов и речей то, что внес в них абсурд. И действительно, она представляет собою не что иное, как применение общих собирательных терминов, как положительных, так и отрицательных, которые мы часто употребляем, не вкладывая в них точных понятий или вообще каких бы то ни было понятий. Вследствие этого наука эта может на первый взгляд показаться неудобопонятной, но, повторяю еще раз, не следует из-за этого отшатываться от нее.

Это — наука, для которой никогда не может встретиться с нашей стороны больше препятствий, чем в тех случаях, когда дело идет о том, чтобы подорвать с ее помощью какой-либо предрассудок, заставляющий нас признавать совершенно очевидным то, что только кажется нам таковым; наука, которая не может в корне подорвать какой-либо предрассудок иначе, как раскрывшись целиком, которая должна быть правящими кругами строго отличаема от массы систем, ведущих к одному лишь разрушению; которая отменяет все эти системы, равно как и противопоставляемые им, не отрицая, однако, ни одной из них, ибо она их всех лишь очищает; которая, будучи явлена людям, менее представляла бы поводов к торжеству свободомыслящих по отношению к верующим, нежели верующих по отношению к свободомыслящим, хотя она и оказывает разрушительное влияние на всякий моральный закон. Это — наука, которая, когда ею овладевают, побуждает рассматривать наиболее хвальные из наших умозрительных книг как блуждающие огоньки, блеск коих меркнет при свете дня; которая, бу-

дучи сравниваема с тем, что называлось доселе моралью и метафизикой, не проявляет почти никаких сходственных с ними черт; которая вследствие своей чрезвычайной простоты заставит даже тех, кто постигнет ее, усомниться в том, что она и есть то, что они столь долго искали, и которая многими людьми будет постигаться с трудом вследствие своей малодоступной им простоты.

Это — наука, правильно постигнутые начала которой легко применяются ко всему и никогда не могут быть применяемы в достаточной мере; наука, непосредственные выводы из которой — не что иное, как ее же начала; которая не терпит никаких ограничений в том, что устанавливает, и не устанавливает ничего не являющегося неоспоримым для здравого смысла. Это — наука, которая отказывается от всякого сравнения, взятого из частных, от всякого вывода, делаемого от частного к общему; которая для того, чтобы стать понятной находящимся во власти абсурда людям, должна быть представлена им с различных сторон; которая будет все лучше усваиваться, по мере того как будут лучше постигаться ее отдельные стороны, и приобретать все большую ценность, по мере того как будет выясняться, насколько существенно было ее познать.

Нам всегда недоставало познания истины. Достаточно читать, чтобы убедиться, что она ныне, как и прежде, является исключительным *hic salta*⁵ всех наших умозрений и исканий. Отсюда заключают, что мы не в состоянии познать ее и что она нам даже бесполезна. Но что другое могла предпринять философская гордыня для того, чтобы ничего нельзя было выдвинуть против нее такого, что говорило бы о ее глубоком невежестве, как и тех, кого она тщится просветить.

Я сам себя хорошо понимаю, и именно потому, что я себя хорошо понимаю, меня должны понимать и другие. Но та же причина, вследствие которой истина не была доселе раскрыта, сделает то, что раскрытие ее вначале покажется неудобопонятным. Причина эта коренится в самой природе истины, поскольку она не поддается проверке при помощи наших чувств; а наше состояние законов, корень всех наших предрассудков, нам всегда представляло ее отчасти с точки зрения чувственной, внедрившейся, так сказать, в ту точку зрения, которую подсказывает нам разум. Атеизм отрицает эту чувственную точку

зрения, отрицает то, что мы именуем богом. Тем самым атеизм возвышается над религиозными предрассудками, но при нем остается предрассудок, будто с уничтожением этой точки зрения от бога не остается ничего, то есть что истина не существует в качестве универсального принципа. И быть может, предрассудок этот окажется в нем более сильным противником истины, чем все религиозные принципы в головах верующих. Очевидности предстоит победить все эти препятствия, противопоставляемые ей нашим невежеством. У атеизма общего с истиной лишь то, что он отменяет всякую религию, но лишь разрушает, ничего не созидая, когда он исходит лишь из знания некоторых общих законов, применяемых к способностям человека, или же из нелепого признания бесконечно модифицируемой субстанции⁶, и не выдвигает никакого положительного начала взамен слепо отрицаемого им божества. Если бы у него за неимением истины метафизической была хотя бы истина моральная, если бы он мог предложить состояние нравов, состояние равенства или морального естественного закона взамен состояния законов человеческих, которые он всецело разрушает, сам не зная того, ибо он разрушает поддерживающее его состояние законов божеских. Он был бы сильным противником теизма, хотя состояние морального равенства вытекает из него лишь за недостатком принципов, лишь отрицательно. Но состояние это для наших атеистов, так же как и для остального человечества, всегда было лишь спекулятивным построением или, вернее говоря, никогда не было видимым — до такой степени человеческая машина настроилась на лад состояния законов, или морального неравенства, составляющего все ее несчастье.

Крайнее различие, существующее между Истинной системой и атеизмом, состоит в том, что Истинная система, отрицая мораль теизма, признает его метафизику, из которой она выводит свою мораль, между тем как атеизм, не ведающий никаких принципов, отрицает и ту и другую и оставляет нам, как бы он против этого ни спорил, лишь мораль произвольную.

Атеизм прямо противоположен теизму, между тем как Истинная система ему противоположна лишь с оговоркой: она не может включать в свое название ничего являющегося отрицанием какой бы то ни было системы ввиду того, что истина до известной степени прогляды-

вает в каждой из них и что им необходимо лишь очищение в горниле ее.

Какое же название можно ей дать? Утверждаю, что для определения ее невозможно подыскать ничего, кроме *Истины*, *Истинной системы* или тому подобного названия. И какой это довод в ее пользу для всякого, кто пожелает вдуматься! Система эта одинаково является материализмом и имматериализмом, метафизикой, физикой и отрицанием того и другого. Невозможно постичь меня, не будучи при этом вынужденным принять мои построения; столь же невозможно, любя мораль религиозную, не возлюбить морали, устанавливаемой мною, ибо сия последняя есть не что иное, как первая, но очищенная и согласованная сама с собою. Обоснование ее иное, но именно поэтому ее и следует предпочесть, ибо основа ее столь же разнится от религиозной, сколько истина разнится от нелепицы. С этим согласятся, если только поймут мое доказательство сущности вещей и раскрытие существования, и постараются ими как можно более проникнуться.

Не стану скрывать, что было сделано несколько попыток склонить некоторых наших философов прочесть мои сочинения и что почти все эти попытки оказались тщетными. Философы не желают признать истины метафизической, универсального существования как бытия, морального равенства, и одно упоминание о труде, обосновывающем все это, вызывает недоброжелательное отношение с их стороны. Тщетно им говорили, что труд этот нов и заслуживает полного их внимания, что существование Вселенной устанавливается не так, как они могли бы предполагать по Скоту⁷, что моральное равенство устанавливается в нем на неведомых доселе началах, — они неизменно оставались глухими, а их возражения при ближайшем рассмотрении сводились к нелепому положению, будто нечего помышлять о положительном строительстве, — нужно лишь разрушение. Пришлось обратиться к трезво и без затей рассуждающим людям и к разумным богословам и покраснеть за философов, найдя не у них вкус к исканию истины и необходимые для познания ее данные.

Ничто, кроме опубликования моего труда и шумихи, которая, пожалуй, будет этим вызвана, не сможет заставить философов прочесть меня. Поэтому я имею основа-

ние полагать, что, пока не дойдут до этой крайности, я буду встречать в их лице лишь противников, и для меня тем важнее их предупредить, что они являются для большого круга лиц непререкаемыми авторитетами.

Абсурд — выражение, означающее в моем труде нечто резко отличное от заблуждения: оно означает ошибку относительно сущности вещей, относительно метафизической их стороны, а также отрицание ее. Заблуждение же — ошибка относительно проявления вещей, их физической природы. Присовокупим, что абсурдное, то, что противно разуму, заключается только в словах и ни в чем другом или, если угодно, в недостатке здоровой логики применительно к существеннейшим предметам, но что недостаток этот влечет за собой недочеты и нравственные. Под *разумом, интеллектом, врожденными идеями, идеями первичными (idées-mères), чувствами согласованности и гармонии* я разумею упоминавшуюся уже ранее основу бытия, о которой было сказано, что она свойственна человеку наравне со всеми прочими существами. Разум есть существование, человек есть некое частное бытие, и, если, применяясь к общепотребительным формам речи, я скажу «человеческий разум» или «наш разум», выражение это не будет означать ничего присущего исключительно человеку; присущи только ему его ум, его идеи, его мысли и пр.

Целое и Все — два основных и выразительных термина, которыми я буду пользоваться часто; голос истины, вложив их в нашу речь, всегда заставлял нас их различать, хотя мы никогда об этом и не размышляли. *Целое* предполагает наличие частей. *Все* этого не предполагает. Они и склоняются разно⁸. ...Но что я разумею под этими двумя словами, которые я беру во всем возможном их объеме? Под *Целым* я разумею всю совокупность Вселенной, Вселенную, материю, мир, природу; бытие единое, составленное через множество существ; существование, рассматриваемое относительно; основу и предел, начало и конец, причину и следствие, движение и покой, полноту и пустоту, добро и зло, порядок и беспорядок. Под *Всем* я разумею существование в себе, существование само по себе, то есть бытие, которое при рассмотрении оказывается составляющим лишь нечто, уже неотличаемое от остальных существ, которое является существом единственным и, стало быть, безотносительным, иными слова-

ми, как я уже говорил выше, не существующим через что-либо иное, кроме самого себя. Ибо существовать по отношению — значит существовать через иное, как существует, например, *Целое* через свои части, как существуют его части через него или друг через друга. В дальнейшем я буду отрицать относительно *Всего*, которое есть существование отрицательное, есть бесконечное, то, что я стану утверждать по поводу *Целого*, которое есть существование положительное или абсолютное, есть конечное, есть единое метафизическое или универсальное бытие, между тем как отдельные конечные существа физичны, особенны, отличны от него по природе. Укажем тут же, что и *Целое*, и *Все* обладают существованием лишь идеальным, но существование это принадлежит к их сущности, и они тем не менее, как я докажу в дальнейшем, являются существованием.

Из *Целого*, которое есть истина метафизическая и предмет первичных отношений, вытекает истина моральная, и ее я раскрою до конца. *Все*, или единое бытие, не дает оснований для выводов или следствий по той причине, что оно представляет собой отрицание *Целого*, которое есть основное начало.

Под *метафизическими противоположностями* я разумею обе последние возможные крайности, взаимно друг друга утверждающие и составляющие *Целое*; под *противоречиями* я разумею два аспекта существования, из которых каждый, отрицая другой, тем самым его утверждает и которые суть аспекты, составляющие *Целое* и *Все*, конечное и бесконечное и т. д.

Одни говорят, что истины как бытия нет, что есть лишь множество истин; другие — что истина не создана для человека, что наше незнание всего выходящего за пределы физического, чувственного непреодолимо, что мы должны на этот счет пребывать в действенном сомнении. Этот предрассудок надлежит в первую очередь разрушить, чтобы он не служил людям препятствием для признания ими очевидности, которую я намереваюсь изложить. Это и составит задачу предстоящих «Предварительных размышлений», где я покажу, в чем состоит раскрытие единственной существующей науки; все остальное является лишь простым знанием. Если это мне удастся, будет сделан большой шаг на пути к Истине.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Если бы было известно что-либо о сущности вещей — было бы известно все. Слово «метафизика» существует очень давно уже, созданное властным требованием Истины, но до настоящего времени еще не знают, что оно выражает и к чему оно применимо. А между тем так просто было дать ему объяснение и применение к одной только универсальности вещей, к бытию, именуемому Вселенной, подобно тому как слово «физика» применяется к отдельным вещам, к частям мира, взятым раздельно. Однако все способствовало тому, чтобы отклонить нас от столь простого объяснения, чтобы помешать нам рассматривать Вселенную как бытие, как самое метафизическую истину, являющуюся результатом всякой истины, чувственной или физической. Ибо результат этот действительно отличен по природе своей от той или иной истины, от того или иного существа, воспринимаемого нашими чувствами, ибо результат этот не может обладать ни одним из свойств, которыми одно существо отличается от другого.

Метафизика, объектом которой отдельный человек является лишь постольку, поскольку речь идет о просвещении его относительно его самого, не имеет и не может иметь иной задачи, как рассмотрение существ в массе, в общем, в целом, рассмотрение их с тех сторон, которые в самом точном смысле слова являются присущими им всем, в том, что можно сказать о каждом из них, что делает их одинаковыми, что они представляют собой в глазах разума. Метафизика не имеет и не может иметь иной задачи, как подняться над уровнем познаний, имеющих задачей лишь рассмотрение вещей в отдельности, в их частностях и подробностях, в их взаимоотношениях и в общей им всем зависимости, в их различиях и сходстве, в том, что их выделяет, в том, чем они представляются зрению телесному^а.

Необходимо, чтобы метафизик довел свою задачу до конца, чтобы он поднялся так высоко и углубился так далеко, что за достигнутыми им пределами окажется

^а Спекулятивная геометрия рассматривает предметы метафизически, но поверхностно, в соответствии с ее предметом.

полная невозможность следовать дальше; чтобы он не оставил за собою ничего невыясненным; чтобы он узрел сущность и даже, выражаясь вполне точно, *самую суть* существования (ибо у последнего есть *суть* и *самая суть*, так же как и явления); чтобы он доказал одновременно и начало вещей, и отрицание этого начала; чтобы все явления, зависящие от истины, нашли свое объяснение; чтобы все вопросы относительно его компетенции были разрешены и чтобы выводы его всегда соответствовали здравому смыслу и общепринятому опыту.

Дав это определение, перехожу к моей задаче, к которой оно естественно и приводит, и утверждаю, что человеку свойственно обладать полным и целостным знанием истины, иметь о ней врожденную идею. Эта идея по отношению к вещам является самой истиной, и человеку остается лишь раскрыть ее^b.

Ибо даже если бы он стал отрицать свое врожденное полное и целостное знание истины, сделать это, как мы увидим в дальнейшем, ему не удалось бы, хотя бы он при этом ссыался на некоторое противоречие в этом сознании.

Однако именно потому, что он обладает полным и целостным знанием истины, он отнюдь не может обладать таким же знанием физических истин, и именно вследствие самой природы этих истин, по поводу которых единая безусловная и безоговорочная истина, истина метафизическая, показывает, что они являются истинами лишь с оговорками и более или менее относительно^c.

^b Раскрытие дает человек; раскрывается же основа, общая ему наравне со всеми существами. Вот что необходимо постоянно иметь в виду для правильного истолкования двусмысленности, с которой я принужден выражаться, когда я углубляюсь главным образом в человека для отыскания в нем истины, присущей в той же мере всем остальным существам.

^c Человек как человек, как особое существо есть существо физическое, или отдельное, и в качестве такового не может обладать истиной в точном смысле слова. Отсюда следует, что в области физического не может быть ничего строго доказанного или доказуемого. Раскрытие истины не может быть делом физики. Обращаю, однако, внимание на то, что, устанавливая это положение, я тем самым раскрываю истину и что из невозможности раскрытия истины путем физики вытекает невозможность этим путем вывести заключение против очевидности.

Как из нашего неведения относительно того, что мы обладаем полным и целостным знанием истины, так и из того, что нам невозможно обладать таким же знанием истины порядка физического, вытекает то, что мы говорим и считаем, что имеем все основания говорить, будто истина не создана для человека. Но можем ли мы это обоснованно утверждать, не впадая в противоречие, то есть знание истины не является ли для нас средством утверждать, что истина не создана для человека? Какое иное средство помимо этого знания находится в нашем распоряжении для того, чтобы не голословно делать подобное заявление, а со всей требуемой строгостью это утверждать? Вот о чем я спрашиваю всякого, кому охота поразмыслить над этим.

Если же истина действительно заключается в том, что истина не для человека, то и в этом случае имеется известное противоречие. Ибо если это истина, то отсюда следует, что истина все же создана для человека. Это истина частичная — скажут нам, пожалуй, — но не вся истина, как таковая. Однако если это истина, хотя бы и частичная, она все же строго истинна. Если же она строго истинна ^d, она истина, потому что с истинами метафизическими дело обстоит не так, как с физическими: последние множественны, а метафизические истины являются единой истиной. Все дело в том, чтобы познать их все в одной и той же истине, все их познать в единой истине. В этом и состоит раскрытие истины, которая могла бы быть изложена в двух строках, если бы не требовалось показать ее одною и тою же в ста различных видах, между которыми абсурд усматривает различия, заключающиеся в одних только словах ^e.

^d Неосновательное утверждение, будто истина не создана для человека, не относится к области ни физики, ни морали. Неужели она может быть какой-либо иной, чем метафизической? Говорят, что она должна быть дана откровением. Взываю по этому поводу к истине метафизической, при которой исчезают всякие откровения.

^e Истина нуждается в раскрытии, которое я ей даю в дальнейшем лишь вследствие управляющего нами абсурда; оно было бы излишним для детей наших, если бы мы воспитывали их вдали от ложных впечатлений. То же и в еще большей мере я утверждаю об истине моральной, ибо, если бы истина эта составляла наши нравы, о ней нечего было бы и сказать.

Движение, время, пространство и пр. разнятся, например, от Вселенной, от материи согласно абсурду, но не согласно истине, которая во всех метафизических существах, во всех положительных универсальных коллективах видит лишь одно и то же бытие.

Одному моему другу я написал следующее письмо: «Отсылаю вам книгу, которую вы спрашиваете; вы хотите, чтобы я, кроме того, высказал о ней свое мнение. Вот оно в нескольких словах...» Автор ее в основу кладет мысль, будто истина не создана для человека, и доказывает ее при помощи истины несомненной, что посредством чувств мы не можем ни в чем приобрести уверенности^f. Он доказывает это также, ссылаясь на авторитеты, но авторитеты излишни, когда слово должно принадлежать одному только разуму.

Если бы автору было известно, что бессмысленно полагать метафизическую точность вне предметов метафизических; если бы он знал, что предметам физическим, предметам чувственным свойственно не обладать этой точностью, то есть не быть метафизическими, будучи физическими, не быть универсальными, будучи частными, — он в качестве просвещенного метафизика не провозгласил бы своего основного начала, которое именно как начало разрушает свою собственную основу^g, и не применил бы доказательства, которое также разрушает его основное начало, ибо, как я уже говорил, его доказательство, что мы не можем черпать строгую уверенность из чувств, есть истина несомненная, истина метафизическая.

Эта несомненная истина, вытекающая из универсального опыта, всегда приводит к пирронизму⁹ (если ее рассматривать в отдельности, если ограничиться рассмотрением лишь ее одной, если не усматривать ее в истине метафизической) и заставляет нас выводить ложное следствие, будто, если мы не обладаем полным и целостным знанием предметов физических, предметов чувственно воспринимаемых, тем более мы не можем обладать

^f Говоря просто *чувства*, я разумею чувства разъединенные и действующие вразброд: чувства, объединенные между собой и с остальными предметами, составляют интеллект.

^g Не следует утверждать, будто истина не создана для человека, когда полагают, что таким утверждением устанавливается истина.

знанием относительно предметов метафизических. Или другими словами: если чувства наши ограничены, тем более ограничен наш разум (*raison*). Вывод этот делается наперекор всякой логике от частного к общему, и мы тем не менее постоянно его делаем, когда рассуждаем о вещах интеллектуальных.

Пирронизм из всех систем является наиболее непоследовательным, когда распространяется на предметы метафизические, и наиболее безрассудным, когда применяется к предметам физическим. Вы легко поймете, что не о разумном пирронизме я говорю: я желал бы, чтобы все люди были разумными пирронистами,— тогда истина не встречала бы помех.

Допускать истину метафизическую, как то обычно делают; пытаться ее познать, как всегда пытались; полагать, что знают ее наполовину, как всегда полагали, раз всегда возводили построения на том или ином основном начале, на существовании, например, двух субстанций^h; часто ссылаться на общие положения, вытекающие, как видно будет, из этой истины,— не доказательство ли это того, что она создана для нас и что для познания ее нам недостает лишь ее раскрытия?

Однако, возражают нам, эта якобы истина может существовать лишь *per mentem* (в уме); она не может обладать реальностью вне наших представлений, или, выражаясь более общо, в вещах может быть лишь то, что мы в них вкладываем. Я согласен, что в вещах может быть лишь то, что мы в них вкладываем, но пусть об этом помнят...

^h Книга Бытия исходит из существования бога, как это видно из первых ее слов: «Вначале бог создал небо и землю»; но в ней не говорится ни что такое бог-творец, бог, по воле которого существуют твари, ни чем он был до сотворения. Это-то я и скажу, показав, что бог есть *Целое*, через которое существуют части, и *Все*, через которое части не существуют. Но так ли разумел это автор книги Бытия?.. Нет! Однако и в нем слышался до известной степени голос истины, и он его использовал, чтобы утвердить своего бога, причем главной его целью было сделать из него существо физическое и моральное, что возвеличило бы его могущество, служа пугалом для народа. Какое представление можно получить о его боге, творящем мир в течение семи дней, как не представление физическое, представление о зодчем? Но я делаю здесь недопустимое предположение — я предполагаю, что вещь абсурдная может будить мысль.

В вещах физических может быть лишь то, что мы в них вкладываем, и так как, согласно их природе и нашей природе, взятой со стороны физической, представления каждого из нас более или менее различны, то вещи эти и представляются более или менее различными каждому из нас. Вот что можно сказать относительно мира физического и того, что способствует доказательству его существования...

Что касается мира метафизического, то я также согласен, что и в нем не может быть ничего, кроме того, что мы в него вкладываем. А так как природе его, которая есть не что иное, как наша собственная природа, взятая со стороны метафизической, свойственно, чтобы мы все представляли себе одно и то же, то мир этот всегда одинаков для каждого из нас, для нас, взятых со стороны физической, как род человеческий, то есть взятых с той стороны, которой мы отличаемся от остальных существ¹.

А раз это установлено, то отсюда следует, что истина тем не менее создана для нас, хотя в ней нет ничего, помимо того, что мы себе представляем. Но пусть сопоставят нижеследующие размышления с предшествующими.

Утверждают, будто для человека невозможно постичь бога, как он постигает самого себя. Сказать это легко, но где доказана эта невозможность? Она либо есть, либо ее нет. Утверждать не следует ни того ни другого, а надлежит мудро усомниться. Если она есть, то из этого следует, что человек познает бога, как он познал себя самого, ибо каким образом человек мог бы доказать самому себе невозможность этого познания иначе, нежели путем этого познания? Но, ответят нам, тут есть проти-

¹ Приблизительно подобное рассуждение приводит ныне к утверждению, что у всякого своя собственная метафизика и что метафизики общей для всех не существует. На основании этого же рассуждения, которое не было доселе развито, заключают обычно, но не логично, что если истина поныне не открыта, она и не может быть открыта. Что за химерическая у вас гордыня, говорил мне один из наших философов, притязать на открытие того, чего столь многие великие люди тщетно добивались! Он не подумал о том, что я ношу в себе ту же книгу, что и они, что я обладаю таким же непосредственным правом ее читать и что, быть может, я ее и прочитал проще, нежели они делали со всей их якобы мудростью. *O coeas hominum mentes!*¹⁰

воречие по существу. Согласен, но единственно потому, что в основу кладется положение, будто человеку невозможно познать бога, как он познает самого себя, или, что то же, быть тем, что есть бог. А основание это нелепо.

Познать бога, как он познает самого себя, несомненно означало бы быть тем, что есть бог: это значило бы быть богом. Таким образом, слово *познать* означает в оспариваемом мною предложении не что иное, как *быть*, и предложение это действительно сводится к тому, что *человеку невозможно быть тем, что есть бог*. Исходя из этого, я соглашаюсь с этим предложением, рассматривая человека как человека, как существо физическое или частное. Но я перестаю с ним соглашаться, когда я рассматриваю человека со стороны его разума, его основы, которая для него является общей со всеми остальными существами, и когда я рассматриваю бога как составляющего эту основу и ничего больше. Тогда человек для меня более не человек, равно как и не бог; я в них обоих вижу лишь одно и то же бытие. И если я говорю: *не больше, чем бог*, — это значит, что, сотворив бога по образу нашему, как физическому, так и моральному, как мы всегда считали себя вправе это делать, мы сделали из него человека — такого, каким его рожают женщины. Однако попробуйте отнять то человеческое, что мы вложили в понятие о боге; будем его рассматривать лишь, как представляющего собою *Целое* и *Все*, существование относительное и существование безотносительное — и, вместо того чтобы возмущаться тем, что я здесь утверждаю, в этом увидят лишь разумное. Впрочем, прошу обратить внимание на обещание, которое я даю, а именно что следствием, вытекающим из моих утверждений, явится самая здравая мораль...

Слово *познавание* (*connoître*) выражает способность физическую, способность эта противна бытию метафизическому, а также и человеку, рассматриваемому по отношению к этому существу, рассматриваемому и взятому с точки зрения метафизической. Если бы это существо себя знало, если бы оно знало человека и было им познано, все бы это совершалось путем приобретенных идей, а подобные идеи — чисто человеческие. Когда говорят о том, чтобы человек познал бога, не подразумевают, конечно, чтобы это делалось путем приобретенных идей, то есть

чтобы он познал бога так, как он познает дерево. Таким образом, человек, рассматриваемый по отношению к богу, не обладает больше той же природой, он уже не то же существо, что человек, рассматриваемый по отношению к дереву: он не состоит больше из приобретенных идей; это уже сама врожденная идея, идея, являющаяся *esse*, а не *esse tale*¹¹, составляющая основу существования, из коей мы сделали божество, сотворив его, впрочем, по образу и подобию нашему, придав ему наши добродетели, существующие, как и наши пороки, лишь в силу нашего состояния законов, и придав ему наш рассудок и даже нашу внешность...

Если бы независимо от сказанного выше стали доказывать, что именно вследствие того, что человек, зная о положенных ему пределах, утверждает, будто ему невозможно познать бога так, как бог сам себя познает, я попросил бы человека, который бесспорно, сознает себя ограниченным, указать мне точную границу, метафизическую точку, отделяющую его от бога, которого, по его собственному признанию, он постигает; если же он не в состоянии указать мне эту точку, что в самом деле было бы нелепо,— как же может он знать, где пролегают для него пределы по отношению к богу!

Вот о чем я вопрошаю его разум (*l'entendement*), а не его представления, ибо он согласен с тем, что в этом отношении чувства его ничего не значат: ограничены его чувства, разум же его — нисколько.

Но, нагромоздив в воображении своем миллионы лет на миллионы лет в поисках вечности, человек, не могущий никогда найти того, что ищет, не имеет ли оснований заключить, что он ограничен? Нет, ибо именно такое следствие он должен был бы вывести, если бы он отыскал то, что ищет, в том нелепом направлении, в котором он ищет. Мы обладаем полным и целостным понятием об отрицательном бытии, именуемом *вечностью*, *бесконечностью*, *безмерностью* и пр., именно потому что мы не постигаем пределов существования,— а это полное и целостное понятие есть ли что-либо иное, чем основа существования, которая всюду и во всем одинакова? Говорили ли бы мы о вечности, определяли ли бы ее, отличали ли бы ее от времени, если бы не постигали ее? Когда мы говорим, что не постигаем ее, мы говорим лишь, что не постигаем ни начала, ни конца ее, а это

именно и значит постигать ее тем единственным образом, которым она может быть постигнута. Ибо вечность есть не что иное, как отрицание всякого начала и всякого конца, не что иное, как отрицательное существование существования положительного, название чему — время. Мы сотворили божество из понятия об обоих этих существованиях, которые существуют, не будучи божеством, как я это покажу впоследствии, то есть не имея нашего подобия, физического и морального.

Нелепо, чтобы бог (я разумею бытие метафизическое) постигался как совершенство и чтобы в то же время он постигался несовершененно. Если бы мы его постигали лишь несовершененно, если бы мы не имели о нем понятия совершенного, мы не более должны были бы утверждать о нем, что он совершенен, чем о каком-либо предмете физическом или чувственно воспринимаемом, который мы никогда не можем постичь в совершенстве, ибо в природе его быть не совершенным, а лишь более или менее совершенным, как всякий иной чувственно воспринимаемый предмет. Было бы противоречие в том, чтобы понятие о совершенстве было понятием несовершенным...

Дабы постичь бога, как он сам себя постигает, необходимо постигать его совершенным — абсолютным и даже бесконечным, вечным, безмерным и пр., а это нечто совсем иное. Однако, по собственному нашему признанию, мы его именно таким и постигаем; стало быть, мы его постигаем так, как он сам себя постигает^к.

Следовательно, мы являемся им по самой сущности своей природы; следовательно, истина создана для нас,

^к Сказать о боге, что он постигается совершенным, — значит сказать о нем, что мы его постигаем совершенным, то есть что мы то же, что и он. Слово *постигать* в применении к божеству означает *быть*, как я доказал это относительно слова *познавать*. Но, могут тут мне возразить, мы не то, что мы видим, почему же нам быть тем, что мы постигаем? Почему *постигать* и *быть* должно означать одно и то же? Отвечаю, что мы видим предмет физический лишь постольку, поскольку мы являемся тем, что мы видим из этого физического предмета, поскольку предмет этот составляет нас из своих собственных частей, и что, следовательно, *видеть* — значит быть тем из предмета видимого, что мы видим, значит отчасти состоять из него. Мы не солнце, но мы отчасти являемся тем немногим, что нам кажется о нем. Мои дальнейшие рассуждения устранят все сомнения на этот счет,

ибо истина есть не что иное, как бог, лишенный того человеческого, что мы нелепым образом в него вложили...

Атрибуты *совершенный, абсолютный, бесконечный* и пр. в наших устах лишь слова, но они стали бы конкретностями и главным образом тем предметом, к которому они применимы, если бы голос истины, вложивший их в нашу речь, был лучше слышен, если бы мы слепо не связывали с ними понятие о морали, понятие, которое существует лишь вследствие ложных наших нравов, давших нам добродетели и пороки, и которое составляет копию этих нравов. Кроме этих атрибутов, которые, взятые независимо от всякой морали, применимы к существованию, есть чисто моральные атрибуты — *справедливый, благий, мудрый, милосердный, отмщающий*, но в последующем выяснится, что один лишь абсурд мог применить их к существованию. То же самое я утверждаю и относительно атрибутов, почерпнутых из физической природы человека, каковы: *разумный, предвидящий, провидящий и мыслящий*.

Мы постигаем, что бесконечность существует, и говорим, что не понимаем бесконечного, — это противоречие. Ибо на основании чего полагали бы мы, что оно существует, если бы мы его не понимали? Доказательство того, что мы его понимаем, что мы его постигаем, — это то, что невозможно иметь представление о законченном без этого знания¹. Если бы, предположив абсурд, мы имели одно без другого, то то, что мы имели бы, не было бы представлением ни о законченном, ни о бесконечном, — это значило бы иметь одно из двух и в то же время не иметь его, что нелепо. Не существует и не может

¹ *Бесконечное и совершенное* — два бытия, или, вернее, одно бытие в двух видах, из которых, как я это покажу, один является отрицанием другого: *Законченное совершенно* — поэтому мы и говорим о произведении, совершенство которого желаем выразить, что оно закончено. Прибавим, что если мы не говорим, что не постигаем законченного, подобно тому как не постигаем *бесконечного*, то происходит это оттого, что мы принимаем законченное за то, что окончено, как человек или земной шар. *Законченное* не есть то, что окончено; это термин собирательный, общий, термин метафизический, выражающий все окончания, все, что окончено; термин этот одновременно и отрицается и утверждается термином *бесконечное*. Раскрытие истины состояло только в том, чтобы с собирательными общими терминами, как положительными, так и отрицательными, связать понятия, и связать те понятия, которые одни только им соответствуют...

существовать ничего, кроме конечного (отсюда — законченные существа) и бесконечного. И то и другое необходимо существуют, ибо *Ничто* (le Rien) (о котором нелепо полагают, будто не имеют о нем никакого представления) есть одно из них, как выяснится к великому изумлению нашего неведения...

Оттого, что мы не знаем, что такое бесконечное, мы говорим, что не понимаем его; но из нашего незнания о том, что такое бесконечное, не следует, что мы его не постигаем. Из этого следует лишь, что мы не раскрыли того, что оно собою представляет. Не станем же более говорить, что не понимаем бесконечного, которое есть *Все*, или отрицательное существование чувственно воспринимаемого, а будем говорить, что не раскрыли того, что есть бесконечное, и постараемся это сделать.

То же самое говорю и о конечном, ибо на его счет мы не более просвещены, чем относительно бесконечного, хотя и полагаем, что знаем его лучше из-за существ законченных, которых мы знаем. Но, заметим тут же, что существа эти — законченные лишь по видимости, лишь для глаз телесных. Конечное, их утверждающее, и бесконечное, их отрицающее, существуют под этой видимостью, существуют в глазах разума; достаточно подумать, чтобы нисколько в этом не сомневаться, чтобы утверждать, что существа теснейшим образом связаны между собой, что они образуют Существование в то время, как кажутся отдельными одно от другого, как кажутся телами, рассеянными в пространстве, в протяжении, то есть в совокупности их, называемой Вселенной и которую я называю *Цельм* или *Всем*, смотря по тому, рассматривается ли она относительно или безотносительно, как *единая* или *единственная*. Предупреждаю тут же, что для усвоения моего построения все зависит от того, хорошо ли усвоены эти противоположные аспекты существования, и что ничто не может быть легче для всякого, кто захочет сказать себе, что по существу имеется совокупность существ и что совокупность эта, будучи чисто интеллектуальной, создана не для того, чтобы быть видимой, а для того, чтобы быть познанной. Тогда увидят, что из этой-то совокупности сотворили бога совершенного и бесконечного, оставляя в стороне то человеческое, что мы в него вложили, сотворив его по образу и подобию нашему. И меня станут читать с такой

легкостью, которую теперь и не могут себе представить. Предупреждение это чрезвычайно существенно.

Бог был во все времена и находится еще в настоящее время под вопросом; изо дня в день трудятся над доказательством его существования, хотя нравы наши опираются на него, как если бы оно было доказано. Разве это не свидетельствует о том, что мы чувствуем в себе способность познать его? Но почему же способность эта не была доселе претворена в действие? Потому, что это претворение невозможно было в состоянии диком, или природном, приведшем нас всех к состоянию законов; потому, что наше состояние законов по необходимости дало нам о боге, или, правильнее говоря, о *Существовании*, чрезвычайно ложные понятия, и нелегко было в хаосе этих понятий распутать истину, которая могла явиться для нас только из этого хаоса.

Размышления эти, на мой взгляд, более чем достаточны для того, чтобы убедить — насколько можно быть убежденным до прочтения всего произведения в целом, — что истина создана для человека и что если она всегда оставалась для нас загадкой еще большей, чем предметы физические, весьма от нас отдаленные, то это происходило единственно потому, что мы никогда не раскрывали как следует идею истины, присущую одинаково нам всем, равно как и всякому иному существу, ибо истина, будучи *Всем*, и есть идея. Эту-то идею я и предполагаю раскрыть все более и более, но я особенно прошу моих читателей, если они хотят меня понять как следует, перестать видеть человека физического и морального в бытии, которое они именуют богом и которое я называю *Существованием*. Ибо если они будут все же пытаться видеть в нем человека, согласно не изжитым предрассудкам, согласно религии, — они меня не поймут. Надобно также, чтобы они не теряли из виду, что предметом моим является совокупность существ и что совокупность может представлять для них нечто чувственно воспринимаемое только в отдельных ее частях. Совокупность эта еще не подвергалась рассмотрению, а ее-то и надобно было рассмотреть, чтобы добыть истину...

Доказать, как я только что это сделал, что истина создана для человека, — значит доказать, что она имеется в качестве бытия. Надобно, стало быть, это существенное и неотъемлемое доказательство добавить к тем,

которые я приведу в пользу существования *Целого* и *Всего*, ибо существование это и есть истина положительная и отрицательная. Это и чувствовали, говоря о боге, который возникает из голоса разума (*la raison*), из понятия о *Целом* и обо *Всем*, что он есть сама истина; вера или религия не имели иной цели, как создать из этого понятия существо универсальное по нашему подобию.

ЦЕПЬ РАЗВЕРНУТЫХ ИСТИН ¹²

Человек смог перейти в общественное состояние, к которому его привели потребность в единении, преимущества его физического строения, и в особенности наличие у него десяти пальцев ¹³, лишь через состояние дикости, или природное, бывшее для него ранее образования речи состоянием стадности, или зачинающейся общности ^m.

^m В вопросе о начале человеческого общества нет абсолютной точности, как нет ее и в вопросе о начале существования человека. Всякий предмет, физический или частный, представляет собою лишь относительно и в большей или меньшей степени то, что есть его *универсальное целое*, что есть *Целое* или конечное, которое одно является абсолютно точным со всех точек зрения, которое одно в качестве абсолютного среднего (ибо оно есть также и обе абсолютные крайности) является началом, основой, причиной, родом, средоточием и метафизическим совершенством физических существ, законченных вещей, является их утверждением, подобно тому как *Все*, *Ничто* или бесконечность является их отрицанием. Однако эти положения ввиду своей новизны требуют для своего уразумения, чтобы меня прочли.

Совокупность существ, действительно обладающая иной природой, чем те же существа, взятые частично и отдельно, никогда не подвергалась рассмотрению ни сама по себе, ни по отношению к отдельным существам, а для того, чтобы вскрыть истину, только ее и следовало рассматривать. Эта совокупность, чисто идеальная или интеллектуальная по своей природе и бесспорно существующая, обладает двумя противоречащими друг другу аспектами, из которых один является отрицанием другого, — аспектом положительным, или первичного отношения, дающим существо единое, или *Целое*, и аспектом отрицательным, дающим существо единственное, или *Все*; аспект конечного, единого метафизического бытия и аспект бесконечного или отрицающего его *Ничто* — все это составляет эту сумму. *Все* есть все вследствие действительной неразрывности всякого предмета с прочими предметами, хотя всякий предмет как будто имеет отдельное существование. Неразрывность эта, делающая один и тот же предмет изо всех предметов,

Абсурдно было допустить, что человек вышел из рук бога взрослым, моральным и владеющим способностью речи: речь развивалась по мере того, как общество становилось тем, что оно собою представляет.

Общественное состояние, каково бы ни было его начало, необходимо являлось состоянием законов, или, что то же, состоянием морального добра и зла, справедливости и несправедливости, и оно ныне является таковым только потому, что было им с самого начала¹³. Отсюда и возникли басни о Еве и Пандоре¹⁴.

Физическому неравенству, присущему частям *Целого*, или мира, рассматриваемого по отношению к составляющим его частям, верховенству сильного над слабым, ловкого над менее ловким обязано наше общественное состояние моральным или социальным неравенством, его образующим, неравенством, доведенным до столь чрезвычайной степени, что оно в течение целых уже тысячелетий делает это общественное состояние наиболее отвратительным из всех возможных, несмотря на блага и преимущества, могущие в нем встречаться и которые по необходимости в нем и встречаются, ибо без этого оно не могло бы держаться. Первобытные скопища людей

один мир из всех миров, или, что то же, приводящая к тому, что все предметы имеют в конце концов одно и то же существование, есть существование, одинаковое во *Всем* и через *Все*; она видна в человеке, который тогда уже не человек, а *Бытие*, — разум, интеллект, чистое постижение, врожденная идея, чувства согласованности и гармонии. *Существование* это, или интеллект, может быть раскрыто при помощи ума, способности чисто физического порядка.

Из этого неумирающего *Существования*, а вместе с тем и из пружин нашего механизма, каковыми являются наши приобретенные идеи, наши мысли и чувствования, мы и создали душу, переживающую наше тело.

Примечание это представляет собой слабый и беглый набросок изначальной истины, истины метафизической, одним словом — *Истины*, о которой надлежало дать здесь представление. Пусть сюда приложат дальнейшее — все вместе будет способствовать ее раскрытию.

¹³ Строго определить это начало невозможно, если не восходить до истоков — до *Целого*, до метафизического начала. Все существа, заключающиеся в *Целом* и существующие изначально *через него*, как и оно существует *через них*, исходят одно из другого, входят одно в другое и непрестанно и взаимно в большей или меньшей мере составляют друг друга. Они лишь соотношения, лишь сравнения, так же как и их *Целое*, и могут давать лишь то, что они дают, то есть образы.

были бы во всех отношениях предпочтительны, если бы благодаря этому состоянию — я разумею, благодаря потребности размышлять о лучшем состоянии — человечество не обладало тем, что могло дать только существующее состояние, а именно надеждой, менее призрачной, чем думают, выйти из него, дабы перейти в общественное состояние разумное, которое я называю состоянием нравов (*l'Etat de mœurs*), или состоянием равенства, или состоянием подлинного естественного морального закона, которое, несомненно, предпочтительнее состояния дикости. Вид, образующий общество, или союз, тем самым становится сильнее по отношению к прочим видам; но общественность эта, вместо того чтобы способствовать общему благу, действует в совершенно обратном направлении, если она плохо устроена; она даже уменьшает мощь, которая могла бы быть обращена против всего, что может ему приносить вред извне.

Раз будет прочно установлено равенство моральное, физическое неравенство, которым сильный столь часто злоупотребляет в нашем состоянии законов во вред слабому, насколько не помешает господству морального равенства. Дурные последствия физического неравенства не имеют никакого значения по сравнению с неравенством моральным, хотя задачей последнего является подавлять их по мере возможности, за исключением тех случаев, когда происходит война.

Имеются лишь два состояния для человека: состояние разобщенности без всякого иного единения, кроме единения инстинктивного, что до известной степени соответствует состоянию дикости, и состояние крайней разобщенности в единении, каковым является наше состояние законов. Либо состояние единения без разобщенности, каковым будет состояние нравов, общественное состояние без законов. В этом-то состоянии, к которому нас может привести только *Истина* и от которого мы постоянно все более и более удалялись, никогда, впрочем, не бывши в нем, и должно жить человечество, если оно желает быть столь же счастливым, сколь было до настоящего времени злосчастливым. Однако я говорю скорее для грядущего человечества, нежели для ныне существующего: выявленная истина не может возыметь действия настолько быстро, насколько то было бы желательно.

Человек не знает состояния нравов; он знает лишь

состояние законов, вышедшее из состояния дикости, и состояние дикости — только два состояния, которые он видит перед своими глазами. Домашние животные находятся под его владычеством так же, как он сам находится под властью сил, составляющих *Все*.

Общественное состояние, дойдя до известной степени развития и могущества после образования языка, но ранее даже написания законов, по необходимости потребовало законов, почитавшихся законами божескими, для поддержания законов человеческих, для того чтобы они совместно с этими законами, по необходимости им предшествовавшими, укрепили его основные пороки — я имею в виду человеческое невежество, моральное неравенство и собственность по отношению к разным благам, привлекающим наши вожделения.

Законы человеческие, хотя и существующие исключительно для поддержания указанных пороков, тем не менее были сами по себе недостаточны, чтобы сдерживать и ассоциировать множество людей, начинавших уже рассуждать. Надобно было во что бы то ни стало приписать моральному злу божественное происхождение. Ибо что произошло бы, если бы люди узнали, что зло это существует лишь благодаря состоянию человеческих законов, что это состояние и есть истинный первородный грех? Если бы они это узнали, они ни за что не согласились бы выносить подобное состояние законов: дойдя до известной точки, они перешли бы к состоянию нравов, ибо возвращение в дикое состояние, к естественному состоянию было бы для них невозможно. И они поступили бы так, как поступим мы, как только истинная причина морального зла станет широко известна, и мы узнаем путем непреложных выводов, что власть не является правом божественного происхождения...

Состоянию нравов легче было бы осуществиться без помощи истины и без истины изначальной до установления якобы божеских законов, чем ныне, когда человек, на беду свою, подвластен этим законам. В настоящее время эта истина необходима для их уничтожения, ибо трудно вообразить, до какой степени абсурда они нас довели, до какой степени они нас поработили, наделяя власть невероятной силой. Бедствия физические они в невероятнейших размерах усугубили тем, что мы называем *злом моральным*. Какая разница между тем, чтобы

жить и умереть в состоянии нравов и жить и умереть в состоянии законов!

Законы якобы божеские имели интеллектуальной причиной присущее нам внутреннее сознание о существовании положительном и отрицательном (и являющееся им самим), о едином и единственном, о совершенном, или конечном, и бесконечном, о бытии, предполагающем членение на части и представляющем собой время, о *Бытии*, не расчленяющемся на части и представляющем собою вечность, об интеллектуальном *да* и *нет*, о чувственном и о *Ничто*, отрицающем чувственное и отрицающем лишь его, о *Целом*, о *Всем*, то есть о бытии едином в двух противоположных аспектах. Осязательной причиной этих законов послужил человек при состоянии законов, обладающий добродетелями и пороками и создающий по своему смутному представлению о нем и по собственному своему образу и подобию существо разумное и нравственное, бога-созидателя, воздающего и отмщающего, бога, который еще раньше объявлен был законодателем. В самом деле, если откинуть из этого понятия то, что человек, ставший в обществе столь же рассудочным, сколь и разумным, вложил в бога своего как в физическом, так и в нравственном смысле, то не останется ничего, кроме совокупности существ, кроме *Целого* и *Всего*, кроме существования относительного, или через существа, и существования безотносительного, или *в себе*, которые я раскрываю. И повторяю еще раз, ничего иного и не найдется. Мы одинаково говорим о боге, что он — наше *Целое* или что он — *Все*. Говорить так нас заставляет представление о бытии относительном и безотносительном, представление, являющееся, повторяю это еще раз, самым бытием.

Состояние законов божеских и человеческих было необходимо для человека, живущего в обществе, раз истины не существовало. Для ее существования необходимо было это состояние, он один мог к ней привести. И законы эти до такой степени тесно сплелись между собой с тех пор, как человек вышел из первобытного состояния простоты нравов, из состояния стадности, что величайшей химерой было бы воображать, будто возможно уничтожить законы божеские, сохранив при этом законы человеческие, их породившие. Философы наши и вольнодумцы нападают

на первые вместо того, чтобы нападать на последние. Это значит бороться со следствием, вместо того чтобы бороться с причиной.

Для человека невозможно было добраться до истины и до вытекающего из нее состояния нравов иначе как путем размышления, к которому неминуемо должны были привести его лжеучения и нестерпимые несовершенства состояния законов. Достигнуть в этом размышлении удаchi было нелегко: все стремилось воздвигнуть препятствия на этом пути. Поэтому-то истина и не извлечена еще поныне из колодца...

До истины и до состояния нравов, исключаящего всякие законы и всякие несовершенства, человек мог прийти лишь путем размышления, о котором я только что упомянул. Отсюда следует, что знанию по необходимости предшествовало невежество, что мы должны были начать с ложных нравов и с искусств, которые одни только эти нравы могли нам даровать (искусства эти нужны были для осуществления истины и состояния нравов), и что человеку необходимо было пройти сквозь строй насилия, в который его повергает рабство законов, чтобы иметь возможность из него выйти, чтобы обрести истину первичную и вытекающую из нее истину моральную. Лишь обе эти истины в состоянии коренным образом преодолеть человеческое невежество и злобность, уничтожить все науки и искусства, выходящие за пределы подлинно полезного, отчетливо объяснить все явления, зависящие от сущности вещей, и все наши различные основные системы очистить и свести к *Истинной системе*...

Человек зол лишь вследствие состояния законов, постоянно ему противоречащего. В состоянии стадности зла в нем было мало. В состоянии же нравов для него было бы нравственно невозможным быть злым, то есть в состоянии подлинного естественного морального закона, где не оставалось бы никаких предпосылок для того, чтобы быть злым, где не существовало бы ни соперничества, ни зависти, ни ревности, ни одной из искусственных страстей, делающих из нас вид животных, наиболее неразумных и удаленных от счастья, к которому он тянется в силу естественного закона.

Благодаря этим-то страстям и всему искусственному, вложенному человеком в свои вождедения, и развился его обширный ум, а также все поразительное или, вернее,

чрезмерное в произведениях его рук и его головы. Моральная сторона его столь неразумна, что, даже будучи чисто физическим порядком, она как бы составляет нечто особое, как бы обладает иной природой, чем мир физический. Отсюда и представление наше, будто она действительно обладает природой, отличной от физической.

Наше общественное состояние, будучи основанным на абсурде якобы божеских законов, естественно требовало для того, чтобы из состояния законов стать состоянием нравов, восхождения к первичной истине, единственной, которая в состоянии дотла разрушить абсурд якобы божеских законов и сделать нас столь же основательно знающими, сколь мы были доселе знающими поверхностно.

Моральная истина или состояние нравов, которое я изображу в мельчайших подробностях, всегда встречали бы в этих законах препятствие, если бы они не опирались на истину первичную, которой она в свою очередь служит опорой^о. И каким препятствием служат для них эти законы, каким дальнейшим препятствием является представление о боге, укоренившееся до той степени, какую мы наблюдаем ныне, о боге, требующем, чтобы человек подчинился закону и покорился властям!

Лишь соединение первичной истины и истины моральной может дать первичную очевидность, имеющую величайшее значение для человека. Возможность для них оказывать свое действие возникает из их двоякой очевидности, противостоять которой было бы бесполезно, как только она открыто проявится и будет вслух обсуждаема образованными людьми, способными ее постичь. Люди эти, подобно пастухам овечьего стада, по необходимости увлекли бы за собой толпу, которая, конечно, не стала

^о Пусть наши философы-разрушители, у которых совершенно отсутствуют обе эти истины, убедятся отсюда, насколько нападки их на бога и на религии были слабы, неуместны и бесполезны и насколько они не были в состоянии выполнить свою задачу, когда они допускали дальнейшее существование состояния человеческих законов, то есть причины, следствием которой являются существование универсальное и моральное, равно как и религии. Им постоянно ставили в упрек то, что они разрушают, не созидая, и они никогда не могли возразить ничего дельного на этот упрек, раз обе истины, ведущие к цели, не достигнутой еще никем, отсутствовали у них совершенно. Без них могли быть лишь полупрозрачные, без них все усилия должны были оказываться тщетными...

бы и противиться, ибо ей пришлось бы в значительно меньшей мере, чем им, менять свои нравы, ибо нравы ее проще и значительно менее склонны порождать тоску, скуку и тяжкие духовные страдания. Видимость не на стороне толпы. Но, увы, какой дорогой ценой расплачиваемся мы за такую видимость! ^Р

Класс людей, способных постичь истину и помочь ей проявить свое действие, людей, занимающих искусственные положения, порожденные состоянием законов, в области церковной, или финансовой, или литературы, — класс этот, говорю я, вообще несомненно меньше всех остальных пользуется животной стороной своего естества, хотя на вид это, может быть, и не так. Поэтому неправильно было бы ожидать от этого класса людей препятствий к тому, чтобы истина проявила свое действие. Они могли бы чинить их лишь вопреки очевидности, а это невозможно, принимая во внимание, как много у них причин этого не делать. Впрочем, нельзя быть более разьединенными, более разрозненными по своим интересам, более различными по своим настроениям, по уму, по индивидуальным особенностям, чем люди этого класса. Если бы некоторые из них из упрямства, ради своего положения или из каких-либо иных побуждений пожелали противиться очевидности, которая по необходимости должна бы стать объединяющим средоточием, они сделались бы мишенью для насмешек со стороны остальных и волей-неволей принуждены были бы за ними следовать.

Люди соглашаются с геометрической очевидностью, из которой не следует ничего противодействующего нравственному злу, тем более должны были бы они согласиться с первичной очевидностью, истребляющей самый корень

^Р Простонародье почти не рассуждает. Оно постоянно поглощено заботами о нуждах первой необходимости, заботами о том, чтобы добыть себе пропитание. Однако как много в пользу простонародья заключается в том немногом, что я говорю о нем. Я сознаю, как много отъемлется от его счастья нашим тиранством по отношению к нему. Но независимо от этого, если бы мне предстояло еще раз родиться при состоянии законов, я предпочел бы родиться добрым крестьянином, добрым ремесленником, даже добрым поденщиком, лишь бы не вельможей, не князем мира сего, не великим королем и даже не великим гением. Многое говорит за эти убогие сословия, уничижаемые по сравнению с сословиями искусственными, которые одни лишь почитаются!

зла. Утверждать это — химера, скажут мне; поддерживать это — суетная гордыня и чрезвычайное дерзание. Но ведь большего нельзя было бы сказать, если бы очевидность эта, пока еще не проявившаяся, была сперва преподнесена человечеству тем, кто ее раскрыл, а затем отвержена человечеством, как ненужная для его счастья. Состояние законов в такой мере пропитано ложью, что чем сильнее видимость говорит в его пользу, тем более лжива сама эта видимость.

РАЗРЕШЕНИЕ ЗАГАДКИ МЕТАФИЗИКИ И МОРАЛИ, ИЗЛОЖЕННОЕ В ЧЕТЫРЕХ ТЕЗИСАХ ¹⁵

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Нижеследующее изложение предпринято было для того, чтобы представить в сокращенном виде мое рассуждение господину ХХХ ¹⁶, а также для того, чтобы его противопоставить весьма несовершенному изложению, которое он составил, поверхностно прочтя мой труд, и которое закончил отрицанием существования универсалий.

На первый взгляд, главное возражение против моего рассуждения заключается в том, что я придаю реальность существам, мною созданным ¹⁷. Но подобное возражение опровергло бы не некоторые только положения, а весь мой труд в целом. Однако это возражение будет опровергнуто не только некоторыми соображениями, а бесчисленными доводами и всем моим трудом в целом, ибо существование универсалий доказано будет всем мировым опытом, вытекающей из него моральной истиной и всеми смутно воспринятыми представлениями о существовании, то есть идеями, которые одни только и могли быть отнесены к общим собирательным и универсальным терминам, как положительным, так и отрицательным, а также противоречиями, в которые на каждом шагу заставляет впадать отрицание этого существования.

Нет ничего более легкого, но вместе с тем и более неопределенного, нежели подобное возражение. Да будет ведомо тем, кто его делает, что они тем самым берутся возражать на весь мой труд и что им придется опровергать

все его части, связанные между собою, чтобы доказать, что возражение их обоснованно. Неужели возможно разумно отвергать существование Вселенной как совокупности физических существ? А между тем именно это и отвергается при отрицании универсалий. Совокупность эта существует. Как я покажу в дальнейшем, она представляет собою самую действительность в ее положительном аспекте и мы постигаем ее в ее целокупности так же, как мы ее видим в ее частях. Существование ее вполне может быть нами рассматриваемо подобно существованию составляющих ее частей. Но из чего видно, что она поддается рассмотрению? Из того, что она есть то, чем она не может не быть, не вызывая противоречия, без отрицания существования *Целого* и *Всего*. Подлинность ее существования столь истинна и столь существенно ее познать, она настолько представляет собою все идеи, которые извечно были нам присущи относительно сверхчувственного интеллектуального нечто, что постыдно философам подымать о ней вопрос. Но для них вопрос этот даже не существует, они его разрешают одним махом, они называют эту идею химерой, выдумкой; они поступают по отношению к ней точь-в-точь как лисица из басни¹⁸. Но лисица кривила душой, в их же искренность я желаю верить. Однако как возмутительно и даже отвратительно их чрезмерное невежество!

Не уподобляйтесь им, мудрый читатель, стремящийся уяснить себе вопрос, и убедитесь в простейшей из истин: совокупность существ существует. Вам останется лишь узнать, в чем она заключается, и вы будете готовы к тому, чтобы меня прочесть: если вы со мною не согласитесь, значит, вы меня не поняли.

Как вы сумеете сами заключить, люди олицетворили столько физических и моральных существ лишь вследствие абсурда, побудившего их олицетворить бытие метафизическое, обожествить совокупность предметов бренного мира, совокупность существ и сотворить по своему образу и подобию Бытие. Когда же они сотворили по своему образцу предмет внутреннего чувства (который и есть само это чувство, им ничего не стоило создать в нем предметы своих чувств...

**РАЗРЕШЕНИЕ ЗАГАДКИ
МЕТАФИЗИКИ И МОРАЛИ,
ВКРАТЦЕ ИЗЛОЖЕННОЕ В ЧЕТЫРЕХ ТЕЗИСАХ**

Тезис I

Универсальное целое есть нечто реальное, существующее^а.

Оно — основа, проявлениями которой являются все чувственные существа.

Вы не согласны, о философ нынешнего дня, меня отрицающий, что войско, целокупность которого несомненно оставляет впечатление формы, представляет собою одно целое, существующее как целое, как существо; а не согласны вы с этим, очевидно, потому, что части, составляющие это войско, не кажутся вам достаточно связанными между собой, образующими одно целое, или достаточно тесное единство, и недостаточно входят одна в другую. Но ваше собственное *целое*, которое вы считаете строго вам одному свойственным и которое вы возводите

^а Нет никого, кому философия природы не подсказала бы, что мир существует как *Бытие*, но философы утверждают, что существуют лишь существа, или, выражаясь их языком, индивиды. Эти индивиды всецело друг с другом связаны в глазах разума, хотя глазам телесным они кажутся разобщенными. Но эти индивиды образуют совокупность, целое, хотя и чисто идеального порядка. Совокупность эта и есть то *универсальное целое*, или мир, познакомить вас с которым я поставил себе задачей. Познать его столь же существенно, как познать и отрицающее его бытие...

Виною того, что думают, будто существа в действительности так же отделены друг от друга, как кажется на вид, вследствие чего заключают, будто они не образуют одного реального бытия, является отрицательное понятие, какое по нелепости составилось о пустоте. Но пустота, как я докажу, является противоположностью полноты, а не ее отрицанием. А раз не существует пустоты в смысле отрицательном, то отсюда следует, что все полно¹⁹, хотя в одном месте относительно более, нежели в другом, и что все существа в сущности одно бытие. Но как же в таком случае обстоит дело с движением? Дело в том, что движение, так же как и покой, полнота, так же как и пустота, — все эти метафизические существа составляют универсальное целое, которое по своей безотносительной природе является обеими метафизическими крайностями, или противоположностями, крайностями, которые существуют и единство которых, как видно будет из дальнейшего, составляет середину, как это будет раскрыто в ходе работы.

в *целое*, вам одному принадлежащее, но ваш собственный индивид, чтобы употребить неточное выражение, и земной шар, коего он является лишь весьма небольшой частью^b, не будучи в том же положении, что войско, — вы согласны, что они являются существами физическими, и вы даже именуете их существами вполне реальными вопреки мнению всех философов, опровергнуть которых в этом отношении невозможно^c.

Исходите, стало быть, от этих частных целых, чтобы уяснить себе, что точно так же, как частное целое — например, земной шар — образуется из составляющих его частей, к числу которых принадлежит, например, ваша особа, точно так же образуется и *универсальное целое*, с какой бы метафизической точки зрения его ни рассматривать; так же образуется полное единство всех его частей, которые всегда являются в большей или меньшей мере тем же, что и их *универсальное целое*. Ибо это *целое* метафизично, как вы увидите впоследствии. Но что может быть истиннее истины о существовании существа, именуемого Вселенной!^d

Войско, говорите вы, — лишь составляющие его солдаты; это верно, ибо *целое*, даже *целое универсальное*, как бы оно ни было метафизично, может быть только всеми его частями. Но хотя оно и есть собрание всех своих частей, *целое* есть тем не менее *целое*, как, например, ваша

^b В природе, в *универсальном* *целом*, нет тела, независимого от других тел, принадлежащего лишь самому себе, ибо в таком случае оно было бы отрицанием других, что несовместимо с существом чисто относительным, с телом, существующим лишь через другие тела, также чисто относительные. То, что мы именуем нашей личностью, состоит из частей, которые принадлежат друг другу, принадлежат физически в первую очередь земному шару, как ни рассматривать его, в общем или в частностях; метафизически же — целокупности универсальной целостности, универсалии; отсюда вытекает, что существование тела по необходимости связано с существованием всех остальных тел; отсюда вытекает, что все тела находятся в зависимости друг от друга и тем самым уничтожается противоположная система...

^c Существо реальное есть универсальное целое, являющееся и реальностью, и видимостью; все в нем реально, или видимо (что одно и то же), истинно или ложно лишь более или менее.

^d Почему это древней школе нынче прощают ее аксиому: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu? ²⁰ А это потому, что, не зная, что такое врожденная идея, знать не хотят врожденных идей ²¹. Между тем одна из них есть идея существования положительного и отрицательного...

особа или земной шар. Так, войско, хотя оно и есть воины, его составляющие, тем не менее есть и *целое*. Но, впрочем, оставим войско как *целое*, весьма мало связанное в своих частях, и будем придерживаться *целых* более ощутимых.

Так вам и надлежало поступать, вместо того чтобы цепляться, из желания меня легче разбить, за целые несвязанные, как войско, или за общность разрозненных тел, как люди или деревья: общности эти лишь части общности *земной шар*, которого часть — ваша особа и который вместе со всеми остальными возможными небесными телами и их вихрями²² образует общность уже не частную, или физическую, а универсальную, метафизическую.

Вы возразите, что небесные тела — тела разрозненные, реально отделенные друг от друга, но это вам подсказывает ваше вводящее вас в заблуждение зрение, которое, будучи частным, должно вследствие ограниченности своей природы вводить вас в заблуждение. Реально небесные тела, кажущиеся вам отделенными друг от друга, связаны между собою и вместе с связующими их между собою вихрями образуют универсальную общность, метафизическое бытие, именуемое Вселенной. В природе разрыв существует лишь на взгляд телесный. Ничто в ней не есть предмет особый или независимый; отдельные индивиды выделяются в ней только определенными нашими чувствами, и они всегда опровергаются всеми нашими чувствами, когда они говорят вместе, когда раздается их голос, общий всем существам.

По-вашему, *дерево* вообще не существует; это совсем так, как если бы вы утверждали, что не существует общности деревьев, ибо что же *дерево* вообще, если не общность деревьев? Если же существует общность деревьев, почему не существовать общности существ, или, что то же, *бытию* вообще? Я знаю, что из совокупности деревьев не вытекает дерево, что частное не может вытекать из его общего. Поэтому я и не утверждаю, что из универсальной общности вытекает частное существо, что было бы нелепо, но вытекает *Бытие* общее, или универсальное, которое и есть сама эта общность.

По-вашему, бытие это существует лишь в уме (*l'esprit*), так как вы решительно не допускаете возможности бытия вообще. Но это же представляет собою

ум — бытие, которое вы столь неопределенно против меня выдвигаете? Что такое ум или душа, поскольку ими постигается бытие универсальное, если не разум (*l'entendement* — слово, которое я вас прошу принять в том смысле, какой я ему сейчас придам)? И что такое разум, способность, столь отличная от приобретенных идей, от ума в смысле философском, от того, что мы называем *нашими мыслями*, если не само это универсальное *Бытие*, эта метафизическая основа, одинаково всюду и во всем существующая в явлениях физических и из которой мы создали божественное начало и бессмертную душу для каждого из нас вместо того, чтобы рассматривать ее самое как начало, как то, что древние философы называли, не зная ее, *мировой душой*?

Оставьте Скота, который, конечно, никогда не знал этой универсалии и которому, как и всему прочему человечеству, неизвестно было, что она иной природы, нежели ее части, взятые в отдельности, что она первичное начало, верховное благо^e, единственное совершенство в единственно возможном смысле, в смысле метафизическом^f, и что оно существует с противоположной точки зрения,

^e Господин Вольтер возражает Платону²³, что высшее благо так же не существует, как высшая краснота. Тем самым он равняет благо, коллективность универсальную, или метафизическую, с краснотой, коллективностью частной, или физической. Скажи, он, что благо, или, что то же, верховное благо, существует *в себе* не более, чем высшая краснота, он был бы прав ввиду того, что благо, это метафизическое существо, которое и есть *универсальное целое*, существует лишь относительно, так же как упомянутый или всякий иной цвет. Но у наших философов не найдешь таких положений, могущих исходить лишь от самой истины.

^f К чему было искать совершенство в ином месте, а не в целокупности, не в дополнении к тем вещам, где оно по самой их сущности имеет место? Ибо *универсальное целое* есть, несомненно, совершенство составляющих его частей. Если бы и не стали искать в другом месте, если бы нелепым образом не пожелали найти высшее моральное совершенство, если бы порочность нашего общественного состояния, порочность, доказуемая в моем труде, не заставила нас из всем нам одинаково присущей идеи об *универсальном целом* создать по нашему образу и подобию существо наиболее могущественное, царя царей, воздающего правосудие совсем иного порядка, чем правосудие человеческое, распределяющего награды и кары, как неподкупный и несравненно разумный судья.

с точки зрения положительной, с которой я его здесь и рассматриваю, как видно будет из дальнейшего^g.

Нелепо, чтобы все вещи не были всеми и чтобы все они не были одной. Но, возразите вы, все люди — все человечество, но все люди не один человек? Согласен, и потому, как я вам уже говорил другими словами, все вещи вместе не дают особой вещи, а дают вещь универсальную.

Общность людей есть нечто, но она не человек; она — нечто общее и часть универсальной общности, единственной, строго говоря, действительно единственной. И это нечто, будучи частным, физично, подобно составляющим его людям, так как возможно представить себе его в большей или меньшей мере. Поставить эту или всякую иную частную общность в ряд с общностью универсальной — значит совершить смешение родов.

Из нашего общественного состояния, основанного на власти сильнейшего, что сделало его состоянием законов и, стало быть, дурным, вытекала необходимость для нас измыслить с целью поддержания этого состояния подобного рода существо. В истинном же общественном состоянии нравов, где не было бы больше места для злобы, где не ведали бы более морального зла, существо это было бы лишь тем, что оно есть, то есть *универсальным целым*, которое, как видно будет впоследствии, есть добро, порядок, гармония, равенство, единство, совершенство во всех метафизических отношениях, которое является прообразом, как моральным, так и физическим. Ибо моральное, и даже наше ложноморальное, по своей неразумной природе кажущееся столь отличным от физического, есть на самом деле лишь физическое.

^g Причина, по которой желают обрести верховное существо иной природы, нежели наша, нежели то, что воспринимается нашими чувствами, существо, которое было бы первоосновой, — причина этого та, что *универсальное целое*, как я докажу, действительно иной природы, нежели наша, и, что совершенно очевидно, это — действительно первооснова. Моральность, нелепо ему приписанная нашим состоянием с его добродетелями и пороками, нашим состоянием законов, делает его одинаковой природы с нами вопреки тому, чем его желают видеть, раз его желают видеть иной природы. Но состоянию законов, основанному на невежестве и не могущему обойтись без религии, свойственно было впасть в это противоречие.

Универсальное целое, единое бытие, станет бытием *единственным* с другой точки зрения, которую я покажу. Если после того станут сомневаться в его существовании и в том, что это существование чисто относительное и тем не менее весьма реальное является первоначалом, значит, будут сомневаться в самоочевидности, ибо очевидность эта и есть его существование.

Универсальное целое, или Вселенная, иной природы, нежели каждая из его частей, и, стало быть, его можно лишь постигать, но никак не увидеть или представить себе.

Целое частное, как человек или общность людей, — той же природы, что и части его, раз оно само является частью другого частного целого, то есть земного шара, который составляет часть солнечного вихря²⁴. Не так обстоит дело с *универсальным целым*: оно не той же природы, как та или иная из его частей, так как нелепо, чтобы оно, будучи совокупностью или единством всех возможных вещей, было частью себя самого, чтобы оно обладало формой, чтобы оно было того или иного объема^h, чтобы его можно было представить себе. Мысль как действие, происходящее внутри головы, в середине ее, где глазам ничего не разглядеть, невидима и не может быть видима иначе, нежели по внешним признакам; но ее можно приблизительно вообразить, как воображают действие клавиш на струны клавесина¹; вообразить нельзя лишь суммы вещей, лишь она сверхъестественна и метафизична.

^h *Универсальное целое* ни длинно, ни широко, ни глубоко: оно есть все три измерения, так же как оно есть три времени — прошлое, настоящее и будущее, три времени, дающие его в аспекте метафизического бытия, называемого временем или настоящим, и которые суть не что иное, как существа, как движения прошедшие, настоящие или будущие, невзирая на абсурдно проводимые различия между ними и существами, между ними и движениями, которые, подобно им, суть лишь существа.

Универсальное целое есть бытие, есть движение так же, как оно есть время, настоящее; то, что оно есть, оно есть по отношению к различным аспектам, в которых рассматриваются его части. Всякая вещь в нем всякое мгновение более или менее разнится от себя самой; лишь оно всегда одно и то же, всегда равно самому себе; оно — совершенное единство, первоначальное прекрасное: *omnis propter pulchritudinis forma, unita est*²⁵.

¹ Не раз и с основанием сделанное сравнение нашей головы, виденной изнутри, с клавесином²⁶ доказывает, что акт мышления возможно себе представить. Действительно, если вдуматься, представляешь себе этот акт, хотя гораздо менее ясно, чем множество других актов, менее понятных и более ощутимых. Восприятие этого акта — физическое, как и сам вызывающий его акт, и воспринять его равносильно тому, чтобы его видеть. На этот счет даваемое мною доказательство существования, однажды хорошо понятое, не оставит никаких сомнений. Но в дальнейшем я приведу ряд подробностей, чтобы показать, что в человеке как человеке есть лишь физическое, чувственное.

Универсальное целое есть бытие чисто относительное так же, как и его части, делающие его относительным, как и оно их делает относительными: оно лишь отношение, лишь сравнение, так же как и его части^к, но оно тем не менее иной природы, чем та или другая из его частей, и доказательством этому служит то, что оно постижимо разумом, чувствами согласованности и гармонии, его составляющих¹, между тем как та или иная

^к Из четвертого тезиса видно будет, что является *Бытием*, существующим само по себе, бытием единственным, о котором я говорю. Но все же, сколько раскрытых истин, сколько явлений, объясненных благодаря доказательству существования относительного, единственного, которое можно применить к порядку как физическому, так и моральному! Проследите мои рассуждения, осмелитесь ли вы после того отрицать это существование, по природе своей способное давать лишь то, что оно действительно дает, — явления, образы...

Скажем теперь же, что это существование дает объяснение метафизических добра и зла, откуда проистекают все физические блага и злосчастья, частью которых являются и моральные. Впрочем, последние составляют часть первых лишь по вине нашего злосчастливого общественного состояния, нашего состояния законов, или морального неравенства, по необходимости делающего из нас вообще существа, весьма между собой разобщенные, в лоне единения и противоположные друг другу. Если бы не было зла морального, если бы мы находились в состоянии морального равенства, в котором могли бы находиться, не было бы зла и физического. Благо это существовало бы, хотя и нельзя было бы сказать, что оно есть. Но однако, что такое добро и зло вообще, или взятое в смысле метафизическом? Это, как видно будет из дальнейшего, и есть относительное существование; это — *универсальное целое*; это — *Целое*...

¹ Чувства согласованности и гармонии, чувства, взятые в смысле метафизическом, суть согласованность и гармония всего существующего. Они передают нам не кажущееся, как то делает каждое из наших чувств в отдельности, они передают лишь то, что они суть, то, что мы сами представляем собою во всем, что у нас имеется строго общего со всеми существами, во всем, что исключает всякую разницу между ними и нами. Это покажется трудным для уразумения тому, кто не увидит, глубоко поразмыслив, что чувства согласованности и гармонии суть созвучие *самого бытия*, а не того или иного частного существования. Но такова участь истины, когда ее применяют к способностям человека, когда для раскрытия ее употребляют язык, принадлежащий этим способностям, в которых заключены все предрассудки. Истина не создана для того, чтобы быть применяемой к тому или иному частному виду, так как, будучи самим *Существованием*, которое есть род метафизический, она есть и совокупность всех видов. Абсурд, в котором человек прозябает из-за его неминуемо порочного по существу общественного состояния, требует, чтобы

из его частей воспринимается всеми нашими чувствами, которые сами являются частями и являются тем или иным из наших чувств в зависимости от отношения к *универсальному целому*, от воздействия на него, от воплощения в него.

Агрегат физического — я разумею универсальное целое — может быть доступен лишь разуму, лишь чувствам согласованности и гармонии, ибо он подлинно не имеет и не может иметь точек для сравнения вне его, а лишь внутри его, между тем как всякое физическое или частное существо, его составляющее, всегда имеет как вне, так и внутри себя точки соотношения и сравнения, которые делают его воспринимаемым нашими чувствами, то есть более или менее воплощают его в нас самих. Ибо что же такое чувства, взятые раздельно или физически, если не тело наше, наше физическое существование, всегда составляемое из других тел и их в свою очередь составляющее? Скажем тут же, что отсюда и вытекает объяснение тайны соотношений между ощущениями и вызывающими их предметами. Однако прочтите дальнейшее, и вы найдете то, о чем нам все говорит, а именно что тела, взятые раздельно, не имеют иного существования, чем сообщаемое им нашими чувствами в отдельности, и что нелепо вопреки мировому опыту утверждать о них, не только что они существуют в себе, но и что существование их абсолютно или реально. В действительности оно лишь более или менее относительно, и только совокупность их

истина применялась и развивалась в том персонифицирующем стиле, который присвоили себе люди, желая разъединить природу.

Человек, рассматриваемый в основах его существования, не есть то, что делает его человеком, а то, что делает его существом: prius est esse quam esse tale²⁷.

Он человек, лишь когда рассматривается в его вторичном существовании, то есть по отношению к тому или другому виду. Его теряют из виду как существо физическое, его рассматривают метафизически, о нем говорят, согласно интеллекту, когда то, что говорится о нем, может быть сказано также и о прочих существах, как, например, что он конечен, что он начало и конец и т. п. Мы говорим гораздо более метафизически, нежели сами думаем, гораздо более сообразно чувствам согласованности и гармонии. Это случается с нами каждый раз, когда мы обобщаем всякую общность. Если это нам неизвестно, если мы говорим прозой, не зная этого²⁸, то происходит это оттого, что мы не познали еще, что такое метафизика. Я не делаю тут исключения и для тех, кто слышет метафизиком.

есть без ограничения то, что они суть с ограничениями, будучи абсолютным, реальным, первым и подлинным предметом отношений. Совокупность их берет свое начало в нашем чувстве согласованности и гармонии, подобно тому как они берут свое начало в каждом из наших чувств^м, а именно потому, что указанная совокупность образует нашу сущность, как наши чувства образуют нашу форму. Отсюда следует, что ее существование одинаково для каждого из нас, для всего, что существует в частности, тогда как их существование более или менее различно для каждого из нас, для всего, что существует в частности. Однако, что означает эта истина, как не то, что мы в смысле метафизическом не отличаемся друг от друга, что в этом смысле у нас один и тот же разум и что мы всегда более или менее различны в смысле физического? Истина эта настолько истинна, что она встречается всюду, проявляясь сотнею способов; даже религия говорит нам, что у всех нас одно и то же внутреннее чувство по отношению к богу. Но нельзя, впрочем, не согласиться, что все мы различно видим и рассматриваем чувственно воспринимаемые предметы.

Метафизично то, что общее всякой общности, то, что отличается по природе не от частей своих, являющихся им же, но от частей своих частей, иначе говоря, от той или иной части. В существах оно то, чем они все в равной мере являются; оно относительное *Бытие*, именуемое *Вселенной, миром, природой, материей*; в котором все — лишь отношения, и потому ничто не более в себе или для себя, чем оно.

Физическое, взятое раздельно,— ибо, взятое коллективно, оно метафизическое,— физическое — это то, что частно, то, что есть та или иная вещь, человек, дерево, небесное тело; что есть общность людей, деревьев и пр., но никак не небесных тел, ибо эта последняя общность, как я указывал, является самой Вселенной и Вселенной, которая есть метафизический центр, неизбежно усеянный заключающимися в нем физическими центрами, более или менее друг от друга разнящимися и более или менее

^м Вселенная как существо существует, как говорится, *per mentem*²⁹, ибо берет свое существование в нас. Это верно, но верно единственно в указанном мною здесь смысле. Во всем, что говорят о существовании, есть доля правды, но эта правда нуждалась в горнеле истины.

подверженными отвлечению; ибо один только центр их есть одинаковость и устойчивость.

Оба эти рода, метафизический и физический, не совпадают друг с другом, но они нераздельны, а в дальнейшем видно будет, что и бытие, их утверждающее и отрицающее, утверждающее их тем, что отрицает их, с ними нераздельно. Таким образом, все существует вместе и метафизически, и физически. То, что мы называем *нашим я*, является обоими этими родами, из коих один, метафизический, общ всем существам, а другой, физический свойствен лишь нам, он — мы как человеческие особи.

Из *я* метафизического, если позволительно так выразиться, а также из нашего физического *я*, из пружин нашего механизма, мы создали душу; а из *я* метафизического и из нашего морального *я* мы создали метафизического и морального бога. Я делаю различие между нашим *я* моральным и физическим, но они вполне совпадают друг с другом. Поэтому мы и создали бога метафизического, физического и морального таким, какими мы являемся сами.

За пределами этих двух *я*, метафизического и физического, причем последнее обнимает и *я* моральное, есть *я-в-себе*, о котором скажу в дальнейшем и которое, будучи уже *Всем*, а не *Целым*, как выяснится далее, приводит к конечной истине, что все есть *Все*, и этим все сказано. Это *Все*, из которого мы одинаково создали бога и существо, отрицающее как метафизическое, так и физическое тем, что утверждает их, выявляет собою третий вид существования, нераздельный от двух остальных и включающий их в себя.

Если языки наши представляют собою смесь терминов метафизических, физических и моральных, то происходит это оттого, что мы существуем метафизически, физически и морально. Метафизически мы существуем, будучи связаны со *Всем*, образуя вместе с остальными существами единое существо; физически мы, как люди, кажемся отдельными ото всего прочего, а морально — как люди в обществе, в состоянии законов. Состояние же это, сообщая нам добродетели и пороки через необходимо вытекающие из него справедливость и несправедливость, моральное добро и зло, привило нам мораль, или, что то же, определенное общежитие, лишенное всякого смысла и де-

лающее моральное зло несравненно тягостнее зла физического¹¹.

Существование *универсального целого* как бытия отрицалось лишь потому, что его не могли воспринять, потому, что оно не представляло ничего чувственно воспринимаемого для разума. Но по этой-то причине я и утверждаю его существование. Говорили, что оно — бытие абстрактное, бытие метафизическое, и я говорю то же самое; но другие говорили это, полагая, что тем самым отнимают у него всякую реальность; однако в этом-то и заблуждались, потому что не знали, какое понятие связывать со словом «метафизика». А если бы это знали, если бы слышали голос истины, давший ему существование, — познали бы все...

Тезис III

Универсальное целое, единое бытие, единое начало, единая метафизическая истина, дает ключ к истине моральной, всегда подтверждающей истину метафизическую, равно как последняя подтверждает моральную истину.

Из того, что универсальное целое есть истина, или метафизическое начало, что оно первый и подлинный объект соотношений, следует, что все чувственно воспринимаемое, что только существует, прямо из него вытекает и что, следовательно, из него также прямо вытекает моральная

¹¹ Моральные бедствия не могли бы существовать для людей, живущих в обществе разумном, для людей, управляемых здравым смыслом, а не законами. Я называю такое общественное состояние состоянием нравов (*état de mœurs*) в противоположность состоянию законов (*état de lois*) или же состоянием равенства, состоянием естественного морального закона; однако под словом «морального» следует разуметь лишь «социального». Преодоление нашего невежества в области метафизики и морали одно лишь может привести нас к этому состоянию, которого мы могли бы, впрочем, достигнуть лишь путем преодоления нашего невежества.

Посмотрите мой труд — доказательство будет в том, что, если бы он достиг своего назначения, то есть гласности, он бы произвел все то, о чем возглашает непреборимой силой своей самоочевидности.

Автор книги «Об уме»³⁰ говорит, что человек, после того как наплодит тысячу нелепых систем, откроет в один прекрасный день начала, с развитием которых связаны порядок и счастье в мире моральном. Читателям моим предоставляется, прочтя меня, судить, сбылось ли это пророчество...

истина, представляющая собой общественные отношения; в коих надлежит находиться между собою людям или всякому иному виду существ, живущих в обществе. Моральная истина вытекает также, хотя и не прямым путем, из разрушения, какое влечет за собою раскрытие *универсального целого*, ибо разрушение это — разрушение наших нравов и их морального начала, списанного с нас под названием бога.

Выводимое из метафизического начала моральное начало, необходимым следствием которого было бы не делать другому того, чего не желаешь, чтобы он тебе делал, не делать из него подданного, слугу, раба, — начало это, повторяю, есть равенство моральное, включающее общность всех благ. А так как начало это прямо противоположно тому, на котором основаны наши нравы, то есть моральному неравенству, и так как последнее, несомненно, является источником состояния законов, существующего исключительно для поддержания его, а также источником нашей развращенности и всех вообще моральных зол без исключения, то отсюда следует, что в моральном равенстве метафизическое дает нам истинное моральное начало °.

Если мы пожелаем выйти наконец из отвратительного общественного состояния, в котором мы живем, и следовать первоначальной истине, мы должны стать единым в смысле моральном так же, как мы представляем собой единое в смысле метафизическом. Каждый из нас должен претворить наше стремление все сводить к себе, быть центром, в стремление, не препятствующее стремлениям наших ближних, не сталкивающееся с ними, претворить в одно общее стремление. А это возможно лишь при моральном равенстве; нам необходимо достичь этого равенства, черпающего свое начало в равенстве метафизическом, в первоначальном порядке, а стало быть, в общественном здоровом смысле.

Мой труд показывает с особой очевидностью, что свое начало моральное равенство черпает в этом здоровом

° При состоянии законов человек столь чудовищно далек от порядка морального равенства, что даже сами философы называют порядок морального равенства химерой. Но задумывались ли они над ним? Рассматривали ли его корень? Рассматривали ли то, что разрушает его основу при уничтожении бога и нашего состояния законов?

смысле; по этому поводу много больше приходится сказать с моральной точки зрения, нежели с точки зрения метафизической. Так как нам последнюю значительно менее полезно познать с точки зрения того, что она создает, чем с точки зрения того, что она разрушает, то мы могли бы обходиться нашим вторичным разумом (*raison seconde*) и без первичного разума, если бы последнему не приходилось разрушать, а это является помехой для вторичного разума, который сам совсем не может разрушать. Тщетно призывает нас наш вторичный разум жить в равенстве и уничтожить препятствующее этому ярмо законов. Независимо от преимуществ, связанных с тем, что состояние законов является хозяином положения, разум всюду натывается на противопоставляемого ему бога, бога, подчинившего человека закону, бога, о которого разбивается его мощь. Не таково было бы положение, если бы возможно было опираться на первичный разум: страшное препятствие было бы устранено и силы стали бы сосредоточеннее. Посмотрите мои пояснения по поводу морального равенства и обратите при этом внимание на дикаря, при помощи выгодного для него телесного сложения (особенно при помощи десяти пальцев) неминуемо переходящего от физического неравенства к неравенству моральному^Р и от человека общественного, имеющего

^Р После уничтожения идеи о божественном начале вещей и водворения на его месте *универсального целого* не может остаться никакого сомнения в том, что состояние дикости предшествовало общественному, а также, что последнее всегда, как и поныне, исполненное морального и социального неравенства, проистекает из неравенства физического, составляющего сущность физических вещей, которым в состоянии дикости сильный злоупотреблял во вред слабому. Но где берет свое начало общественное состояние у дикарей? Оно берет свое начало в состоянии дикости, где общественность не отрицается, где существуют зачатки ее. А если спросят, где берет свое начало состояние дикости? Оно восходит от видов к виду, породившему человека, к *универсальному целому*, которое есть начало и конец, первопричина и первое следствие всех причин и следствий, существовавших, существующих и имеющих существовать. В этой истине, которая, будучи рассматриваема с отрицательной точки зрения, приводит к бесконечности, не видно первого человека или первого семечка, сотворенных богом несколько миллионов лет назад³¹. И хорошо, что не видно, потому что вместо простого и истинного пришлось бы опять наглотаться абсурдного. Толпе представляется весьма простым, что был первый человек, — так, как это толкует религия. Но толпа, предоставленная во власть чувств и требующая безусловности там, где ее нет,

возможность перейти от этого неравенства, которое составляет все его несчастье, к моральному равенству, притом имеющего возможность избежать явно доказанных недостатков такого неравенства единственно благодаря превосходству метафизической и моральной очевидности над его гибельным невежеством.

Тезис IV

Все, не состоящее из частей, существует; оно неотделимо от *Целого*, которое состоит из частей и которого оно является одновременно утверждением и отрицанием. *Все* и *Целое* являются оба разрешениями загадки существования^ч, словами, которые голос истины различил, влагая их нам в уста. *Все* и *Ничто* — одно и то же.

Универсальное целое, рассматриваемое как единое бытие с его частями, не отделяемыми больше от него для рассмотрения их в отдельности, — *универсальное целое* в таком случае уже больше не *Целое*, а *Все*^г, уже не частичная масса существ, а масса без частей; уже не бытие-начало, или причина, а бытие, не являющееся более ни началом, ни причиной, оно уже не бытие

не задумывается над тем, как религия изображает сотворение этого первого человека, причем она вполне допускает изображаемый религиею процесс созидания. Процесс этот чисто интеллектуальный, как и тот, который устанавливается истиной, но в него вносится нечто чувственное, когда творцом человека делается существо, действующее физически, а чувственное и есть то, что привлекает, как бы абсурдно оно ни было.

^ч Мы никогда не помышляем о том, чтобы углубиться в причины различения обоих этих слов, которыми, сами того не ведая, выражаем существование в обоих его отношениях. Я это сделал, и в результате выявилась истина. Когда я нашел единый и единственный смысл этих слов, мне только оставалось раскрыть его и сделать выводы относительно нравов.

^г *Существа суть в Бытии, в конечном, во времени, в настоящем; Бытие, или Целое, конечное, время, настоящее, пребывает в вечности. Миллион лет сам по себе не больше, чем одно мгновение; ничто само по себе не высоко, не низко, не добро, не прекрасно и т. д. Все в Целом (ибо есть Все в Целом, подобно тому, как Все во Всем) означает начинать, чтобы кончать, и кончать, чтобы вновь начинать. В нем нет ничего совершенного или совершенно одинакового, все в нем более или менее относительно и пр. ...Вот несколько познанных истин, вытекающих из Истины.*

относительное, не бытие положительное или безусловное метафизическое *да*, утверждающее существование физических существ, а бытие безотносительное, бытие отрицательное, *нет*, одновременно отрицающее и утверждающее *да*; оно уже не бытие, относящееся к кажущемуся, а бытие, которое есть не конечное или результат конечных существ, а бесконечное; оно уже не совершенное^s, а несовершенное в отрицательном понимании этого слова^t; уже не время или результат времени, а вечность; *не единое* бытие, существующее во многих существах не бытие, именуемое материей, существующее в телах, а бытие *единственное*, отрицающее всякое другое бытие, кроме него самого, бытие нематериальное, бытие индивидуальное и несозданное; оно уже не метафизическое существо, существующее в физическом, не универсальное бытие, существующее в частном, а бытие, существующее само по себе и по поводу которого можно лишь отрицать то, что утверждается о другом, в зависимости от различных точек зрения, с которых рассматриваются его части^u; оно уже не

^s Нашими устами говорит истина, когда произведение, кажущееся нам законченным, мы называем совершенным...

^t На нашем языке *несовершенство* означает не отрицание совершенства, а *неполное совершенство*. Говорят: *большее или меньшее совершенство, более или менее совершенное*, как говорят *большее или меньшее совершенство, более или менее совершенное*. Все, что допускает *более или менее*, как то: зло, пустота, покой — никогда не может быть ничем иным, как противоположным, крайностью, но никак не противоречащим отрицательным, не *Всем*, которое одно только и является противоречащим. Нельзя сказать: *более или менее бесконечное, более или менее вечное*, ибо слова эти — отрицание конечного времени; ибо они — *Все*, отрицающее *Целое*, единственное существующее отрицание, сколько бы ни находили отрицаний мы, для кого тьма, например, является отрицанием света. Прибавим, что если в *Целом* не существует отрицания там, где оно на вид имеется, что если, например, нет отрицания золота в человеческом теле, где его как будто бы нет, то происходит это оттого, что в целом нет ничего, не состоящего в большей или меньшей мере изо всего, что в нем существует.

^u *Целое* есть *Целое*, когда части его рассматриваются как таковые; оно — бытие, материя, конечное, движение, время, причина и пр. и пр., когда части его рассматриваются как отдельные существа, тела, конечные, движения, времена, следствия и пр. и пр. Нет ничего положительного или абсолютного, что не было бы им, и нет ничего положительного или абсолютного, что не было бы относительным. Если не увидели, что бог, рассматриваемый положительно, рассматриваемый как начало, есть лишь соотношение, то

чувственное или результат чувственных существ, а *Ничто*, само небытие, которое одно лишь и не может быть ничем иным, как отрицанием чувственного; которое есть отрицательное существование, о чем имелось у всех не больше представления, чем о положительном,— у всех, не исключая и *Спинозы*, нелепо модифицирующего бесконечную субстанцию в неведении своем о субстанции конечной, или совершенной.

Универсальное целое, рассматриваемое только что изложенным образом, не есть больше причина и следствие, начало и конец, альфа и омега, полнота и пустота, порядок и беспорядок, добро и зло^v, реальность и видимость, движение и покой, большее и меньшее; оно больше не все противоположности, или всякого рода метафизические крайности, выражающие *Целое* и ничего больше и называемые нами метафизическими существами; оно — то, что отрицает эти противоположности, утверждая их, ибо бесконечное утверждает конечное, которое оно отрицает, что

это потому, что полагали, будто, будучи *в себе* (*en lui-même*) с точки зрения отрицательной, он должен быть *в себе* и с точки зрения положительной; потому, что в нелепом представлении, какое себе составили о нем, хотели видеть его во всех отношениях независимым от существ; хотели, чтобы он был столь же совершенен, сколь бесконечен; чтобы он был начало и конец, подобно тому как он есть вечность.

^v Из обеих крайностей, или метафизических противоположностей, из добра и зла вообще мы и создали доброе и злое начало, бога и дьявола, слепленных по образцу добродетелей и пороков, присущих нам вследствие злосчастного нашего состояния законов. Говорю «злосчастного», ибо в какое только насильственное положение не приводит оно людей, в особенности людей цивилизованных? Недочеты его беспрестанны; все мы испытываем их в большей или меньшей мере на каждом шагу, и если порядок этот, несмотря на это, все же существует, то длительностью своего существования он обязан нашему неведению. Можно было бы с основанием заметить, что познанная истина тут ни при чем, если бы истина была ведома людям и мир все же продолжал бы идти прежним порядком, ибо тогда говорили бы на основании опыта. Но людям еще лишь предстоит познать истину. Поэтому лишь с крайним легкомыслием, чтобы не сказать более, возможно утверждать, что истина тут ни при чем: нимало не вероятно, чтобы существование нашего состояния законов божеских и человеческих могло устоять вопреки ее очевидности. Отрицать это, как мне часто приходилось слышать, или сомневаться в этом — значит быть очень далеким от того, чтобы вдуматься в этот вопрос. Перед очевидностью геометрической всегда склонялись — зачем же отказываться от признания Истины?

делает его как отрицательное противоречащее самим противоречием.

Универсальное целое, рассматриваемое, как только что указано, в том же аспекте, уже не является больше общим всем существам первоначальным зачаткам^x, или, говоря общепринятыми словами, с которыми невозможно связывать иные точные понятия, уже не *бог-творец*, а *бог-несозидающий*, или бог до сотворения мира^y.

^x Все существа выходят одно из другого, входят одно в другое и все различные роды их суть лишь виды универсального рода, виды, которые не могут быть уничтожены в одном или другом месте (например, путем разрушения нашего земного шара при столкновении с какой-либо кометой или иной катастрофы), без того чтобы вследствие такого разрушения не возникли другие виды, более или менее схожие с разрушенными. Все существа обладают жизнью, как бы они ни казались мертвы, ибо смерть есть лишь относительно меньшее проявление жизни, а не отрицание ее. Все в *Целом* в силу самой сущности *Целого*, существующего лишь в отношениях, является в своем роде мужского или женского пола. Все в нем более или менее животнo или, если угодно, растительно либо минерально; все в нем более или менее огонь, воздух, вода, земля. Эти три царства и четыре стихии³², сведенные нашими чувствами к трем и четырем, в действительности сводятся разумом лишь к метафизическому единству, к единому однородному бытию. Вдумайтесь в мои мысли по этому предмету, столь сильно опровергаемые нашими чувствами, и прибегните в особенности к доказательству существования, даваемому тут очевидностью; к нему приходится прибегать все больше по мере того, как чувства все решительнее высказываются против него. Здесь «более или менее» сказывается, как и по всякому другому поводу, ибо *Целое* есть относительно большее, в котором все лишь относительно более или менее и более ничего.

^y Я говорю «до сотворения», но только для того, чтобы приспособиться к нашему абсурдному представлению о прошедшем до времени; ибо *единственное* существо отрицающее и *единое* существо утверждающее, ибо *Все* и *Целое* нераздельны одно от другого, будучи одним и тем же бытием, будучи существованием, рассматриваемым в обоих его аспектах. Представление о *боге-несозидающем* и о *боге-творце* — представление верное, но воспринятое самым неверным образом. Тем не менее на этом-то восприятии его, на чувственной его оболочке, в которую его нелепо обрядили для поддержания состояния человеческого законов, и зиждется это состояние, которое, несомненно, существовало до состояния законов божеских, но не могло бы без него устоять, распространиться и усовершенствоваться. Заметим здесь, что все неразрешимые доселе затруднения насчет бога и материи ныне разрешены, и если я разрушаю, то тут же созидаю и не оставляю ничего позади себя. Не было другого способа обоснованно разрушать и делать это в надежде на то, чтобы вырвать людей из неведения и сделать их счастливыми.

Последите развитие этой мысли в моем труде и в следующих строках.

Оба эти бытия, *Целое* и *Все*, разнящиеся лишь в физическом своем существовании, но из которых мы, в силу нашего состояния законов и плохо воспринятого нами голоса истины, сотворили бога с отрицательными и положительными атрибутами, абсурдно рассматриваемыми нами с моральной стороны, между тем как следовало бы рассматривать только: одни атрибуты со стороны метафизической, а другие — как отрицание метафизического и физического, — оба эти бытия, говорю я, взаимно друг друга доказывающие, из которых бытие относительное также доказывается и частями своими, поясняют все, что было до настоящего времени загадкой для человечества. Наоборот, соединение этих двух существований и морали, соединение, именуемое нами богом, представляют собою для них лишь массу абсурда, а стало быть, и всякого рода затруднений. Необходимо было выйти из лона материи, чтобы отыскать *единое Бытие* и существо *единственное*, но не следовало выходить за пределы материи.

Весьма грубым абсурдом, вытекающим из того, что мы создали бога и сами навязали его себе, является стремление наше вопреки самому значению слов сделать приписываемые ему нами отрицательные атрибуты положительными, сопоставлять, например, слова «бесконечно совершенный» (принимая притом в строгом смысле слово «бесконечный»), между тем как бесконечное есть отрицание совершенного, ибо последнее есть *Целое*, а первое — *Все*. Источник этого абсурда кроется в другом абсурде, в силу которого мы приписываем моральные свойства — мудрость, благодать, справедливость, милосердие, мстительность и пр. — положительному и отрицательному существованию, из коих мы создали бога. Ибо как же в таком случае видеть в этом существовании что-либо не положительное? Нам недоставало лишь назвать бога существом *мета-моральным*, ибо, по-нашему, он превосходит в моральном отношении, как и в физическом, он — совершенство моральное и метафизическое. Лучше скажем прямо: для нас, разглядевших его лишь весьма смутно, он решительно *Ничто*. Поэтому он для нас никогда и не переставал оставаться под вопросом. Вера наша в то, что мы в него верим, несомненно порождается гораздо больше

нашим воспитанием и чувством страха, нежели желанием, чтобы он существовал. А чтобы наша вера покоилась на убеждении, этого никогда не было, да и не может быть.

Моисей³³ сказал нам, что вначале бог создал небо и землю, но он нам не поведал, что такое бог. Он предоставил сделать это нам самим².

Согласно толкованию учения этого законодателя, существа вышли из небытия (*du néant*). Но если это толковать правильно, разве не покажется, что ему словно провиделось то, что я устанавливаю, а именно, что *бог не-созидающий*, что *Бытие в себе есть Ничто* (*le rien*), само небытие, и что, говоря, что ощущающие существа выходят из небытия, он желал сказать не что иное, как то, что они выходят из этого бытия, или, если угодно, что бытие это, которое есть *Все*, или бытие *единственное*, включает в себя *Целое* и части, бытие *единое* и множество существ? Каким же может быть небытие, или хаос, откуда выходят существа, если оно не *Все*, не *бытие единственное*, или бог, которое, как принято думать, их порождает? Говорят, будто до времени *Все* не было ничем³⁴. Что иное можно этим сказать, как не то, что *Все* не было ничем существующим, чувственным, что *Все* было *Ничем* в этом отношении, единственном, в котором ему возможно быть *Ничем*? Если бы это утверждение не говорило именно этого, оно было бы отрицанием *Ничто*, подобно тому как оно было бы отрицанием, например, *Целого*, если бы оно означало, что *Все* не есть *Целое*. Однако такой смысл, конечно, не соответствует подобному утверждению. Следовательно, оно действительно гласит, что до времени *Все* было *Ничто*, как и я говорю. Тут излишне только прошедшее время, ибо нельзя, не впадая в абсурд, устанавливать прошедшее до времени. Точная формула такова: *отвлекаясь от времени и от чувственного, Все не есть что-либо чувственное. Все—Ничто*. Быть может, возразят, что под *Ничто* разумеют отрицание всяческого существования и

² Как сверкнула истина в этом Моисеевом догмате! И какая другая искра истины в учении о древе познания добра и зла, которого человеку нельзя было коснуться, не потеряв дарованной ему первоначально невинности? Сравните дальнейшие мои рассуждения по этому предмету — вы увидите, если я смею так выразиться, мироздание, одни лишь проблески которого, затемненные абсурдом, мы видим повсюду.

что, следовательно, оно не только отрицание чувственного существования, существования положительного, но также и отрицание самого существования, отрицающего чувственное, существования отрицательного. На это отвечаю, что *Ничто* не может быть отрицанием существования, отрицающего чувственное, ибо оно в таком случае было бы отрицанием того, что отрицает чувственное, им самим отрицаемое, а следовательно, и отрицанием того, что отрицает. Если бы оно было отрицанием отрицательного существования, оно было бы отрицанием отрицания, отрицало бы само себя. Но это столь нелепо, что достаточно предлагаемых нескольких строк, чтобы разубедиться в этом. Неужели бы мы стали постоянно произносить слово «*Ничто*», если бы не имели восприятия (la perception) его? И неужели слово это в наших устах значит что-либо иное, чем отрицание того или иного чувственного предмета, как, например, влаги в сосуде, денег в кошельке или утвари в комнате, где их не видно?

Ничто, будучи *Всем*, не может быть противопоставляемо ему. Нельзя говорить: «все или ничего». Сопоставлять его можно только с существованием относительным или чувственным. Поэтому лишь по отношению к чувственному можем мы сказать: «все или ничего». Неразрешимое доселе противоречие насчет бога, извлекающего существа откуда-то вне самого себя, извлекающего их из небытия, разрешается, как только оказывается, что бог этот само небытие и есть: голос истины звучит в словах наших о том, что земные дела лишь чистое ничтожество...

Для антитезы приводится поговорка о том, что «быть всем — значит быть ничем»; но говорится это исключительно в применении к чувственному миру. Ибо это не значит ничего иного, как то, что быть всем или, например, притязать на то, чтобы быть во всем знатоком, — значит быть ничем из того, на что тщешься. *Omnis homo, nullus homo*³⁵. Никогда до меня, по всей вероятности, не писали, не говорили и не думали³⁶, что *Все* и *Ничто* **одно и то же**. Всегда ошибочно полагали, будто *Ничто* — отрицание всякого существования; всегда пребывали в глубочайшем заблуждении насчет отрицательного существования, а этого было достаточно; чтобы пребывать за тридевять земель от истины, чтобы впадать во всевозможный абсурд или чтобы бороться с ним, не разбираясь

вполне в чем дело, как то делает атеизм. Деизм также оспаривает его, но с ограничениями — он приемлет основы...

Что же можно разуметь под *Ничто*, кроме отрицания чувственного, всего того, что относительно, кроме отрицания самих слов, которыми я пользуюсь для его определения, даже самого его названия? Ничего не понятно, ответят мне; но я ничего и не разумею под *Ничто*³⁷, раз я говорю о нем, что оно отрицание *Целого*. С ним не связывается никаких восприятий, возразят мне, но не значит ли навязывать ему восприятия, говоря о нем, что оно отрицает существование чувственных вещей? Далее возразят: это понятие отрицательное! Но ведь понятие о бесконечности, о бытии, отрицающем конечные и законченные существа, есть также понятие отрицательное, и тем не менее мы согласны с тем, что бесконечность существует; следовательно, то, что понятие о *Ничто* отрицательно, не доказывает, что *Ничто* не существует. Если настаивать на том, будто *Ничто* есть отрицание бесконечного и будто оно не есть бесконечное, не есть *Все*, как я это утверждаю, то *Ничто* опять-таки становится отрицанием отрицания, а это абсурд.

Мысль о том, что мы не имеем восприятия *Ничто*, основана на том, что восприятие это лишено чувственности; но иное восприятие его было бы нелепо, раз оно, то есть *Ничто*, отрицает чувственное. Так же обстоит дело и с восприятием *Всего*, или бесконечного, и если мы все же признаем, что оно существует, не признавая существования *Ничто*, то объясняется это тем, что мы не сказали о боге, что он *Ничто*, а сказали о нем, что он *Все*, или бесконечное. Но почему же мы этого не сделали? Потому, что мы рассудку вопреки пожелали, чтобы бесконечное было положительным, и не пожелали допустить иного отрицательного существования, кроме *Ничто*, но мысля его при этом отрицанием всякого существования. Эта абсурдная мысль издавна черпала свое начало и свое существование в неведении, в котором мы испокон веку находились относительно отрицательного существования и относительно того, что *Все* является этим существованием. Какое, однако же, доказательство это, не допускающее возражений доказательство существования *Ничто* и что *Ничто*, хаос, бесконечность, протяжение, вечность и пр. есть одно и то же, есть *Все*, есть бог, рассматриваемый

как существо единственное! И какое еще доказательство это доказательство неизведанного доселе, хотя и постоянно проводимого различия между *Целым* и *Всем!*

Говоря о боге, что он *наше целое*, мы рассматриваем его в его отношении к нам; но не так обстоит дело, когда мы говорим о нем, что он — *Все*, ибо мы в таком случае ограничиваемся им одним и можем рассматривать его одного. Пусть эти выражения, общепринятые согласно всегда более или менее пробивающемуся голосу истины, будут применены к моему определению существования, не теряя из вида, что я доказываю существование *Целого* существованием *Всего* и наоборот.

Основанием существования *Всего* служит *Целое*, так же как и существования самого *Целого*, для которого в то же время служат основанием и его части. Отсюда следует, что *Все* имеет отношение к *Целому*; отношение это, одно-единственное, ему присущее, в том и состоит, что *Все* утверждает *Целое* тем, что отрицает его, как я это установил.

Отношение *Всего* к *Целому* чисто отрицательное, и, говоря о том, что *Все* безотносительно, я разумею отношение положительное; отрицательное отношение *Всего* к *Целому* необходимо утверждает существование *Целого*, а следовательно, и частей его: бесконечность, которая одновременно и отрицает, и утверждает конечное; *Ничто*, которое одновременно отрицает и утверждает чувственное существование и тем самым есть само по себе противоречие. *Все* в *Целом*, но не тот или иной предмет в отдельности есть *Целое*; *Все* в *Целом*, и *Целое* есть *Все*, или, иначе говоря, все в конечном есть конечное, а все в конечном и конечное есть бесконечное; все во времени есть время, а все во времени и время — вечность, вечность в смысле отрицательном. Ибо, когда говорят о вечности предшествовавшей и последующей, ее рассматривают в смысле положительном так же, как когда определяют ее не *как то, что не имеет ни начала, ни конца, не как то, что отрицает всякое начало и всякий конец, а как то, что всегда было, есть и будет*. Последнее определение — положительное, соответствующее одному только времени. *Все* есть целое *Целого*, подобно тому как *Целое* является таковым для частей. Оба эти бытия, которые являются одним и тем же бытием, видимым в двух противоположных аспектах, представляют единственную

науку — все остальное лишь осведомленность. Эта единственная и единая наука, или истина, есть в такой мере мы сами и все существующее, что свет ее, когда он нас поражает, не кажется нам ничем иным, как воспоминанием.

Слово «бог» подлежит устранению из наших языков из-за представлений о морали и разуме, приписываемых ему, и из-за идеи о *Целом* и обо *Всем*, которые смешали с ним, считая его бесконечным и совершенным. Совершенно необходимы два разных названия для обозначения субстанции, рассматриваемой в двух противоположных аспектах, ибо в одном из них она утверждает то, что отрицает в другом.

ДОБАВЛЕНИЯ В ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Статья I

Возвращаясь к *Целому* (ибо *Все*, однажды познанное, не имеет более значения для раскрытия истины, так как к нему применимо лишь относительное существование), я должен сказать, что *Целое* есть существо первичных отношений, не представляющее собой *нечто конечное*, нечто от движения, нечто от материи; а *Конечное*, *Движение*, *Материя*, *Целое*, повторяю, есть одновременно первопричина и первое следствие, ибо оно существует в своих частях, а части его — в нем, ибо у него, равно как у его частей в совокупности, нет иного существования^а. Все

^а Части, взятые раздельно, существуют одни через другие, и кажущееся различие между частями одно только и составляет разницу между *Целью* и его частями, между метафизическим и физическим, разницу, которая, будучи решительно доведена до конца, является разницей между *Целью* и *Всем*, то есть сводится к одному и тому же. Однако, повторим тут еще раз, физическое, взятое в совокупности, есть частное, существующее через общее и равняющееся общему, а физическое, взятое раздельно, как я беру его, когда говорю о том или ином существе, о человеке например, есть лишь частное частного, равняющегося общему частного метафизического.

Физическое не может быть в совокупности, не будучи в раздельности, так как существование его чисто относительно. В силу этого все части, составляющие *Целое*, не могут быть одни без других, не могут казаться едиными без того, чтобы не казаться

в нем более или менее причина и более или менее следствие, если рассматривать его с какой-либо иной метафизической точки зрения, со стороны какой-либо иной крайности, или противоположности^b; отсюда причины и след-

во множество такими, какими мы их видим. В силу этого же все существует вместе и метафизически и физически, существуя отрицательно и составляя одно только существо — *Все*.

^b Обе крайности, или безусловные противоположности, суть одно и то же (отсюда и выражение: *разствовать решительно во всем*³⁸), а их единство и есть их среднее, которое есть их ни большее ни меньшее, их более, нежели менее, их ни более ни менее, одна крайность, как и другая крайность; и есть *Целое*, под одним названием, его выражающим, ибо единство большего или меньшего совершенства, или блага, гармонии, равенства, дает совершенство, благо, гармонию, равенство, атрибуты, являющиеся метафизическим средним, или *Целью*. Отсюда моральные и физические средние первоначально и черпают преимущество свое над своими крайностями. Мы имеем достаточно естественных случаев наблюдать физические средние в наших моральных действиях, в том, каковые мы в общежитии, ведь одним из наших главнейших правил и является наблюдение над ними.

Истинное моральное среднее есть единение, моральное равенство, источником которого служит единение, равенство метафизическое. Наше же общественное состояние есть состояние неравенства и разъединения, в котором мы, казалось бы, объединены физически лишь для того, чтобы морально быть еще более разъединенными, чтобы быть в еще худшем положении, чем мы были в состоянии физического неравенства и разъединения, в состоянии дикости. Приходится ли после этого удивляться, если мы вообще такие несчастные существа?

Если, например, для животных имеется несравненно больше физических благ, нежели зол, а такого рода положение отнюдь не одинаково верно по отношению к нам в области зла морального, в которой мы находимся и где нам ничего не приходится изо дня в день так страшиться, как своих ближних, — то объясняется это склонностью животных избегать зла, искать наибольшего возможного блага, то есть того, чтобы быть тем, что составляет их *Целое*.

Склонность эта при наших нравах настолько извращена, что нет на свете, можно утверждать, ни одного вида животных, не исключая и поработанных нами, который меньше нашего извлекал бы пользы из своей животности. Укажу здесь, что «неравенство», «разъединение», «смерть», «зло», «беспорядок», «пустота», «покой» и пр. — слова, которые, не будучи отрицательными, выражают лишь меньшую степень равенства, единения, жизни, блага, порядка, полноты, движения, и что, таким образом, *Целое*, рассматриваемое как среднее, — а это есть простейший способ его рассмотрения — является равенством, добром, единением, жизнью, порядком, полнотой, движением, или совершенством во всех метафизических отношениях.

Из того, что *Ничто* не заключается само по себе в *Целом*, в метафизическом среднем, где все, как и оно само, относительно;

ствия, как видимые нам, так и скрытые от наших взоров, как, например, существующие в пружинах, приводящих в движение механизмы нашего тела, и в особенности нашей головы, где объединены все пять чувств, пружины эти — свойственная нам способность чувствования (*le sentiment*), все наше я. Я говорю «свойственная нам способность чувствования», ибо, как я уже сказал, все в *Целом* по-своему обладает способностью чувствования. Когда мы не признаем его за прочими существами, живыми или мертвыми, то это все равно как если бы те не признавали его за нами; они не мы и не могут выносить по этому поводу суждение о нас; почему же выносим мы суждение о них, не будучи ими? ^c

из того, что все в нем, как и оно само, является лишь большей или меньшей реальностью, следует, что все в нем существует лишь более или менее реально. Однако, так как реальность и видимость одно и то же, а видимость лишь меньшая реальность, то отсюда следует также, что в *Целом* есть лишь бóльшая или меньшая видимость существования: в жизни — бóльшая, в смерти — меньшая; что все в нем более или менее призрак и обман — в большей степени ночью, когда сон разрывает согласие между мозговыми волокнами, занимая одни из них, без того чтобы в равной мере занять и остальные, и в меньшей степени днем, когда согласие это держится крепче.

Люди не видят ничего более реального, более положительного, более абсолютного, чем жизнь их и смерть; впадая в противоречие, они даже полагают, что их смерть является отрицанием их жизни, а между тем в жизни и смерти, как и во всем прочем, есть лишь более или менее...

^c Судить по этому поводу о других можно лишь на основании истины, гласящей, что нельзя ничего отрицать о чем бы то ни было, имеющемся в природе, что все в ней по-своему обладает способностью чувствования, жизнью, мыслью, разумом ³⁹, то есть движением. Ибо что означают в сущности все эти слова, если не действие или движение частей, нас составляющих? Действия эти могут сколько угодно разниться одно от другого, но никогда не разнятся полностью, никогда решительно во всем, а тем более отрицательно. Физические наши свойства гораздо менее разнятся от фактических свойств остальных животных, чем от свойств растений и минералов; это весьма просто объясняется, раз образ нашего существования также весьма значительно разнится от жизни растений и минералов.

Но откуда же берется наша способность раскрывать истину или существование, способность, которой лишены прочие существа? А это объясняется тем, что наше общественное состояние поставило нас в необходимость пользоваться языком и рассуждать друг с другом; рассуждавши же вкривь и вкось для поддержания порочности этого состояния, по необходимости порочного в силу своего дикого начала, и оказавшись все более и более обманутыми жертвами наших ложных рассуждений, мы постоянно стремились

Абсурдно, что мы воображаем, будто наши способности иной природы, нежели у других видов: все в *Целом* одинаковой природы. Отличаются друг от друга одни только явления — либо мало, либо много, либо чрезвычайно^d.

рассуждать лучше. Разум мог быть порожден у нас лишь неразумием, веками уже находящимся на вершине своей, и, лишь когда он народится, сможем мы почитать себя разумнее и счастливее прочих животных. Если он не может народиться для них так же, как и для нас, то объясняется это тем, что они не составляют общества. Но не следует нам торжествовать по поводу этого нашего преимущества над ними: им куда легче обходиться без разума, нежели нам. И когда мы обретаем разум, когда он заступит у нас место излишних наук и искусств, за которые мы за неимением его цеплялись, окажется, что он нам очень дорого обошелся. Ах, если бы мы знали, как мы далеки от настоящего разума! До какой степени мы из-за этой отдаленности отягощены страданиями и как счастливы мы благодаря ему могли бы быть! Нужно глубоко вдуматься в это, чтобы убедиться в громадном значении разума для нас. Нам говорят: да повинуются люди законам божеским и человеческим, и они будут счастливы. Но если бы и возможно было их этому научить, если бы они могли быть счастливы в раболепной покорности — полно, да были ли бы они в ней счастливы? Стремление их к счастью слишком велико, чтобы они отказались от того средства добиться его, какое доступно для них при состоянии законов. Но так ясна была недостаточность этого средства, что к нему пришлось добавить райские наслаждения. Однако как сильна эта надежда, равной как и страх перед адом? Чтобы судить об этом, достаточно взглянуть на людей, каковы они есть, особенно со времени написания законов, если возможно восхождение столь далекое. Тогда, когда люди образовали общество, не требовалось никакого морального подчинения, даже подчинения женщины мужчине, — необходимо было моральное равенство. А если бы оно тогда было установлено, то существовало бы состояние нравов и людям не приходилось бы непрестанно к нему стремиться, как они это делают вследствие постоянных недочетов в состоянии законов, состоянии, при котором они никогда не могут быть удовлетворены своей судьбой, раз она по существу неизменна.

^d Мы не видим, насколько мы являемся и судьями, и сторонами в собственном нашем деле и насколько абсурдно мы рассуждаем о прочих видах, отрицая за ними некоторые измеренные по нашей мерке физические способности, приписываемые нами одним себе, как, например, способность восприятия. Мы обладаем волей и свободой, говорим мы. Но что значит хотеть, что значит быть свободным в *универсальном целом*, где все в сущности происходит одним и тем же порядком, где нет ни одного действия, которое не являлось бы необходимым следствием какой-либо физической причины одной с ним природы? Если мы верим в то, что мы обладаем волей и свободой, то происходит это, во-первых, вследствие абсурда, заставляющего нас верить в некоего бога, и вытекающей из него веры в то, что у нас есть душа, имеющая перед

Как же допустить, однако, чтобы первопричина была столь проста и чтобы она же и была первым следствием? Это весьма нелегко будет переварить при чрезвычайном нашем отдалении от простоты и сковывающих нас пред-
рассудках. Хотя творение и определяют как существующее через творца, но определить творца как существующего через творения люди не расположены.

богом заслуги и провинности; а во-вторых, потому, что мы не видим внутренних пружин нашего механизма⁴⁰, которые действуют одна на другую, толкают и заставляют нас желать и делать одно предпочтительно перед другим. Не следует терять из виду, что эти пружины, которые я здесь как будто различаю от нас самих (чтобы придерживаться нашего обычая различать нас самих от того, что нас составляет), в действительности от нас не отличаются. Различение это, естественно нами совершаемое, и неведомая нам причина, которая всегда делала для нас из нашей личности загадку, имеют место лишь благодаря различию, существующему между частями целого и их совокупностью. Наша личность — совокупность наших частей, и о ней мы говорим *мы*, различая ее от наших частей.

Целое — бытие, необходимое по отношению к тому, что более или менее в нем проявляется; оно существует в себе и должно существовать, лишь поскольку оно представляет собою точку зрения, неотделимую от остальных двух точек зрения на существование. «Свобода» — слово, которым мы выражаем то, что в нас самих нам кажется наименее необходимым, то, что мы почитаем более независимым от воздействия на нас внешних пред-
метов. Однако независимо от этого всегда более или менее имеющего место воздействия есть еще и действие наших частей одна на другую, наших фибр на наши же фибры, и действие это, как бы ни казалось оно оторванным, как бы оно ни было скрыто от наших глаз, властно для нас не менее другого. В сущности хотя мы этого действия и не видим, но под влиянием его мы подобны любому телу, которое, будучи на наших глазах подталкиваемо другим телом, вынуждено следовать по тому направлению, по какому оно катится. Можно сказать, что мы сами себя принуждаем, но единственно лишь в том смысле, что нас принуждает наше *мы*, то, что нас составляет.

Целое не предвидит ничего в том смысле, в каком мы говорим о боге, слепленном по нашему образцу, что он провидит. В нем, где все более или менее возможно, нет никакого события, которое до своего наступления не было бы случайным для всякого существа, хотя, когда оно наступает, оно наступает по необходимости. Пусть думают после того, будто дни наши сочтены; пусть думают — что больше всего опровергнуто на деле, — что мы ничем не можем их продлить или сократить; пусть верят в предопределение в том смысле, что имеется верховное разумное предопределяющее существо и что судьба есть не что иное, как цепь вещей. Провидение, которому мы подчиняемся лишь тогда, когда сами ничего поделать не можем, существует в качестве божественного атрибута не более, чем предвидение. О нем проповедают людям,

Однако в действительности дело именно так и обстоит: части существуют через *Целое*, а *Целое* существует через части. Раз признав эту истину, перестали бы превращать существо метафизическое в зодчего, как обычно абсурдно это делают и как невозможно не делать, если только связывать с именем творца иное представление, нежели о *Целом*, а с именем творения — иное представление, чем представление о частях. Но, могут нам возразить, не принимая во внимание сказанного выше и не видя, что всякая причина есть по необходимости и следствие^е, ведь творец существует не через творения, раз он существовал до них и их сотворил.

Предвижу, что для подкрепления такого абсурда станут приводить сравнения из чувственного мира и говорить, что ведь отец не существует же через своего сына: опять-таки нелепо приводить сравнения из области чувственного, когда дело идет о метафизическом.

ибо подвластное состояние, в котором они находятся, требует такой проповеди во избежание ропота и отчаяния, но именно вера их в провидение и ставит их в это подвластное состояние⁴¹, удерживая их под ярмом законов и невежества, иначе говоря, в тупости и рабстве. От того, как рассматривать событие, зависит то, как оно произошло, потому что никогда события не происходят одинаковым образом, то есть не являются точно тем же для каждого из нас, ибо только *Целое* — причина всех событий — абсолютно. Этим объясняются частые разногласия между очевидцами одного и того же события. Отсюда неуверенность, в какую нас всегда более или менее ввергает история, да и должна ввергать, тем более что ничто не может превзойти сложностью наши нравы, одним из безумных последствий которых она является.

^е Не приходится более спрашивать, как это вполне разумно приходилось делать раньше, кто сотворил существо, сотворившее мир.

Сотворило это существо, раз оно является причиной, ибо как бы оно было причиной, если бы не становилось ею через свое следствие, если бы следствие не делало из него причины? Причина и следствие — две вещи соотносительные, не могущие существовать иначе, чем одна через другую. *Целое* — первопричина в силу первого следствия, и если оно является вместе и первопричиной и первым следствием, то происходит это потому, что у него нет иного существования, кроме проистекающего из его следствия. Мы познаем творца только через творения, он существует только через творения, как и они в свою очередь существуют только через него, откуда следует и существование их друг через друга. Когда инстинкт истины заставил поэта Руссо⁴² сказать, говоря о боге: «Он сам и сын свой, и свой отец», автор не видел в этой истине всего, что в ней следует видеть. Сколько, однако, такого рода истин, рассыпанных в наших книгах, но бесплодных, ибо их никогда не углубляли!

Сравните дальнейшее развитие моей мысли в моем труде; там поясняется, что отец как отец, как причина своего сына существует да и может существовать только через своего сына, через свое следствие, и что если он и существует как человек до своего сына, то с первопричиной дело обстоит не так: она не имеет и не может иметь иного существования, кроме проистекающего из нее следствия.

Мы потому только верим в бога-творца, существующего, как бог, до всякого творения, что нам присуще глубокое, но неясно раскрытое понятие о *Всем* и *Целом*, о *Всем*, постигаемом за пределами *Целого*. Но *Все* отрицает существа, утверждаемые *Цельм*, отрицает и само *Целое*. Поэтому надобно упустить из виду *Все*, когда речь идет о *Целом*, то есть о бытии, постигаемом нами как отвлечение не от существ, как мы постигаем *Все*, а от того или иного существа.

Оперируя каждым из наших чувств для получения того, что оно в состоянии нам дать, оперируя физическим, чувственным, когда мы ему отдаемся, мы отвлекаемся от метафизического, от интеллектуального; а когда мы ставляем умолкнуть каждое из наших чувств в отдельности, чтобы получить то, что они нам дают в согласии и содружестве, когда мы оперируем метафизическим, отдаемся ему, мы, наоборот, отвлекаемся от физического. Отсюда следует, что в области абстракции физическому не в чем упрекнуть метафизическое. Прибавим в защиту метафизического, что, оперируя им, мы имеем в виду физическое, ибо и оперируем-то мы им с исключительной целью просветиться, узнать, какую пользу можем мы извлечь из чувственного, найти что-либо получше постоянного препятствия, встречающегося нам в боге и в законах на пути к тому, чтобы разумно и безропотно ему, то есть чувственному, отдаться.

Для достижения моральной истины необходимы были истина первоначальная и истина вечная. Дойти до этой истины можно было, однако, лишь путем лжи, путем лживого общественного состояния, подобного нашему. Следовательно, этому состоянию надобно было изобрести и довести до крайности искусства и науки с тем, чтобы дать нам возможность при их помощи твердым шагом войти в истинное общественное состояние, в котором останется только освободить науки и искусства от накопившегося

в них огромного излишка, но в которое мы без них никогда не могли бы вступить. Сравните дальнейшие рассуждения об этом в моем труде.

Предметом первичного отношения является, как я это показал, первоначальная истина, и отсюда вытекает и мораль. Но в зависимости от того, рассматривается ли этот предмет правильно, как в Истинной Системе, или ошибочно, как в теизме, или отбрасывается вовсе, как в атеизме, и мораль является истинной, или ложной, или произвольной. А между тем истинная мораль для человека в обществе — все. Поэтому для человека и существенно хорошо рассмотреть предмет первичного отношения, в особенности для человека, живущего в общественном состоянии, при котором предмет этот, дурно рассмотренный одними и откинутый другими, составляет все зло.

Если не для морали, которая одна может нам дать счастливое физическое существование, то к чему раскрывать истину? Раскрытие это могло быть лишь следствием нашей ложной морали, и целью его может быть лишь уничтожение ее причин.

Статья II

Требуют бога иной природы, чем наша, чем природа существ, воспринимаемых нами в отдельности, бога, который был бы первичным началом, как моральным, так и физическим, который был бы творцом, или — что то же — первопричиной, который был бы высшим совершенством, верховным благом, абсолютным порядком, самой гармонией, который был бы началом, серединой и концом: *summus, medius et ultimus*⁴³, который был бы един в трех видах существования. Таким, бесспорно, является *Целое*.

Требуют, кроме того, бога бесконечного, вечного, безмерного, непроницаемого, невидимого, независимого, существующего в себе, без всякого состава, могущего существовать или, вернее, существовавшего (пользуясь принятыми выражениями) до сотворения, создавшего все из ничего, извлекшего существа из небытия; бога единственного в трех видах существования, включающего в себя все как метафизическое, так и физическое, Вселенную и ее части, взятые раздельно. Смее утверждать, что таким, бесспорно, является *Все*.

Утверждаю, что, какие бы усилия к тому ни прилага-ли, нигде нельзя найти истинное представление о боге (представление, которое, по нашему признанию, есть в нас и которое является предметом суждения), кроме как в понятии, нам всем одинаково присущем о *Целом* и *Всем*. Непонятым нам бог был и должен был быть как зодчий и как царь царей, как существо физическое и моральное. Как бытие теологическое, его существование являлось предметом веры, но как бытие метафизическое, как бытие *единое*, как *Целое*, как просто бытие, бытие *единственное*, как *Все* оно не предмет веры.

Нельзя без ослепления требовать бога (пользуясь этим абсурдным и неточным термином ввиду связываемых с ним физических и моральных представлений)¹ и не принимать его таким, каким я его показываю. Знаю, что в глазах предрассудка я отнимаю у него все, когда отнимаю нашу мораль, приписываемую ему нами, так же как и наш разум, создавший о нем неосновательное представление. Однако, повторяю еще раз, мы приписали ему нашу мораль для того только, чтобы сделать из нее основу нашей лживой морали. А здесь показано, что мы имеем в нем основу истинной морали, освобожденной от нашей морали и сведенной к тому, какова она в действительности.

Великое преимущество для нас в познании этого нача-ла — которое, не имея в себе ничего чувственного, может

¹ С помощью бога, одаренного волей, разумом и всемогущест-вом, немудрено, как это обычно делают, все разбить и все смутно истолковать. Но если присмотреться поближе и разобрать образ действий этой половинчатой смеси нашего разума и нашего рас-судка, если вдуматься в наблюдаемые в нем противоречия и, исходя из этого, решиться кинуть любопытствующий взор на его существование, то нельзя не натолкнуться на неразрешимые за-труднения, как метафизические, так и моральные, и приходится признать, что, в сущности, в отношении его ничего толком выяс-нить нельзя.

Наихудшей услугой, какую можно оказать Ветхому завету (если позволено будет мне, разбирая предмет, подобный моему, пуститься в такие частности), было извлечь из него происшествия и сделать их удобочитаемыми, как поступил один современный нам писатель⁴⁴. Противоречия в поведении еврейского бога прояв-ляются при этом в такой мере, что не могут не возмутить всякого толкового еврея или христианина и не толкнуть его на атеизм или на издевательство над Ветхим заветом. Именно это произве-дение и побудило меня еще в юности доискиваться истины в книге, которую все мы носим в себе.

показаться само по себе маловажным для наших нравов^g — состоит в том, что за него, как я уже указывал, со всей силой высказывается наш вторичный разум, наш здравый общественный смысл, ибо благодаря этому началу мы имеем доказательство того, что божественная основа, по необходимости подводимая под состояние законов человеческих, которые без нее не могли бы существовать, представляет собою абсурд.

Ввиду того что наше состояние божеских и человеческих законов разрушается этим доказательством^h, для нас остается одно только состояние нравов, состояние морального равенства, за неимением которого существуют лишь всякие законы. А остается для нас только это состояние потому, что, живя ныне в организованном обществе, мы не можем уже вернуться в дикое состояние, а вне состояния дикости для человека существует только состояние законов или состояние нравовⁱ, во многом превосхо-

^g Познание метафизического начала, приведя людей к истинному общественному состоянию, избавило бы их, раз они его обрели бы, от необходимости, в которую мы поставлены со времени нашего выхода из состояния дикости, доискиваться сущности вещей. Однако надобно было бы, чтобы это простое познание они поддерживали и передавали друг другу; для этого достаточно было бы краткого поучения из уст в уста, от отцов к детям. Другого морального поучения им бы и не требовалось. Правда, их моральное состояние было бы само по себе столь непоколебимо и при нем так мало было бы поводов для сомнений, что вряд ли они бы нуждались даже в таком поучении, в особенности если бы у них не оставалось никакого отклика наших лживых нравов и если бы все, что могло бы дать о нем представление, было уничтожено.

^h Наше состояние законов божеских и человеческих разрушается также одной только моральной истиной и подробным моим описанием состояния морального, то есть нашим вторичным разумом, на котором я здесь настаиваю менее, чем на первичном. Сравни дальнейшие рассуждения в моем труде.

ⁱ Состояние дикости есть состояние разъединения при отсутствии единения и общественности; состояние законов, а в особенности состояние гражданственное, есть состояние крайнего разъединения в единении, а состояние нравов есть состояние единения без разъединения. Мне опять возразят, что это состояние, единственное, в котором люди могут быть довольны своим положением и судьбой, невозможно. Но пусть проникнется наконец мыслью, что наше состояние законов до того лживо, что, чем больше видимость говорит в его пользу, тем она обманчивее. Первичной очевидности не приходится ему уступать, это оно должно уступить изначальной очевидности, несмотря на то что как будто властно над нею.

Если пожелать предвосхитить картину состояния нравов, то надобно лишь вообразить себе людей, живущих вне городов, на-

дящее состояние дикости, которое в свою очередь превосходит состояние законов. Сопоставьте все соображения в моем труде, а пока не выносите никакого суждения против состояния нравов и возможности его осуществления, какими бы очевидными ни казались вам его недочеты и невозможность. Состояние это провидели всегда, но не видели его никогда. Оно слишком отлично от наших нравов, которые в сущности представляют собой не что иное, как закон, чтобы могло казаться, что относительно его оценки возможны долгие колебания.

Чтобы подорвать созданное нами представление о боге и привести нас к состоянию нравов, нам необходима была не одна метафизическая истина, которую мы обладаем в метафизическом принципе; нам нужна была также

слаждающихся без всяких неудобств, без законов и без соперничества всем изобилием, всем здоровьем, всей своей силой, направленной против всего, что могло бы им повредить, всем душевным покоем и всем блаженством, какое могут дать и непременно бы дали им жизнь на лоне природы, моральное равенство и общность достояния, в том числе и общность жен. Если бы подумали, что состояние это менее желательно для знатных, богатых и образованных людей, чем для нашего низшего слоя народа и для крестьян, это значило бы судить по одной внешности и было бы ошибочно. Страдания телесные свойственны тем, кто, будучи постоянно занят, не ведает скуки; но страдания душевные, много горшие, несомненно, созданы для первого из указанных разрядов людей.

Общность жен, о которой я только что упомянул и которая на первый взгляд возмутительна, является существенной чертой состояния нравов, так же как необщность их принадлежит к существенным чертам состояния законов. Если против нее страшно восстают предрассудки, то объясняется это тем, что ее рассматривают в состоянии законов, в состоянии собственности, вместо того чтобы рассматривать ее в состоянии моральном, при котором она могла бы существовать безо всяких неудобств, между тем как необщность их существует, наоборот, в состоянии законов, сопряженная со многими неудобствами. Пример зверей, обгаряющих кровью леса ради исключительного обладания самками, не доказывает, что право собственности на женщин вытекает из самой природы; он доказывает только, что оно свойственно животным, которые, не составляя общества, лишены способов наслаждаться сообща и в содружестве, вследствие чего считают самоцелью одних себя.

Право собственности на земные блага и на женщин, составляющих часть этих благ, несомненно, влечет за собою больше неудобств и зол в состоянии законов, где оно основано на законе, чем оно влекло в состоянии дикости, где было основано на насилии. Это право, ставшее законным, вызвало моральное зло, и какое ужасное зло! Какое отягчение зол физических!

истина в себе, или вечная истина, которую мы имеем в одновременном отрицании и утверждении метафизической истины. Ибо без *истины в себе*, без знания о существовании *Всего*, или, что то же, о существовании *Ничто*, о котором мы абсурдно утверждаем, будто не имеем о нем никакого представления, мы не имели бы никаких оснований сомневаться в истине метафизической, в существовании *Целого*. А понятие о боге, эта основа нашего лживого общественного состояния, которую так важно разрушить для счастья людского вообще^к, было бы опровергнуто лишь наполовину.

Я в течение долгого времени видел существование *Целого*, конечного, не видя существования *Всего*, бесконечного; однако ничего не могло быть проще того, чтобы рассмотреть существование, не различая его от его частей. Но именно оттого, что это было проще всего, эта точка зрения от меня и ускользала. Быть может, то же

^к Понятие о боге, скажут нам, весьма утешительно для добродетельных душ, которым приходится искать иного правосудия, чем человеческое. Это до известной степени верно, но верно единственно при наших лживых и развращенных нравах. Нравы эти держатся только на понятии о личном боге. Но если они держатся только на нем, для того, чтобы они перестали держаться, надобно разбить это представление, как бы утешительно оно ни было для небольшого числа людей, не видящих, что как само по себе, так и вследствие поддержки, оказываемой им нашему рабству, то есть законам человеческим, и вследствие нашего невежества, переходящего от отца к сыну, оно в действительности причиняет бедствия, в которых оно же и утешает. Однако атеисты все же напрасно нападают прямо на это представление за причиняемые им бедствия — они должны бы нападать на человеческие законы, требовавшие этого представления для своей поддержки, и начать с их уничтожения. Представление о боге было несовместимым с состоянием дикости и оказалось несовместимым и с состоянием нравов — следовательно, породить его могло только состояние законов.

Законы божеские и человеческие следует признавать при наших нравах, при которых они замещают собою истину, ибо они одни и могли привести нас к истине благодаря своей абсурдности и своим недостаткам — неиссякаемому источнику размышлений. Однако их не следует признавать до такой степени, чтобы ради них жертвовать истиной. Кроме этой жертвы, все остальные должны быть им принесены, под этим я разумею все наши философские полупрозрачения, против них направленные, все наши возражения и издевки, столь избитые и столь дешевые. В результате распухлость ума и сердца не дошла бы до нынешних чрезвычайных размеров и истина встретила бы большее число готовых к ее восприятию голов. Она доступнее для верующих, чем для неверующих: у первых есть правила, у последних их нет.

самое будет и с излагаемой мною истиной. Крайняя ее простота окажется, пожалуй, завесой, скрывающей ее от многих образованных людей, которые одни способны ее усвоить, в особенности от тех, кто, занявшись поисками истины, составил себе по поводу или в опровержение ее существования какие-либо системы¹.

Эта истина доходчива не столько для притязательных умов, сколько для непритязательных здравых умов, но все же она столь очевидна, что она должна быть доходчива как для просвещенных умов, так и для тех, за которыми толпа следует, как стадо за пастырем.

Многие основывают свое свободомыслие на некоторых проблесках истины, что и побуждает их отметить всякое подобие благочестия и всякий страх перед загробной жизнью. Но часто бывает, что, когда пройдет пора страстей, подкрепляющих благоприятные для них доводы, им приходится с угрызением совести возвращаться к тому, от чего они отказались. Только продуманный образ мыслей может быть стойким и решительным⁴⁵, только полный и цельный свет истины может дать образ мыслей, свободный от всякого подозрения в интеллектуальной распущенности.

Статья III

Частные целые дают чувственный образ: светило, дерево, человек — образ, кажущийся нам единым. Отсюда происходят выражения, необходимые в нашем языке и в физическом смысле точные, как *я*, *вы*, *он* и пр.; не следует, однако, из этого заключать, что кажущееся нам единым действительно едино, что язык чувств есть и язык разума.

Единство — сумма всего того, что кажется единицей, следовательно, оно не то или иное кажущееся или частное

¹ Со времени греческих философов и вплоть до нашего времени немало слов было сказано о происхождении природы, в том числе и слово «бог», но истинное слово-разгадка, глубоко от них всех отличное, еще не было произнесено, и оно, смею опять утверждать, и есть произносимое мною здесь и более подробно раскрываемое в том, что касается выводов из него в моем сочинении. Разгадка, дававшаяся египтянами и от них через греков дошедшая до нас, заключалась в числе «три»; как я уже показал и как еще показано будет в дальнейшем, в этом слове истина проглядывает в немалой мере.

единство; единство — Вселенная, рассматриваемая относительно; все части, так рассматриваемые, составляют нечто единое, а не та или иная часть, то или иное целое, та или иная частная сумма, как, например, час, день, неделя, год, век. Вселенная, не имеющая отношения ни к чему вне ее, может поддаваться чувственному восприятию лишь через посредство форм или сущностей, в ней заключенных. Я говорю «форм или сущностей», ибо нет сущности, которая не была бы одновременно субъектом и модусом, которая не была бы субъектом какого-либо модуса и модусом другого субъекта. Субъектом дерева является земной шар, модусом которого оно является, будучи в то же время субъектом другого модуса, как, например, круглости шара.

Вообще субъект и модус друг от друга не отличимы, и, хотя мы в мире физическом всегда отличали модус от субъекта, мы в конечном счете отождествляли их в одном, в бытии, которое мы называли Вселенной, материей, — бытии, невзирая на наши заблуждения на его счет, столь для нас метафизичном, что никогда ни одному здравомыслящему человеку не приходило на ум придавать ему какую-либо форму.

Статья IV

Заключение от частного к общему в наиболее общем смысле абсурдно, поскольку его нельзя делать, не заключая от отдельного свойства какого-либо предмета к такому же свойству во всяком ином предмете.

Заключая, что *Целое* есть материя, протяжение, законченность и пр., на том основании, что части его материальны, протяженны, законченны и пр., поступают правильно: заключают от общего к общему, ибо в таком случае принимают части *Целого* с точки зрения того, что им всем общо, в соответствии с тем, как мы их определяем; я разумею под этим, что принимают в них лишь то, что может быть рассматриваемо метафизически. Но не так обстоит дело, когда их берут с точки зрения того, что составляет их особенность, что может быть рассматриваемо лишь физически, как нравственность, рассудок, круглости, белизна и пр. Нельзя ничего заключать от физического к метафизическому — можно делать это только от метафизического к метафизическому. Отсюда и голос истины,

заставляющий нас говорить, что только в божестве и начало, и следствие.

Данная материя, пространство, модус, время, настоящее, протяжение, законченность, причина и следствие, начало и конец, добро и зло, движение, покой, полнота и пустота и т. д. — физичны. Но вообще материя, модус, время, настоящее, пространство, протяжение, законченность, причина и следствие, начало и конец, добро и зло, движение и покой, полнота и пустота и пр. — метафизичны, они — сумма поименованных выше данных, различающихся лишь с виду, в одних терминах. Пусть же не судят более столь абсурдно, как доселе, о материи по частям ее, взятым со стороны их особенностей, как о той или иной материи или модусе, и пусть перестанут наконец по этому существенному поводу заключать от частного к общему, когда во всякой здоровой логике принято за правило таким образом ни в коем случае не заключать.

На основании таких-то абсурдных заключений теисты презирают материю, смешивая ее с грязью, поскольку в ней есть грязь; почитают ее законченной (ее, которая есть конечность) потому, что сами они конечные, и т. д. Без этого заключения они бы отыскивали в ней верховное существо таким, как оно есть, ибо без нее (на это нужно обратить внимание) они не придали бы этому существу моральности, разума и даже человеческого облика, они не сделали бы из него человека. Разум (*l'entendement*) совсем не лишен чувств; но, как я уже говорил, неразъединенные чувства составляют разум, а их согласованность и гармония. Заключать же от того, что они дают, будучи разъединены, к тому, что они же дают в единении, — значит заключать от частного, которое обладает другой природой, чем общее, к которому делается заключение.

Статья V

Как во всяком частном существовании, так и в универсальном существовании есть лишь то, что мы в него вкладываем, но разница, повторим здесь опять, состоит в том, что все мы на разный лад вкладываем более или менее разное во всякое частное существование, между тем как все мы вкладываем одно и то же в существование универсальное и все мы мыслим его одинаково, тогда как

каждое отдельное существо представляется нам более или менее различно.

Чем более одинаково то, что мы вкладываем в предметы чувственные, как в существование Солнца, Луны, как в Коперникову систему, тем более оно для нас истинно. Из этого следует, что, если то, что мы в них вкладываем, строго одинаково, получается для нас полная и цельная истина. Истина создана равным образом для тех, кто не видит ни Солнца, ни Луны и не подозревает о Коперниковой системе, как и для тех, по отношению к кому этого нельзя сказать.

Но можем ли все мы вкладывать одно и то же в чувственные предметы? Да, и мы это делаем всякий раз, когда рассматриваем в них то, что является для всех чувственных предметов строго общим, когда мы обобщаем все общности, как нам часто приходится делать.

Не в самое истину, а в ее раскрытие мы не все можем вкладывать одинаковое содержание. Но ни во что чувственное мы бы не вкладывали более одинаковое содержание, чем в раскрытие истины, будь оно нам известно, и именно по той причине, что все мы вкладываем одно и то же в его предмет, а во всякий другой предмет мы можем вкладывать только более или менее одинаковое содержание, я имею в виду предметы физические, которым никогда и ни в каком отношении не свойственна метафизическая строгость, если ее им не приписывать, предполагая невозможное, как то делают геометры.

Из того, что существование имеет три вида бытия, что оно — в себе, метафизично и физично, не следует, что его можно мыслить различно, ибо эти три вида бытия не одни и те же в отдельности и потому нельзя мыслить их порознь. Представление о существовании, создавшееся во всех религиях, не доказательство тому, что можно было иметь различные концепции о нем, ибо представления, составленные о нем многими философами, в том числе Эпикуром и Спинозой^m, суть понятия об этом предмете, но понятия неудачные.

^m Спиноза, нарицая свою субстанцию *единственной* и не различая ее от субстанции *единой*, впал в ту же абсурдную ошибку, что и теисты, сделавшие из обеих этих субстанций или противоположных точек зрения на их существование *одно* существо, называемое ими богом.

Этот атеист говорит о своей субстанции, что она единственна

Концепцию можно составить себе только об истине, и когда воображают, что ее будто имеют о той или иной системе, то ошибаются. Но как мало людей, которые могут полагать, что имеют ее о божестве воздающем и отмщающем, согласно учению религии! Как мало людей верят в бога и как много среди нас безбожников, не считая тех, кто себя таким заявляет! Если бы мы, люди просвещенные, вышли все из-под внешнего ига религии, под которым мы друг друга держим в неволе, хотя почти все внутренне против него протестуем, — мы бы убедились, что придерживались лишь этого внешнего ярма и что в большинстве случаев мы не столько пропитаны были религией, сколько носили личину ее.

Статья VI

Можно утверждать, что нет ничего; можно сколько угодно отрицать, когда физическая очевидность показывает нам отсутствие того или иного предмета. Но не следует из этого выводить, что имеется действительное основание для отрицания, ибо разум самым формальным образом опровергает чувства всюду, где для них имеется отрицание. Не так обстоит дело, когда для них имеется утверждение, — тогда разум не опровергает их, но велит им не утверждать ничего безоговорочно. Опровергает он только цельное и общее утверждение, которому никогда нет места в отношении их объекта, хотя иногда и применяется в силу физической очевидности.

С отрицанием дело обстоит так же, как с утверждением, но не с отрицанием, как противоречащим утверждению, а как с его противоположным, с меньшей степенью утверждения. Оно не есть и не может быть ничем иным в области чувственного, ибо отрицание является противоречащим утверждению только в отношении бесконечного к конечному, *Всего к Целому*.

По поводу рассматриваемого таким образом отрицания разум наш говорит чувствам то же, что и по поводу

и модифицируется бесконечно; этого бы он не говорил, знай он, что слова «единственно» и «бесконечно» являются отрицанием всякой модификации и что модификации, или существа, не что иное, как части *Целого*, или конечного, как числа, составляющие единую субстанцию, которая, как я уже говорил, одновременно и модус, и субъект.

утверждения. Он говорит им, что они всегда могут в большей или меньшей степени впасть в ошибку и что им, следовательно, следует сдержанно отрицать и разумно утверждать, то есть делать это лишь тогда, когда видимость настолько убедительна, что физически невозможно ей противиться.

Отрицая связь между ощущениями и вызывающими их предметами, или, иными словами, утверждая, что такой связи не существует, поступают легкомысленно и вместе с тем абсурдно, ибо связь эта бесспорно существует. Но этого никак нельзя увидеть, если не положиться в этом отношении на чувство или в неведении начала вещей не делать иного различия между действием предмета на нас и ощущением, получаемым нами от этого, нежели различие между физической причиной и ее действием.

Статья VII

Наш рассудок (*l'intelligence*), который я отличаю от разума (*l'entendement*), от интеллекта (*l'intellèct*), ибо о последнем я говорю, что он есть существование одинаковое, *всюду и во всем*, — наш рассудок, говорю я, которым мы столь абсурдно, хотя и щедро, одаряем метафизическое бытие, возведенное нами в божественное начало, отвергает это бытие. Тем не менее нам в высшей степени трудно перестать видеть в нем как наш рассудок, так и нашу мораль. Но, по совести говоря, неужели первопричина, сама гармония, будучи другой природы, чем те или иные ее вторичные следствия, может быть человеком? Неужели она может обладать той физической способностью, которую мы именуем *нашим рассудком*, способностью, при помощи которой я здесь разъясняю разум и которая есть лишь более или менее гармоничный и нам лично свойственный модус, — только лишь чувственный модус модусов метафизических, составляющих гармонию, как такую, и составляющих *Целое*, от которого они не разнятся?

Если бы мы знали, что столь чрезмерно рассудочными делает нас безумие наших нравов, что оно же заставило меня пуститься в физическое разъяснение метафизического и того, что его отрицает, раскрывать истину моральную, — то мы не чванились бы столь сильно нашим рассудком и не приписывали бы первопричине, которая

есть *Все*, того, что представляют собою ее следствия вообще, не будучи ничем бóльшим, нежели всякие другие следствия.

Мы можем сказать о всех следствиях первопричины, что они рассудочны, подобно тому как мы говорим, что они гармоничны, если мы желаем видеть в ней совершенный рассудок так же, как и совершенную гармонию. Но мы не должны придавать первопричине никаких способностей, присваиваемых нами исключительно себе, ибо, как понимали весьма многие философы, чрезвычайно абсурдно делать из нее существо по нашему физическому подобию. Религия учит нас тому, что бог создал нас по своему образу и подобию, все здесь это доказывает; оставалось только ясно показать то, что смутно вырисовывалось.

Наш рассудок порождает лишь физические следствия, а мы требуем, чтобы он был другой природы, чем его же следствия, чтобы он был чем-то иным, чем простая игра фибр нашего мозга, которые являются друг для друга словно пальцами, отзывающимися на игру пальцев внешних предметов. Что за нелепость!

Однако, плохо меня уразумев, мне могут возразить: первопричина вызывает же физические следствия, и тем не менее вы хотите, чтобы она была иной природы, чем эти следствия! Я отрицаю, что первопричина вызывает физические следствия, — я разумею то или иное отдельное следствие; она может вызывать следствия лишь метафизические, какова и она сама. Не ее следствия, а следствия ее следствий частны или физичны; они не части *Целого*, которые суть оно само, хотя и отличны от него, поскольку каждая из них рассматривается как следствие *Целого* или природы, подобно тому как существо, произведенное согласными усилиями всей природы, рассматривается уже не физически, а метафизически. Это существо перестает тогда быть следствием, чтобы стать существом интеллектуальным, то есть существом, которому строго общо с другими лишь то, что оно является следствием природы.

Так называемые чудеса — это обычные физические действия; они нас поражают до того, что мы готовы кричать о сверхъестественном, лишь поскольку причины их скрыты от нас, поскольку мы совершенно не видим их возможности и не знаем того, что все более или менее

возможно в природе, где невозможное, взятое в отрицательном смысле, не существует. Ничто не может быть абсурднее системы, по которой бог, слывающий причиной метафизической или сверхъестественной, производит действия иной природы, нежели он сам, то есть то или иное событие, то или иное существо, всегда являющееся непосредственным следствием какой-либо физической причины, или составленной богом из иной природы, чем его собственная. Ему приписывают тело, требуя, чтобы он был бестелесен; отсюда проистекает, с одной стороны, неслыханная абсурдность теистов, а с другой — последовательный вывод из их системы, принятый ими как догмат, а именно столько раз и столь слабо оспариваемый взгляд о воздействии духа на плоть.

Статья VIII

Человеку присуще одно лишь метафизическое, ибо, повторяю еще, разум, или интеллект, в том смысле, какой я ему придаю и какой я только могу ему придавать, есть не что иное, как одинаковое существование *всюду и во всем*. *Целое* или *Все*, смотря по тому, рассматривается ли существование относительно или безотносительно. Ощущение всех окружающих нас тел, нами испытываемое во всех частях нашего тела, есть не что иное, как соединение этих тел с теми, что мы собою представляем, непрестанно их воспринимая то через наши глаза, то через уши, нос и рот или через все наши поры, постоянно открытые для исходящих от них телец.

Так как наши мысли, наш рассудок, наши ощущения и т. д. — это мы сами, это скрытое действие пружин нашего механизма и раз доказано, что природа их физична, нам ничего более не остается узнать, как то, что мы через них испытываем, какое их ощущение (*le sentiment*) нам присуще.

В нашем теле нет ничего, что не вызывало бы в нас воспоминаний. А что же такое воспоминания, возникающие в особенности благодаря взаимному воздействию фибр нашего мозга одна на другую, как не почти одинаковые причины, вызывающие почти одинаковые следствия?

Статья IX

Если подобные истины были до настоящего времени под вопросом и даже погрязли во лжи; если, кроме интеллекта, все другие наши способности почитались отличными от нашего телесного механизма и иной природы, чем он; если способности эти приписывались какому-то богу и т. д., то происходило это оттого, что неведомым оставалось основное начало. Но раз оно ныне предстает перед нами во всей своей очевидности, то, что стояло под вопросом, не должно более оставаться под ним. Абсурд и все, что из него следует, то есть мир в его нынешнем строении, должны отойти в область химер, откуда могло их вывести только наше состояние законов, основанное на старшем брате знания — неведении, чтобы создать себе из них опору, без которой он не мог обходиться.

Читатель, вероятно, уже отметил, что *Истина* не отрицает ни одной из систем, а все их объединяет, лишь очищая их. Пусть же после этого подыщут ей другое название, а не *Истины* или равнозначного ей. Ее думали найти путем анализа способностей человека, разложения его понятий и его ощущений; из этого создали вымышленную метафизику, и получилось то, что внушили к метафизике отвращение, доходящее до отрицания самого ее существования.

Статья X

Богословы и философы-систематики никогда сами себя не понимали вполне. Такой упрек им справедливо делали, но мне не будет оснований его делать, ибо я, несомненно, понимаю себя. Отсюда я заключаю, что меня должны понимать и другие. Труд мой в целом, хорошо понятый как в основных своих началах, так и в выводахⁿ, может сообщить цельное и полное убеждение, которым я обладаю. А предлагаемое здесь изложение может внушить большой интерес к нему, в котором он так нуждается. С этой целью я его главным образом и составил.

ⁿ Часть моих выводов встречается повсюду; другая часть — у некоторых философов, а третья — нигде, равно как и основа этих выводов, а именно *Целое*, из которого они в одинаковой мере все вытекают. Но без этой основы, которая одна их оплодотворяет, и имеющиеся выводы представляют собою сплошное бесплодие. Все дело было в том, чтобы раскрыть их основу и обнаружить ее.

На первый взгляд можно подумать, что это краткое изложение атеизма, ибо в нем разрушается всяческая религия; но, поразмыслив, нельзя не убедиться, что это вовсе не изложение атеизма, ибо на место бога рассудочного и морального (которого я предаю уничтожению, ибо он в действительности дает лишь представление о человеке, более могущественном, чем другие люди) я ставлю бытие метафизическое, являющееся основным началом нравственности, которая тут далеко не произвольна (как то имеет место в теизме, лишенном этих начал и оставляющем нас невежественными и покорными жертвами состояния человеческих законов), а представляет собою самое моральную истину. Смешать с нашим атеизмом умозрение, которое преодолевает наше невежество и дает метафизическую и моральную истину (чего атеизм отнюдь не делает), значило бы либо не понять меня, либо преступить всякую справедливость.

Подобно атеизму, это умозрение отнимает у нас и райские наслаждения, и страх перед муками ада, но не оставляя у нас в том никаких сомнений, чего нельзя сказать об атеизме. Этому умозрению мы обязаны еще тем — чего также не делает и не может сделать атеизм, хотя это, несомненно, является самым существенным, — что оно открывает нам единственный путь для перенесения нашего рая в единственное место, где мы можем себе его создать, — я хочу сказать, здесь, на земле °.

Статья XI

Для обоснования морали надобно было признать две субстанции, как то сделала религия, заблуждавшаяся лишь в их истолковании. Согласно религии, эти две субстанции суть *бог* и *материя*, между тем как, согласно истине, они Материя, бытие метафизическое, и данная материя, та или иная материя, бытие физическое. Кроме этих двух субстанций есть еще субстанция *в себе*

° Мы несравненно менее дорожим упованием на рай, нежели страшимся ада, и, следовательно, гораздо более получаем, перестав его страшиться, нежели теряем, утратив надежду попасть в рай. Атеисты, не верящие в ад, менее нуждаются в истине, чем верующие в него религиозные души, вследствие своих верований пребывающие в сем мире в постоянной тревоге. Поэтому *Истина* нужнее всего именно для этих душ в ожидании того времени, когда она принесет счастье остальному человечеству.

(en soi) или *через себя* (par soi) — субстанция бесплодная, относительно которой религия, зная о ее существовании, также заблуждалась, ибо сделала из нее бога, существовавшего до времени, до материи и творца материи.

Скажем здесь же, что из идеи об этой метафизической субстанции и идеи о физических субстанциях, взятых раздельно, из трех идей о существовании и возникла идея о троице; возникла она также из идеи об их метафизических крайностях, которые вместе лишь одно и единство которых есть середина.

Но какая глубина в основных догмах религии — хотя по существу они и ошибочны — по сравнению с догмами атеизма, заявляющего притязания на борьбу с религией! Как же велика, следовательно, разница в глубине *Истины* и *атеизма*, если разница между ними и религией столь велика! Религия наследовала ему, он же наследовать религии не мог. После того как люди объединились в общество, сделать это может одна лишь *Истина*. И если атеизму наследовала религия, то это произошло потому, что он по необходимости является стихийной философией дикого человека, подобно тому как он является философией всякого скота (поскольку атеизм рассматривается сам по себе, независимо от того, что он стремится испровергнуть). При таком взгляде на него становится ясно, что он не может ничего углубить и не в состоянии создать никакое общественное состояние. Если у него с *Истиной* общее одно — уничтожение религии, то происходит это оттого, что последняя и сама по себе, и по задаче своей — поработить людей — представляет особо подходящий объект для нападков. Но то, что он разрушает при помощи некоторых поверхностных сведений о природе, он разрушает очень грубо, не ставя ничего на место разрушенного, между тем как *Истина* уничтожает в боге лишь то, что подлежит уничтожению, и делает это лишь для того, чтобы созидать.

Скоты не могут не быть атеистичны по той причине, что у них нет общественного состояния, ставящего их в необходимость создавать себе богов, а затем отыскивать истинное начало вещей: они не размышляют и не рассуждают. Если же атеисты мыслят и рассуждают, то лишь для того, чтобы дойти до такого состояния, в каком находятся скоты, то есть до того, чтобы не ведать основных

начал. Поэтому-то из их взгляда на природу и нельзя вывести никакого состояния нравов. То, что я здесь привожу в опровержение атеизма, чувствовалось всегда, и никогда не удавалось атеистов в этом убедить, потому что в божестве они видели лишь абсурдное существо, которое преподносилось им в качестве основного начала.

Ныне они отрицают существование метафизики, точно система атеизма не метафизическая система; они именуют *законами физического порядка* универсальные законы природы — законы, по их же признанию, абсолютные, — как если бы они говорили о частных законах, свойственных тому или иному виду. Они доказывают, что законы, ими довольно удачно применяемые к человеческим способностям для доказательства того, что человек в сущности не отличается от остальных существ, являются наиболее глубокими из всего, что человек может познать, словно законы эти могут не иметь основного начала, словно такого начала у них нет или словно доказано, что человеку невозможно его познать. Что за неведение сущности вещей! Что за система, у которой вместо общих законов природы лишь несколько метафизических выводов, по невежеству выдаваемых ею за физические основные начала, и которая может сама по себе произвести лишь величайшее зло — создать безбожников в обществе верующих! Так же как и материализм, атеизм совершенно справедливо указывает, что мыслит организованная данным образом материя, но эта предполагаемая истина не дает никаких сведений относительно того, что такое материя, и не разъясняет, что она и есть разум, или, иными словами, *Бытие*, одинаковое *всюду и во всем*, во всех возможных видах и устройствах.

Наши атеисты воображают, что своим познанием общих законов природы они уничтожают состояние божеских законов, кажущееся им корнем морального зла, между тем как корнем зла является не оно, а состояние человеческих законов, нуждающихся в нем для поддержки своего существования. Они пользуются во всю мочь слабыми сторонами морали и религии, чего не стали бы делать без присущей им настоящей потребности разрушать. Поверхностно изложив свои основания, они накидываются на религию, мечут против нее грома и молнии, несколько не сохраняя к ней должного уважения. В безумии своем они полагают, что состояние человеческих

законов может обойтись без нее. Они оставляют человека в мечтательном состоянии, в котором, по их мнению, его не покинет счастье; они проповедают ему мораль, которая известна повсеместно и которая не может помочь ничему, ибо основание ее ложно; они говорят ему, что природа — *вечная несотворенная справедливость* (см. «Систему природы»), и тем самым они, не признающие бога, делают из природы нравственное существо.

Вот к чему сводятся их умозрения, несовместимые с моей системой. И если они столь соблазнительны и привлекают себе так много прозелитов, то происходит это оттого, что мы с трудом выносим ярмо религии, сбросить которое нам постоянно повелевает внутренний голос как первичного, так и вторичного разума. В подтверждение их безбожия мог высказаться вторичный разум, хотя разум этот, являющийся истиной моральной, и не вытекает прямо из атеизма. Это было единственное средство доказать, что атеистическое общество в состоянии существовать, ибо истина эта сама по себе исключает всякую религию. Но им не хватало самого средства, столь необходимого для чести и успеха их системы, без того по необходимости отвратительной и неприемлемой.

Атеистическое общество, если бы оно могло существовать, конечно, покоилось бы на человеческих законах, ибо атеисты не представляют себе возможности общественного состояния без законов — состояния нравов. Однако вытекающие из этих законов злоупотребления, а также естественная к ним неприязнь вместе с недостаточной обоснованностью их так называемыми божескими законами вскоре привели бы к их разрушению, и общество их распалось бы, если бы оно только не перешло тогда в состояние нравов или, изменяя свою систему, не приняло бы какую-либо религию на место своего атеизма. Последнее произошло бы неминуемо столько же по необходимости дать санкцию человеческим законам, сколько по недостаточности такой метафизики, которая, не давая никаких сведений относительно корней зла и не будучи ни по одному вопросу вполне исчерпывающей, тем самым оставила бы открытым доступ религиозным догматам, а блюстителям законов — полную свободу установить религию, поддерживающую их власть. Нам, пожалуй, скажут, что в этом обществе не допускалось бы критического отношения к нему. Но состояние законов разве может существ-

зовать без того, чтобы в нем рассуждали о законах и об их основаниях? Не рассуждают только в состоянии дикости да еще в общественном состоянии без законов, где не будет больше нужды в критическом обсуждении его основ.

Статья XII

После всего сказанного остается лишь ознакомиться с дальнейшими рассуждениями в моем труде, что я и советую сделать. Мне тем важнее быть правильно понятым, что это для меня единственная возможность не быть вынужденным краснеть даже перед самыми строгими людьми за удары, наносимые мною законам божеским и человеческим. Однако, возразят мне, какое же состояние получилось бы, если бы люди внезапно остались без законов? Вот мой ответ, к которому прошу отнестись с величайшим вниманием.

Состояние это было бы состоянием нравов, состоянием морального равенства, ибо невозможно, как я уже указывал, чтобы люди из состояния общественного вернулись к дикости, а помимо дикости для людей существует лишь состояние законов или состояние нравов. Заодно с нашими моралистами станут, напротив, доказывать, что получился бы такой порядок, при котором люди стали бы вырывать друг у друга предметы, вызывающие их вожделение, и друг друга убивать. Однако для такого рода утверждений нет никакого основания, ибо порядок этот не был бы ни состоянием дикости, ни нашим состоянием законов, следовательно, ни одним из тех двух состояний, при которых только и возможно друг друга убивать. Наоборот, это было бы состояние морального равенства, к которому мы все стремимся, при котором люди, всецело преисполненные духом бескорыстия, до известной степени присущим первым христианам и основателям монашеских орденов, не имели бы никакой собственности и всем владели бы сообща. Я согласен с тем, что при ослаблении законов (а из этого делают неуместный вывод в пользу состояния законов) люди, менее строго сдерживаемые, становятся более беспорядочными. Но ведь ослабление законов возможно только в состоянии законов, поэтому отсюда нельзя вывести никакого заключения против устанавливаемой мною истины, что, если бы люди вне-

запно остались вне законов, они по необходимости оказались бы в состоянии нравов, в состоянии морального равенства.

Вот та истинная точка зрения, с которой следовало подойти к людям без законов и с которой их никогда не рассматривали. Эта точка зрения наряду с основами, ее утверждающими, должна заставить даровать помилование воззрениям, разрушающим законы, как бы возмутительно ни было на первый взгляд такое разрушение.

Статья XIII

Сущность истины так проста, она до такой степени, повторяю еще раз, является *нами самими*, что внедрить ее в головы нашим детям было бы так же легко, как трудно бывает привить им наш нелепый способ мышления, то есть настроить их мозговые фибры на наш ложный философский, богословский и моральный лад. Ибо мысль, из которой вытекают поступки и поведение людей, есть не что иное, как более или менее гармоничное действие мозговых фибр⁴⁶, что бы ни говорили и ни думали для одухотворения ее, для придания ей метафизического существования.

Разум свой я развиваю при посредстве мысли, и если я его развиваю удачно, то лишь постольку, поскольку фибры моего мозга сами собой восстают против разнобоя, вводимого абсурдом, поскольку они достигли единогласия по данному предмету и обладают ясным познанием конечного и бесконечного, чувственного и *Ничто*.

Приобретенное мною и мною сообщаемое познание единственной существующей науки ново лишь тем, что оно весьма новым способом освещает общепринятые идеи, распространяющиеся все более по мере того, как они оказываются все более и неопровержимо принятыми. Однако в разряд этих идей не следует вводить моральное, а тем самым и физическое понятие о существовании, которое религии единодушно нам стараются навязать. Ибо понятие это, как бы оно ни казалось общепринятым, в действительности таким не является и всегда более или менее подлежит оспариванию в уме каждого из нас. Чтобы понять, каковы неоспоримые и общепринятые идеи, о которых я говорю, необходимо меня прочесть.

Пусть богословская наука разных народов, в особенности наша, наиболее метафизичная из всех, откинет все человеческое, вложенное ею в понятие о бытии положительном и отрицательном, а также все то, что вытекло из этого абсурда во вред здоровой морали и счастью людей. Тогда для нее станет самоочевидным, что философия, к которой она окажется сведенной, иначе говоря, ее мораль и метафизика, точно те же, какие я только что изложил, и я именно говорю точно: пусть на это будет обращено внимание! Впрочем, посмотрите в моем труде раскрытие нравственной истины.

Заключения мои и применение их в точности соответствуют моим основным началам, доказывающим их истинность и взаимно ими же доказуемым, причем выводы в свою очередь доказывают друг друга. Если это утверждение разумно обосновано, мои воззрения неопровержимы. Итак, вот что следует рассмотреть и обсудить, прежде чем вынести суждение обо мне. Следует также убедиться, нет ли несообразности в том, чтобы существование было иным, нежели я доказываю, и чтобы мы обладали полным и цельным знанием о нем. Я не стал бы возражать тому, кто, выйдя из указанного круга, в котором неоспоримо надлежит замкнуться, пожелал бы в споре со мной сосредоточиться на том или ином выводе, как, например, на моих высказываниях относительно человеческих способностей, и кто не принимал бы при этом во внимание основные начала и силу, придаваемую моим выводам связанностью их между собою. Еще менее склонен был бы я возражать тому, кто, противопоставляя божественную систему моему умозрению, требовал бы от меня разрушения этой системы шаг за шагом независимо от общего разрушительного удара, наносимого ей моим умозрением.

И тот и другой случай представились мне при спорах с тем, из-за кого возник настоящий краткий очерк. Человек этот утверждал, что разумеет меня и что недостатка в логике у него нет; упоминаю здесь об этом, чтобы более не возвращаться к этому предмету.

В частности, он не переваривает существования универсального как бытия. Вот ответ, который я ему представил по этому поводу и который в равной мере относится ко всем, кто пожелал бы меня оспаривать.

Вы согласитесь, милостивый государь, что я указываю вам истинный способ сразиться со мной и что если вы будете держаться границ круга, начертанного мною вокруг вас, то мы не преминем вскоре приблизиться к окончанию нашего спора.

Если, говорите вы, основательно доказан принцип, то выводы из него бесспорны. Вы согласны принять все мои выводы, если только я сумею успешно защитить от вашего огня мое доказательство существования; против этого доказательства, говорите вы, вы намерены с самого начала направить огонь ваших тяжелых мортир.

Не торопитесь, ибо, клянусь вам, вы очень далеки от того, чтобы знать, против чего вы намерены сражаться, и вам снова придется биться впустую.

Это явствует из самого вашего намерения придрататься в отдельности к моему доказательству существования, ибо доказательством этим бесспорно служит весь мой труд в целом. Вы бы это увидели, если бы пожелали обратить на это внимание.

В самом деле, скажите, пожалуйста, как можете вы направить ваши тяжелые мортиры против моего доказательства существования, не направляя их в то же время против заключений, какие я из него вывожу, против применений, какие я делаю? Я не говорю о самом этом доказательстве: оно столь прочно обосновано, что вы не можете опровергать его, не вступая в противоречие с самим собою. И если я не хочу, чтобы вы этим ограничились, то целью моей является показать вам, дабы положить предел вашему воинственному пылу, что вы не можете опровергать мои воззрения, не опровергая моего труда в целом, и что если мое доказательство существования неопровержимо само по себе, то неопровержимы также все его выводы и заключения.

Если выводы мои, существеннейшим из которых является моральная истина, точно соответствуют основным началам, из которых они вытекают; если они не что иное, как начала, из которых они вытекают; и если они — истины неопровержимые и признанные всемирным опытом, то как можете вы, признавая их существование, разрушать их начало?

Вам по необходимости приходится опровергать их, и я имею основания вас к тому обязать, ибо они составляют силу начал, на которых они основаны. Вы согласитесь

с ними, говорите вы, если вам будет доказана истинность начал. Это совершенно то же, как говорить, что вы согласитесь с началами, если вам будет доказана их истинность, ибо неоспоримо, что выводы мои являются и доказательством своих основных начал, и самими этими началами. Вводит вас в заблуждение то, что вы предполагаете, будто с этими выводами дело обстоит так же, как со многими заключениями, вытекающими из смутных начал. Разуверьтесь и убедитесь еще раз в существующих между ними различиях, дабы не смешивать их более с тем, что им чуждо.

Вам приходится иметь дело с моим трудом в целом, ибо все части его связаны в одно целое. Возвращаясь к моей задаче, бросаю вам вызов: вы никогда не сможете опровергнуть основное начало, каковым является *Целое*, иначе, чем средствами, противоположными тем, которые его доказывают, другими словами, иначе, чем утверждением, доказывающим, что делаемые мною выводы не точно соответствуют своим основным началам, что они не начала, из которых вытекают, что они совсем не являются истинами, непроверяемыми и признанными всемирным опытом. Я продолжаю умалчивать о самом моем доказательстве существования по уже указанной причине, которую прошу не терять из виду.

Вам придется, кроме того, опровергнуть применения *Истины*, сделанные мной к нашим смутно сложившимся представлениям о существовании, а чтобы достичь этого, вам понадобится показать, что все эти применения не являются разъяснением указанных представлений.

Это еще не все. Под самые общие собирательные термины, обычно употребляемые без особого разбора и обозначающие метафизические сущности, я подставил понятия. Вам придется показать, что это не те понятия, которые надлежит подставить, или, если угодно, что не следует подставлять никаких понятий. Тем самым вы будете отрицать оба мои аспекта существования, взаимно друг друга доказывающие, и вы увидите, если только вам удастся это сделать без того, чтобы постоянно и невольно наткнуться на них в вашем разуме, притом постоянно столь друг с другом нераздельных (заметьте это!), что нельзя согласиться или спорить со мною относительно одного из них, не соглашаясь или не споря также и относительно другого.

И это еще не все: имеются еще мои *Предварительные метафизические размышления*, которыми вы вопреки всем моим стараниям пренебрегли; в них я способом от противного доказываю, что полная и цельная истина создана для человека, которому доньше недоставало лишь раскрытия ее. Вам надобно суметь показать, что эти столь существенные для выяснения нашего вопроса предварительные размышления могут быть опровергнуты, а затем опровергнуть их.

Прибавьте, что мои воззрения, не будучи противоположны какой-либо системе и ни одну из них не отрицая, наоборот, лишь очищая их в своем горниле, не могут носить названия, противопологающего их той или иной системе: как, например, атеизм противопоставляется теизму или материализм — имматериализму.

Однако, если по указанной причине моя система не может носить такого названия, какое иное имя может ей приличествовать, если не название *Истины*, *Истинной системы* или *Истинного учения*? Если вы с этим не согласны, на вашей обязанности лежит показать, что это название ей не соответствует, а что соответствует ей для сравнения другое название. Вам придется также рассмотреть, каковы те явления, которые находятся в зависимости от истины, и доказать, что я не имею оснований утверждать, будто они объяснены моими воззрениями. Система Спинозы их не объясняет, и по этому поводу Бейль делает ему основательный упрек.

Вам еще останется показать, что мое состояние нравов, подтверждающее первичную истину, из которой оно вытекает, не представляет собою подлинного общественного состояния человека, что таким является состояние законов и что все, что можно сказать и что я высказал против этого состояния, не служит доказательством и защитой предлагаемого мною состояния.

Если вы станете ссылаться на то, что существование его невозможно; если вы станете утверждать, что оно заключает в себе внутренние противоречия и неудобства, — вам придется это доказать, а этого вы сделать не сможете.

Вот какие условия вам надлежит выполнить; они неотделимы одно от другого, ибо все связанные между собою части простого вопроса, о котором идет речь, не только черпают свою силу каждая в себе самой, но и одна из другой.

Однако, поразмыслив как следует, вы могли бы теперь увидеть, что то, что я называю *Истиной*, настолько *Истина*, что все подтверждает ее, вплоть до условий, которые она по необходимости возлагает на тех, кто пожелал бы взяться ее опровергать.

Как же вы намерены поступать впредь, чтобы перо, которым вы думаете против меня вооружиться, не выпало у вас из рук? Станете ли вы еще утверждать, что универсального как бытия нет, что оно нереально, что реальны только тела, взятые в отдельности? Станете ли еще утверждать, что имеется предел, когда наше неведение становится непреодолимым, что есть бог, которого мы не постигаем всецело, бог моральный и разумный, закону коего мы по необходимости подчинены; бог, который, дав нам кровь, плоть и кости, как и прочим животным, а также потребности, подобные тем, какие у них имеются, даровал нам кроме того душу, которая делает нас существами иной природы, чем они? Я посмеялся бы над вашей простотой, которая мешает вам уразуметь мысли иные, нежели ваши, и уж никак не стал бы оспаривать ваши мысли, которые вы мне предлагаете опровергнуть, точно они не опровергнуты уже моими мыслями.

Или же вы скажете, что универсальное бытие — это идея? Я это тоже говорю, но не с тем, чтобы, подобно вам, отрицать его реальность, а, наоборот, чтобы утверждать ее.

Или вы скажете, что оно — *Ничто*? Я это тоже говорю, рассматривая его в его отрицательном аспекте, ибо вам известно, что, устанавливая существование положительное, я тем самым устанавливаю и отрицательное.

Оказывается, вы продолжаете утверждать, что своими принципами я не разрешаю вопроса, поставленного мне нашим меценатом: «Почему и каким образом что-либо существует?» Я покажу вам, что я его разрешаю в ожидании, что вы оспорите принцип, на основании которого я его разрешаю.

Вы, вероятно, согласитесь с тем, что я устанавливаю тождество *Всего* и *Ничего* по той причине, что *Ничто* не есть и не может быть ничем иным, как отрицанием чувственного в общем и в частном, и что *Все* есть то же отрицание. Согласитесь вы, вероятно, и с тем, что спрашивать «Почему что-либо существует?» — значит спрашивать: отчего существование? Отчего не *Ничто*? Стало быть, вы

должны согласиться, что я разрешаю вопрос на основании моих принципов, отвечая, как я это сделал. *Нечто существует по той причине, что Ничто есть нечто, раз оно Все.* Вопрос ставится так: почему и каким образом что-либо существует? Но «каким образом» в вопросе означает лишь «отчего», а если дан ответ на «отчего», то тем самым есть ответ и на «каким образом». А если бы меня спросили, каким образом существуют предметы, или что такое существование, я отослал бы к моему труду.

Поверьте мне, милостивый государь, подойдите к моим рассуждениям чистосердечно; вбейте себе в голову, что вполне возможно, чтобы они были правильны, и вместо того, чтобы стараться их разбить, что всегда будет камнем преткновения для вашей логики, постарайтесь меня понять. Совсем это не так страшно: тут дело только в логике и в грамматике, и открытие истины ничем иным и быть не может.

Я хорошо понимаю себя, я убежден; поймите меня — и вы также убедитесь. Надо быть убежденным, чтобы понять ценность моего открытия. Если вы когда-нибудь будете убеждены, вы увидите, что для радикального искоренения морального зла, а следовательно, и трех с половиной четвертей зол физических надлежало всего лишь преодолеть наше неведение о сущности вещей, об объектах первичного и вторичного разума.

* * *

P. S. Так как настоящий краткий очерк разросся значительно шире, чем я предполагал, я соответственным образом сократил мой труд. Тем не менее, однако, в нем встретится немало повторений. Но как же не повторяться по поводу столь простого предмета, предмета, по поводу которого мне приходится говорить почти одно и то же как в плане метафизическом, так и в моральном плане. Лишь путем повторений можно выявить истину.

МОРАЛЬНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I

Наше общественное состояние является состоянием разъединения в единении, так как мы вопреки всякому общественному смыслу разделены на сословия не только различные, но и совершенно не соответствующие друг другу, на сословия, полезные сами по себе, и на сословия, искусственно насажденные, полезные исключительно ввиду безрассудства наших нравов, ввиду состояния законов, которому мы подвластны, — как сословия высшего духовенства, клириков, военных, судейских, финансистов¹ и т. д.

Достаточно было владычества сильного, достаточно было признания принципа власти начальника, чтобы привести первобытно диких людей в состояние разделения. Если бы им дано было познать преимущества строя нравов (то есть состояния одинакового для всех) иным путем, чем пройдя через недостатки строя законов, у них не было бы королей, ибо зачем понадобились бы короли там, где не существовало бы ни морального неравенства, ни собственности — коренных пороков, для поддержания которых существует строй законов и которые являются истинной причиной людской порочности и нравственного зла, господствующего на земле? Короли были бы тогда противоречием.

Разделение людей на различные сословия составляет слабость людей и силу королей: оно делает из нас и из нашего достоинства опору для владычества над нами же и

заставляет нас взаимно принуждать друг друга жить под тиранией законов.

Людам постоянно проповедуют единение, но так как делают это, не отменяя причин и основ их разъединения и даже освящая религией эту порочную основу, каковой является нравственное неравенство и собственность, то указанная проповедь неизбежно остается безуспешной и королям совсем не приходится опасаться проповедуемой морали, которая, будучи действительно осуществлена, привела бы к их ниспровержению.

Она действительно привела бы к их ниспровержению, но каким бы это было счастьем для самих королей, для этих знатных несчастливцев, судьбе которых добрый крестьянин^а напрасно стал бы завидовать.

Истинные принципы морали, проповедуемые людям, могут служить сдерживающим началом лишь для немногих. Мораль правительств — я разумею под этим политику, непрестанно стремящуюся подчинять нас все более и более тяжкому ярму законов божественных и человеческих^б, — является постоянным препятствием к тому, чтобы принципы возымели то полное и целостное действие, от которого они столь далеки в нашем состоянии законов и которое они оказывали бы в состоянии нравов без того, чтобы необходимо было их нам проповедовать. Короли, первосвященники и их подначальные должны стать просто людьми, чтобы люди действительно стали наконец тем, чем они должны быть в обществе.

II

Совет, данный во всеуслышание Маккиавелли: «*divide ut regnes*»² — вызвал немало возмущения, но если он оказался возмутительным, то только потому, что основные начала управления возмущают сами по себе, как только их обнаружат. Пружины владычества должны оставаться скрытыми, они перестали бы действовать, если бы были известны людям.

Властителю для того, чтобы удержаться на престоле, иными словами, для того, чтобы сохранить могущество по

^а Люди искусственно насажденных сословий в общем несчастливее людей, принадлежащих к сословиям полезным.

^б Законы божеские так же созданы людьми, как и законы человеческие, необходимо нуждающиеся в первых для своего обоснования,

отношению как к соседям, так и к собственным подданным, необходимо всяческими способами поддерживать разделение между ними, даже усугублять его, поскольку того требуют его интересы. Ибо чрезмерное согласие между соседями или между подданными представляло бы силу, способную не только противостоять его власти, но даже ее свергнуть. Надобно, чтобы его подданные все были предварительно разъединены, чтобы они были соперниками или даже врагами между собою на почве различия или неравенства их положений. Это составляет сущность нашего строя законов и открывает властителю путь к углублению разъединения между его подданными, поскольку этого требуют его интересы.

Разделение подданных властителя на различные условия — основная точка опоры его владычества; но одной этой точки опоры, как она ни сильна, недостаточно. Необходимо, чтобы он для поддержания своей власти мог постоянно продолжать разъединять своих подданных; это разъединение, являющееся источником власти правителей и сановников, также разъединенных между собою, остается неизвестным народам и почти всегда даже знати^с.

Осуждать следует не мораль властителя, раз иной у него и не может быть, а самого властителя. Но осудить его нужно лишь для того, чтобы перейти к состоянию нравов; ибо, пока существует состояние законов, мудрость повелевает почитать его и повиноваться ему. То же самое нужно сказать и относительно религии и ее морали^д.

III

Издавна уже ведутся разговоры о всеобщем мире^з между властителями, и он вполне мог бы быть осуществлен, если бы возможно было, чтобы каждому властителю не приходилось опасаться никого, кроме соседей. Но ему приходится остерегаться собственных подданных, от природы свободных и хотя и рожденных под игом власти, но

^с Я сам был при том, как после смерти всевластного министра сошлись трое главных чиновников крупного города и показали друг другу письма от этого министра, из-за которых они были долгие годы на ножах.

^д Говоря о морали религии, я имею в виду не мораль разума, которой она противодействует тем, что до известной степени ее принимает, а ту мораль, которая ей свойственна.

подчиненных ей исключительно посредством насилия. Поэтому, чтобы держать их в повиновении, ему нужны войска. Но недопустимо содержать войска явно для этой цели, ибо, если бы цель эта стала явной, подданные чересчур ясно убедились бы в том, что они находятся под властью насилия и что они друг друга под этой властью удерживают. Поэтому нужно употреблять войско в действии вовне, чтобы в случае надобности можно было употребить его внутри страны и чтобы поддерживать в нем боевой дух, и, таким образом, властителю приходится вести войны с соседями⁴. Приведенное мною соображение — главнейшее, если не единственное, на основании которого возможно неоспоримо утверждать, что проект всеобщего мира между властителями является химерой⁵.

У диких истоков общественного состояния воин существовал в целях общей защиты, в те времена все были воинами под предводительством начальника. Но если с тех пор потребность в такой защите и продолжала всегда существовать, то главным образом потому, что в ней нуждались начальники и властители, чтобы под ее покровом постоянно держать в боевой готовности войско, дающее им в руки силу над своими подданными, а также для того, чтобы знать постоянно занималась военным делом. Потребность эта непрестанно возрастала по мере того, как власть становилась все более абсолютной.

Соображения о поддержании порядка недостаточно, чтобы позволить властителю содержать войско в таких размерах, какие ему нужны против его же подданных, поэтому он нуждается в предлоге защиты государства. Однако и само соображение о порядке выдвигается исключительно в интересах властителя, ибо вся цель поддержания порядка сводится к тому, чтобы держать народ в подчинении его власти и в повиновении его законам^е.

Все войско является охраной властителя, но он располагает и особыми войсками для своей личной охраны и для поддержания престижа власти, и эти-то части войск

^е Правда, из поддержания порядка вытекает некоторое подобие порядка в наших нравах. Иначе и быть не может, так как без этого они никак не могли бы удержаться. Однако это подобие порядка существует только в беспорядке, в сфере порочного в своей основе государства. Отсюда существующий ход вещей, отсюда и неразумнейшее общественное состояние. Я имею в виду главным образом цивилизованное общественное состояние.

и вызывают наибольшее возмущение, ибо в них яснее всего проявляется как его власть, так и недоверие его к народу. По политическим соображениям он должен был бы от них отказаться и поставить себя под защиту народа, если бы голос личной безопасности не оказался — и не должен был оказаться — сильнее голоса политики. Вот в действительности наш закон — закон сильнейшего как в состоянии дикости, которое мы увековечили в этом отношении, так и в пришедшем ему на смену законе, каковым является закон властителя, сосредоточивающего всю власть в своей особе.

Подданные одного и того же властителя редко сражаются между собою, потому что властитель не желает, чтобы они сражались, но они причиняют друг другу гораздо большее зло, чем сражение. А народы сражаются между собою, потому что властителям угодно, чтобы они сражались. Спрашивается, не является ли в сущности подобное общественное состояние совокупностью всевозможных недостатков вдобавок к недостаткам состояния, дикости и находим ли мы в обманчивых преимуществах, предоставляемых нам этим состоянием, возмещение связанных с ним недостатков?

IV

Кажущееся различие между солдатом и священником по отношению к власти состоит в том, что священник защищает властителя от его подданных, а солдат — от его соседей. Но нужно еще раз повторить, что солдат поставлен для защиты властителя от соседей и на вид как будто бы только для этого и поставлен, а фактически для того, чтобы защищать его от подданных. Таким образом, в сущности солдат, как и священник, защищает властителя от подданных⁶. Пусть же не говорят о нем, если не уклониться от истины и не судить по одной видимости, что он существует исключительно для защиты государства^f, для безопасности народов, пусть впредь только и рассматривают церковь и войско как два сословия, выполняющие одно и то же назначение, то есть являющиеся орудием

^f О военном правильнее сказать, что он на службе государевой, а не государственной, так как хотя «государство» и означает в известном смысле государя, который является всем, оно не выражает понятия о нации⁷.

властителя, направленным против его подданных, иными словами — против самих себя.

Разницу между священником и солдатом составляет лишь разница в применяемом ими оружии. Различие это — между духовным и чувственным — может показаться краеугольным, но оно не таково, каким кажется, так как в действительности и духовное создано человеком и так как оно существует, лишь поскольку оно чувственно.

По характеру своего оружия, созданного на предмет покорения ума и сердца невежественного и порабощенного человека, церковь является главной опорой престола; меч, которому подвластна лишь плоть, — на втором месте. Солдат обязан уступить первенство своему сотоварищу — священнику, и властитель обязан ему первым покровительством. По сути дела и священник, и солдат выполняют одну и ту же службу, службу государю. Для службы королю вступают как в ряды войска, так и в ряды духовенства. Всякая религия, проповедующая покорность властителю, хотя бы он был и тираном, обеспечена на пути преуспевания, какого бы характера она ни была.

Основное начало, или *Все*, поскольку оно называется абсурдным именем «царя царей», не что иное, как властитель, который является *всем* в нашем состоянии законов и встречается всюду, будь то в едином лице в монархиях или во многих лицах в республиках.

Небо — это маска, под которой церковь состоит на службе у властителя; защита народа — маска, под которой ему служит войско; обе эти маски, наиболее обманчивые для людей, составляя мощь церкви и войска перед лицом народов, обеспечивают властителю основу его власти и предоставляют своим носителям господствующее положение впереди прочих держащихся на обмане сословий, как судейское и финансовое, которые, подобно им, существуют исключительно в силу суверенного принципа, в силу нашего состояния законов^g.

^g Следует наносить удары либо всем основанным на обмане сословиям, как я это здесь делаю, либо не наносить их вовсе. Мне смешно видеть, как философы, почитающие высшее духовенство, военное и судейское сословия, набрасываются на церковь, точно они в силах ее уничтожить, борясь с нею одной⁸. Я согласен с тем, что она более прочих искусственно созданных сословий возмущает разум, который она держит в подчинении вопреки всякому разуму, но так как прочие сословия без нее существовать не могут, то, если их не трогать, нельзя трогать и ее.

Так как положение властителя и само тоже искусственно создано, то из этого необходимо следует, что сословия, действительно полезные и которые в разумном общественном состоянии одни бы и имели право на существование, как пастухи, землепашцы и мастеровые⁹, занимают последнее место, позади всех искусственно созданных сословий, и что они презреннее всех, какими они и являются при наших безрассудных нравах.

Основу наших нравов составляет отнюдь не мораль, а политика, и эта по необходимости порожденная духом наших законов политика развивается сама собою, без всякого участия теории, иначе говоря, не будучи основательно известна ни королям, ни их министрам, ни церкви, ни судейским, ни военным, ни даже философам. Она смутно видится лишь наиболее искусным из них; на нее нападают в деталях, не подозревая, что можно коснуться тверди ее, — до такой степени непоколебимым представляется нам состояние законов, при котором мы появляемся на свет.

V

Каким же оказалось бы — повторяю здесь выражение, которое я уже приводил самому себе и на которое я весьма охотно дам еще раз ответ по существу, — каким же оказалось бы завтрашнее состояние, если бы человечество сегодня сбросило иго законов? Наступило бы состояние нравов, состояние морального равенства, ибо, как я уже указывал, невозможно, чтобы из состояния общественного люди вновь впали в состояние дикости, а кроме состояния дикости для человечества возможны лишь состояние законов или состояние нравов. Вместе с нашими моралистами будут, может быть, наоборот, утверждать, что наступило бы состояние, при котором люди стали бы вырывать друг у друга предметы их вожделений и резать за них друг друга, но для такого утверждения не существует и тени основания, так как названное состояние не было бы ни состоянием дикости, ни нашим состоянием законов, то есть ни одним из тех двух состояний, при которых только и возможно резать друг друга. То было бы состояние морального равенства, к которому мы все стремимся, при котором люди, всецело преисполненные духа бескорыстия, до известной степени свойственного некогда пер-

вым христианам и основателям монашеских орденов, не имели бы никакой собственности и всем бы владели сообща. Я допускаю, что при ослаблении законных уз (отсюда-то и делается неправильный вывод относительно состояния нравов) люди, менее ими сдерживаемые, стали бы более беспорядочными. Но законы могут быть ослаблены лишь при состоянии законов.

Таким образом, нельзя делать отсюда никаких выводов против устанавливаемой мною истины, согласно которой люди, оказавшись вдруг без законов, необходимо очутились бы в состоянии нравов, в состоянии морального равенства. Вот какими нужно представить себе людей вне состояния законов и какими их себе еще никогда не представляли. Такая точка зрения наряду с установленными уже положениями, на которых она основана, должна подтвердить умонастроение, отвергающее всякие законы, каким бы возмутительным оно на первый взгляд ни казалось.

Говорят ¹⁰, что в состоянии дикости люди убивали друг друга, лишь бы вырвать друг у друга вожделенные предметы. Но предметы эти были чересчур просты, чересчур ограничены и легко доступны до того, как появилось *мое* и *твое*, чтобы из-за них проливалось много крови. Да и нам ли, когда предметы вожделения столь разнообразны и имеются в таком изобилии, нам ли, постоянно пускающим в ход всякие средства, одно злее другого, чтобы вырвать их друг у друга, нам ли с нашими почти постоянно сталкивающимися интересами и почти всегда находящимся в состоянии войны, либо явной, либо скрытой, — полно, нам ли приводить такое возражение против состояния дикости? Горожане и придворные гораздо больше сражаются между собой, чем деревенские жители, а последние — гораздо больше, чем дикие люди, ограничивавшиеся тем, что сплывались между собою для борьбы с другими видами животных, которые могли им вредить или занять их место ^h.

^h Именно сплываясь для удовлетворения своих потребностей ¹¹ и самозащиты, человек и дошел до того общественного состояния, в котором он ныне находится. Всякое сплочение животных одного вида является началом общества, влекущим за собою и выработку того или иного языка. Этот язык, ограничивающийся самым необходимым, конечно, менее богат, чем наш. Но наш язык, которым мы так чванимся, был ли бы столь богат и говорили ли бы мы так много, если бы наши первобытные сборища вместо того,

Однако я имею в виду сравнение нашего состояния законов не столько с состоянием дикости, сколько с состоянием нравов.

VI

Мы черпаем доказательства из природы диких животных, когда нам требуется доказать, что порок собственности является прирожденным и что его, следовательно, можно было только умерить, как это якобы сделано в состоянии законов¹. Но порок этот, прирожденный в состоянии дикости и в нашем состоянии законов, вытекающем из состояния дикости, не был бы свойствен природе в состоянии нравов, где не осталось бы ничего от дикости. Поэтому мы напрасно ссылаемся на диких животных в оправдание порока собственности^к.

Мы перенесли этот основной порок из состояния дикости в наше общественное состояние, а так как мы, кроме этих двух состояний, никакого иного и не знаем, мы и говорим, что порок этот свойствен природе, и позорно

чтобы привести нас к самому безрассудному общественному состоянию, могли привести нас к состоянию нравов? Животные, устроенные иначе, чем мы, и мудро ограничивающиеся своими насущными потребностями, не говорят на нашем языке и не беседуют между собою ради беседы, следовательно, они не разговаривают и не понимают друг друга. Вот к какому выводу мы пришли — и не краснеем за него. Мы по нашим безрассудным нравам судим и выводим неблагоприятное заключение, тогда как, принимая во внимание наши нравы, должны были бы, наоборот, более благоприятно судить о животных. Превосходство наше заключается единственно в силе, какую нам дает наше общественное состояние. При встрече с прожорливым и более сильным животным одинокий и безоружный человек представляет собою лишь годную в пищу добычу.

¹ Порок собственности свойствен грубой природе, и сказать о нем, что он свойствен природе, — значит выразиться неясно. Чтобы выразиться точно, нужно было бы сказать, что он свойствен природе в том смысле, что он в ней существует. Прибавлю здесь, что нет в природе ничего, что было бы противно природе, и что выражение это никогда не следует понимать строго. Содомия противозаконна в том смысле, что она противодействует зарождению, подобно тому как если бы растущий на берегу реки дуб уронил желудь в воду.

^к Мы цепляемся за порок собственности, не думая о том, что это он путем порождаемого им морального зла заставляет нас такой дорогой ценой оплачивать физические наслаждения, им доставляемые, и что в состоянии нравов эти наслаждения, несравненно более значительные, ничего бы нам не стоили.

ссылаемся на пример животных, на которых мы, впрочем, отнюдь не желаем походить.

Говорят также — что вполне естественно, — чтобы тот, кто возделал участок земли, один им и пользовался¹². Если это и естественно, то только при наших нравах, когда существует собственность; но было бы противно природе или, лучше сказать, противно всякому разуму, чтобы человек возделывал для себя участок земли и ограждал его рвами при состоянии нравов, когда земля являлась бы в равной мере достоянием всех людей и они бы возделывали ее сообща, чтобы сообща и пользоваться ее плодами.

Состояние законов придало пороку собственности гораздо большее значение, чем то, которое он мог иметь при состоянии дикости. Доказательством служит то, что порок этот породил при состоянии законов все нравственные пороки и все извращенные страсти, к которым мы можем причислить и естественные вожделения, если принять во внимание изощренность и искусственные средства, применяемые нами для возбуждения в нас и удовлетворения этих вожделений.

Возьмем хотя бы естественную склонность обоих полов друг к другу: до какой степени состояние законов поставило обе стороны вне условий природы, до какой степени оно нас стеснило и какой источник злоключений тем самым породило! Вся кровь, пролитая в животном мире под влиянием этой склонности, ничто по сравнению с тем количеством, которое нас заставило пролить состояние законов. Но и кровь, которую оно нас заставило пролить, тоже ничто по сравнению с множеством бедствий всякого рода, изо дня в день давящих нас под жестокими оковами стыдливости и безбрачия, которые мы сами наложили на себя, и, быть может, еще более жестокими оковами брака¹. Вне истинно общественного состояния, в особенности же в нашем состоянии, где все способствует возбуждению

¹ Узы брака¹³ причинили относительно больше горя и счастья, нежели религиозные обеты, и если они не вызвали столько же нареканий, то только потому, что состояние законов неукоснительно требует их поддержания. Что за ужасные узы, соединяющие мужчину и женщину, которые живут постоянно вместе, не будучи подходящи друг к другу, и как редко они друг к другу подходят! Если бы проникнуть во внутреннюю жизнь супружеской четы, как много увидели бы мы горестей, о которых и представления не имеют, потому что они переживаются скрытно.

наших вожделений, самки не могут представлять собою для самцов ничего иного, кроме того, чем они всегда были, то есть яблоком раздора, поводом к вражде, предметом наслаждений, который постоянно будут стараться вырвать друг у друга^m.

Право собственности на женщин является законом, которым мы не перестаем возмущаться, и можно даже сказать, что все мы стараемся перещегоолять друг друга в его нарушении. Не иначе обстоит дело и с правом собственности на прочие земные блага. Но что это за законы — законы постоянного принуждения, к тому же постоянно нарушаемые — на деле или в помыслах!

VII

Красота и безобразие, вид благородный и вид вульгарный, умный и глупый, мудрый и безумный и пр. — все эти определения имеют значение лишь при нравах, подобных нашим, так как только наши чрезвычайно пестрые и совершенно искусственные нравы необходимо создают значительное разнообразие в физиономиях, в плоти, в формах, во вкусах, в темпераментах, в характерах и умах. Чем более схожими были бы нравы у людей (для этого потребовалось бы уничтожение искусственно созданных сословий, сообщающих им столь различные нравы), тем более они стали бы походить друг на друга, тем более одинаковым был бы их склад, их ум и характер. Они стали бы противоположностью того, чем они являются в настоящее время, а как сильно разнятся они теперь во всех отношениях, начиная с королей и кончая пастухами! Какая пестрота! Как мало общего между одним человеком и другим! Мне пришлось бы сказать слишком много, если бы об этом нужно было говорить.

Одинаковые нравы (а одинаковыми нравами могут быть только истинные нравы) сделали бы, так сказать, из всех мужчин и всех женщин одного и того же мужчину и одну и ту же женщину. Я разумею под этим, что в конце концов между нами оказалось бы больше сходства, чем между животными одного и того же вида, наиболее похожими друг на друга, — между лесными живот-

^m Только в порочном общественном состоянии, подобном нашему, и можно видеть самцов, являющихся поводом раздора между самками, и самок, служащих тем же для самцов.

ными. По этому одному можно судить, насколько при состоянии морального равенства все бы способствовало устранению всяких препятствий к общности мужчин у женщин и женщин у мужчин¹⁴, такой общности, которая возмутительна для наших нравов лишь потому, что она противоречит их сущности.

Публичные женщины, которые хотят стать публичными и простиитуируются из-за куска хлеба, терпимы потому, что они необходимы; но, не говоря о том уроне, который наносит самому себе закон этой терпимостью, вынужденной вследствие природного порока закона, — до какой степени необходимость в этих женщинах показательна против права собственности на женщину, до какой степени она вскрывает его отрицательную сторону! Стали бы их терпеть даже в самом Риме, этом центре религии, если бы в них не нуждались для защиты наших жен и дочерей, на которых — не будь их — начали бы кидаться? Их презирают потому, что они могли бы зарабатывать себе на жизнь, — так говорится, — но если бы они нашли работу, если бы правительство, которое в силах это сделать, заставило их отказаться от их ремесла — что случилось бы с нашими городами, которые не могут без них обойтись? Все в наших нравах противоречиво и все должно быть таким.

VIII

Привилегией называться *прекрасным полом* женщины, не принадлежащие к народным массам, обязаны прежде всего совершенно отличному от нашего воспитанию и средствам, к которым они прибегают, чтобы нам нравиться. Этому же они обязаны и тем, что нам обычно нравится в их внешности, в их манере держаться и даже в их невежестве, которое мы, как у детей, называем милым, движимые чувством более искренним и более невыгодным для нас самих, чем мы полагаем.

Нравы и занятия женщин в общем менее далеки от истинных нравов, чем наши, и вполне очевидно, что так оно и должно быть не только в силу физического сложения женщин, привязывающего их к домашнему очагу, но и ввиду преследуемой нами при их порабощении цели — сделать их приятными. Мы, мужчины, всегда любим

истинные нравы, хотя своим безрассудным поведением чрезвычайно удаляемся от них.

Природа создала женщин более слабыми, чем нас; но должны ли мы злоупотреблять этим, узурпировать свое моральное превосходство над ними и лишить их права на социальное равенство с нами? ^н

Если они и столь несовершенны, какими они в действительности являются, и если мы из-за них в высокой степени несовершенны, если они фальшивы и извращены, если внутренний их облик нас отталкивает, тогда как внешний привлекает, — кого нам винить в этом, если не себя самих, навязавших им законы и поставивших их, таким образом, в необходимость ничем не брезговать, чтобы мстить за это, обходить законы и в свою очередь предписывать законы нам?

В своей Республике Платон установил общность женщин, но он не учел, что она несовместима с состоянием законов, которое он оставил в силе. А она действительно с ним несовместима, ибо состояние это не что иное, как опора собственности, собственность же на прочие земные блага необходимо влечет за собою собственность и на женщин. Скорее возможно, чтобы существовала общность имущества наряду с правом собственности на женщин, чем общность женщин наряду с правом собственности на земные блага, и если ничто не представляется столь возмутительным, как такая общность наряду с собственностью,

^н То, что я говорю здесь о мужчинах по отношению к женщинам, я применяю и к отцам по отношению к детям. Однако я не делаю, как то может показаться, упреков ни отцам, ни мужчинам, ибо все, что делалось вначале, делалось, не задумываясь о том, во что это выльется в будущем, а все то, что делалось с тех пор, вытекало из сделанного вначале. Мне возразят, что во всем сильный берет верх над слабым. До известной степени это так и есть, но ведь именно для того, чтобы этому противодействовать, и должно существовать общественное состояние. Ибо какая же иная суть человеческого благоденствия может быть, как не та, чтобы поставить слабого в уровень с сильным? Наше состояние законов как будто бы эту цель и преследует: оно с виду кажется опорой слабого, но оно само и есть тот сильный, против которого мы являемся более или менее слабыми; и горе слабейшему, когда он имеет дело с менее слабым: последний обычно бывает по отношению к нему тем, что состояние законов бывает по отношению к нам всем. Слабейший — неминуемая жертва, и только по счастливой случайности ему удается избежать этой участи. О нашем состоянии законов я говорю, что оно является сильнейшим, ибо даже власти, которые черпают в нем силу, — и те в цепях.

то это объясняется тем, что она противоречит природе наших нравов, не имея притом никакой возможности существовать на деле.

Когда об общности женщин говорят, что она противна природе, то следует отличать природу необщественную, или дикую, от природы общественной, и далее — общественную природу разумную от неразумной, какова наша, при которой весь наш разум ограничивается сообщаемой им нам способностью стать общественно-разумными животными °. При таком различии, которое никогда не следует упускать из виду, общность женщин уже не представляется противной природе вообще, а лишь данной природе, природе дикой и природе общественно-неразумной.

Твое и мое по отношению к земным благам и к женщинам существует только под сенью наших нравов, порождая все зло, которое санкционируют эти нравы. А между тем рассудку вопреки наш общественный строй зиждется именно на этом зле. Все мы его более или менее ощущаем, и этим и обуславливается постоянный безмолвный протест, превращающий большую часть из нас в воров всех видов и родов, в том числе ворующих жен и дочерей, прелюбодеев и блудников. Такому положению вещей пытаются помочь пятном позора, тюрьмами и пытками. Но средства эти, представляющие сами по себе великое зло, которое должно было бы раскрыть нам глаза на порочность нашего общественного состояния, почти ничего в этом направлении не достигают, столь естествен отмеченный протест. Не помогают также ни обещания рая, ни угроза адом, и, несмотря на эти лживые и отвратительные средства, на всю массу цивилизованных людей приходится никак не менее трех четвертей развращенных.

Пусть человек, не лишенный темперамента, вкуса и такта, встретит здоровую девушку или молодую женщину с довольным видом, которым будут отличаться все женщины при состоянии нравов и который так нравится всегда, со свежим, сияющим природными красками видом, дышащим кротостью, невинностью, детской непосред-

° Если прочие животные не обладают присущей нам способностью становиться разумно-общественными животными, то объясняется это тем, что для обладания ею необходимо пребывать в обществе, притом в обществе неразумном, а они не использовали этого преимущества, составляющего бедствие наше и наших детей.

венностью и простотой, — и человек этот тотчас же и невольно, даже не будучи в состоянии дать себе в этом отчет, восприняет, согретый истинными правами, образ которых явит ему эта женщина, и забудет про иго законов, а если оно будет ему мешать — сочтет его жестоким тиранством и возненавидит. Он скажет себе: «Объект этот — благо, на которое я имею такое же право, как и все другие; отнимать его у меня — значит совершить злоупотребление по отношению ко мне. Я вижу в этой женщине все, что отвечает моим желанием, и я хочу ее». Он делает все для достижения этой цели, если у него имеется какая-либо надежда на успех. Вот то, чему наши законы никогда не в состоянии будут помешать, ибо сдерживать людей или, вернее, часть людей, не сдерживая остальных, невозможно.

При состоянии нравов, где устранены были бы все препятствия по отношению к женщинам и где не приходилось бы опасаться коварных последствий общения с ними, мужчина стремился бы к ним одним, ибо только вследствие позорных наших нравов многие мужчины обращаются к иным источникам или к самим себе. Но есть ли в человечестве какой-нибудь порок или даже недостаток, порождаемый чем-нибудь другим, а не порочностью наших нравов? И говоря, что нравы эти дурны, неужели я говорю не то же, что говорится изо дня в день, не то же, что без устали повторяют все наши моралисты? Я знаю, что, проникая до глубин извращенности, я захожу дальше, чем принято, но неужели разумно не доходить до порочной основы, и не пора ли было бы наконец после всех безуспешных проповедей мужчинам убедиться в том, что нравы наши пребывают упорно развращенными только вследствие развращенности их основы? Принято говорить, что ее причиной является испорченность мужчин. Но почему так говорят? Потому что не умеют восходить далее этой испорченности, видеть ее причину в основном пороке нашего общественного состояния — в моральном неравенстве и в собственности.

IX

Как ужасно такое общественное состояние, как наше. Что за коварство в единении, которое сплачивает нас друг с другом лишь для того, чтобы дать нам возможность

с большей легкостью друг друга тиранить и душить, которое превращает земной шар в арену разбоев, в сцену, о которой один из наших поэтов сказал: «Кажется, что видишь в мрачной клетке каторжников, которые могли бы помогать друг другу, но вместо этого друг на друга набрасываются и бьют сковывающими их цепями»¹⁵, — в сцену, всю окрашенную кровью человеческой, в сцену, на которой мы поставлены в жестокую необходимость не страшиться ничего в такой мере, как таких же людей, как мы^Р.

Спору нет, при всех бедствиях и тягостях душевных и телесных, которыми нас обременяет наше злосчастное общественное состояние, проглядывают и некоторые блага — иначе и быть бы не могло, как я покажу впоследствии. Но к чему нам эти блага, если не к тому, чтобы заставить нас еще горше ощущать бедствия, и как мы далеки от благоденствия, представляющего собою постоянное благо, которым мы могли бы наслаждаться постоянно? Как ни расхваливай эти блага, мы тем не менее имеем все основания сказать, разумно оглядываясь на нашу прошедшую жизнь, что мы не желали бы начать ее сызнова и что нам не стоило рождаться на свет. В числе многих писаний, трактующих о наших бедствиях, достаточно взглянуть на примечание седьмое¹⁶ к «Рассуждению о причинах и основаниях неравенства между людьми» Ж.-Ж. Руссо]. Там ярче, чем я в состоянии это показать, обрисованы все бедствия, связанные с нашим общественным состоянием. Но там бедствия эти показаны лишь в сравнении с благоденствием состояния дикости, а этого далеко не достаточно. Их надо показать в сравнении с благоденствием истинного общественного состояния, состояния единения без разъединения, несравненно более благодетельного для человечества, чем состояние разъединения без единения, каким является состояние дикости.

^Р Тирада эта может показаться написанной слишком мрачными красками, но она не показалась бы такой, если с тем же вниманием, как и я, изо дня в день присматриваться ко всем горестям, крупным и мелким, внутренним и внешним, прошлым и сущим в нашем отвратительном общественном состоянии. В большинстве случаев люди замечают эти горести лишь каждую в отдельности и над многими из них посмеиваются. Но я-то вижу их в их совокупности и ни над одной из них не смеюсь, если не считать подчас постигающих меня горестей.

По поводу господина Руссо замечу, что ему недоставало трех существенных вещей, чтобы придать его «Рассуждению» всю ту ценность, которую оно могло бы представлять (не говоря о четвертой, а именно об Истине метафизической, которая могла бы ему дать три остальные истины). Первая: он не увидел порока состояния дикости, то есть отсутствия единения, или общности, что обуславливало слабость этого состояния. Вторая: он не увидел, что все религии не имеют и не могут иметь иной цели, кроме сохранения порока нашего единения, а это дало бы ему возможность откинуть все религии, которые он сбивает одной рукой и подымает другой. И третья, что дало бы ему первую и вторую: рассмотрев состояние дикости и наше общественное состояние^q, он не представил себе подлинно общественного состояния.

И потому, что он не представил себе истинного общественного состояния, он так плохо справился с возражением, им самим приводимым в конце примечания, на которое я сослался; и потому единственный разумный вывод, допускаемый его рассуждением, состоит в том, что надобно возвратиться к состоянию дикости. Но так как это в такой же мере невозможно, как возможно, установив очевидность, перейти от нашего ложного общественного состояния в подлинно общественное, то из этого явствует, что он сочинил труд бесполезный и даже что он усугубил наши бедствия, осудив наши нравы со свойственной ему энергией и не указав избавления от них^r.

Он согласен с тем, что человек от природы добр, что злым его сделали неравенство и собственность, и тут же он противоречиво устанавливает пороки в гражданском обществе, заявляя, что распределительная справедливость требует, чтобы гражданам оказывалось внимание и вознаграждение в меру их заслуг^s. Нужно полагать, что он бы этого не сделал, если бы видел гражданское общество

^q Господин Руссо видел не столько состояние дикости, сколько зачатки общественного состояния.

^r При более глубоком анализе и большей склонности к поучению, чем к блеску, господин Руссо был бы менее красноречив во всех своих умозрительных трудах. Возлюбим красноречие, назначение которого, как и всякой гармонии, состоит в том, чтобы милосердно отвлекать нас от нас самих, томящихся под гнетом насилия, но не станем ему доверять: не истиной оно внушается.

^s При равенстве моральном не могло бы быть более речи об услугах, оказываемых обществу. Все вместе соревновались бы

таким, каким оно должно и может быть, если бы он познал состояние нравов. Это было ему необходимо, чтобы разумно и с пользой разработать его тему, но он не смог познать это состояние, не познав основы вещей, не выяснив себе *Бытия*, не выяснив себе первичной причины ^t.

Х

Стремление властвовать первоначально свойственно состоянию дикости, из него произошло наше состояние, где оно стало все более и более разрастаться, и из этой постигнутой истины родились стихи, которые торжественно декламируют с подмостков наших театров и которые в немногих словах, но с большой силой выражают все, что я здесь говорю против законов: «Гибельное честолюбие, отталкивающая мания, источник несправедливостей и тирании, первой кровью мир напоивший, людей в кандалы и позор заковавший, — это ты, чьи неистовства, всегда незаконные, породили и скипетры, и преступления» ^{t'}.

Вначале стремление властвовать распространялось только на тела, но для того, чтобы лучше справиться с этой своей в сущности единственной задачей, оно распространилось при помощи религии и законов также и на души. Тут-то и исполнилась мера порабощения и бедствий людей. Люди не стали более ограничиваться двумя первоначальными объектами раздоров и войн (земными благами и женщинами), они создали себе третий объект

в служении общему благу, никто не заявлял бы притязаний на то, что он полезнее другого. Но для того, чтобы полностью охватить эту истину, необходимо уяснить себе все различие состояния нравов от нашего состояния законов, и оно-то и будет в дальнейшем выясняться все более и более.

^t Если бы господин Руссо познал состояние нравов, показавшееся ему, вероятно, как и прочим философам, химерой, и если бы он на основании этого познания дал не красноречивое сочинение, а хороший труд, мне оставалось бы только изложить в подтверждение этого труда Истину, первопричину.

^{t'} «В огонь сметем всю дребедень законов!» — сказал Вольтер. И сколько подобных выпадов против состояния законов рассыпано у наших поэтов, древних и современных! Но высказала их не столько истина, сколько предчувствие ее, поэтому они нас еле трогают и из-под нашего ярма мы их воспринимаем как острые выпады поэтов, которым одним мы их разрешаем.

из вопросов религии и нравов. И сколько зол, как тайных, так и явных, создавал и создает этот третий объект изо дня в день! Против него-то ныне и восстает наша философия, не видя того, что он является необходимым следствием причины, которую она оставляет в силе, — нашего невежества, которое при состоянии дикости было непреодолимо, и состояния законов, при котором это невежество держит нас в оковах^ч.

Раз моральное равенство людей будет установлено, то совершенно очевидно, что не найдется больше честолюбцев, все станут чувствовать себя одинаково хорошо, и мы не сможем очутиться в печальном, свойственном нам положении, при котором мы никогда не бываем довольны своей судьбой, за исключением отдельных моментов, когда мы сравниваем себя с теми, чья участь кажется нам плачевнее нашей.

XI

Многим грешат наше общественное состояние и общественное состояние тех народов, которых мы называем дикими, но наше состояние грешит неизмеримо больше вследствие всякого рода излишеств, в какие мы впали и в какие мы бы и их ввергли, к их великому горю, если бы мы попытались и нам удалось бы их цивилизовать. Пусть рассудят после того, много ли мы выиграли тем, что столь чрезмерно превысили уровень общественного развития этих народов, на которых мы походили в продолжение пройденного нами пути от состояния дикости до нашего цивилизованного общественного состояния^в. Та-

^ч Человек нуждается в законе, без устали повторяют наши моралисты, в том смысле, что он нуждается в оковах. Но если они и понадобились, чтобы превратить его в дикаря, каким он был, в общественного человека, то в настоящее время они ему более не нужны, когда его общество сложилось и невежество его может быть преодолено. От него зависит их разбить, ибо скованными мы держим друг друга.

^в В строгом смысле слова народы эти нельзя называть дикими, так как они имеют сложившийся язык, образуют общество и у них существуют законы, которыми они управляются. Они от нас отличаются вряд ли больше, чем обитатели наших деревушек отличаются от обитателей дворцов. Если они кажутся нам дикими, то лишь потому, что они гораздо больше, чем мы, сохранили из того, что свойственно первобытному состоянию, в котором и мы, и они одинаково находились.

кие народности, как гуроны или кафры, в одно и то же время и ближе и дальше нас от состояния нравов, и именно потому, что они к нему ближе, они от него и дальше, подобно тому, как мы, будучи от него удалены больше, к нему ближе, ибо мы больше к нему стремимся, в тысячу раз больше имея нужды и средств достичь этого, нежели они могут стремиться к этому при простоте своих нравов и покое своего невежества. Они представляются нам дикими только на фоне наших наук и искусств, которыми они не занимаются, иначе говоря, из-за того, что они не столь чудовищно удалились от состояния дикости, как мы. Но могли ли они так удалиться, не доводя, подобно нам, до чрезвычайности пороки собственности и неравенства и, стало быть, не нагромождая на себя в тысячу раз больше зол, чем те, какие они испытывают? Мы относимся к ним с пренебрежением, однако не подлежит сомнению, что их состояние много менее безрассудно, чем наше. Но относимся ли мы лучше к нашим крестьянам?

Есть ли среди нас кто-либо, постигший все безрассудство и весь ужас нашего цивилизованного строя, кто не одобрил бы выходца из указанных племен, прожившего в нашей среде и вырвавшегося из нее, чтобы вернуться к своим; или кто стал бы порицать тех из нас, которые применились бы к их нравам и придерживались бы их? Я слышал от миссионеров¹⁷, людей вполне благоразумных, что они по соображениям благочестия отправились в Канаду к дикарям, но намеревались остаться и оставались там по влечению сердца и из любви к их нравам. Пусть не делают, однако, из моих похвал вывода, будто задача моя состоит в том, чтобы превратить нас в дикарей в том смысле, в каком они являются дикарями. Сравнивая их состояние с нашим, подобно тому как я сравнивал состояние дикости с состоянием нравов, я хочу лишь показать, что наше общественное состояние — худшее из всех возможных для человека. Мы не можем вновь стать дикарями ни в том смысле, в каком дикари кафры, ни в том, в каком дикари медведи. Единственная остающаяся для нас открытой возможность — это перейти из нашего ложного общественного состояния в подлинно общественное, из нашего состояния законов в состояние нравов, и эту-то возможность я задаюсь целью превратить в действие силой убеждения.

При наших нравах уничтожение преступников или изоляция их от общества являются злом необходимым, но не вправе ли они были бы спросить, почему общество устроено так, что в нем встречаются преступники и злодеи всякого рода^х.

Общее воспитание, какое дается людям, должно бы, кажется, внушать им склонность только к добру. Да, если бы воспитание примером соответствовало устному воспитанию, если бы нравы соответствовали принципам и не вынуждали нас быть дурными на деле, будучи добрыми на словах! Какая пропасть для юноши и для девушки между школой и монастырем, которые они покидают, и светом, в который они вступают!¹⁸

Даваемое нам устное воспитание свидетельствует лишь о развращенности нравов и годно только при наших нравах, которым недостает воспитания примером, единственного, какое должно было бы существовать и будет существовать при состоянии нравов. Но, свидетельствуя о развращенности нравов, оно вместе с тем свидетельствует о том представлении, какое мы имеем об истинных нравах, ибо оно существует и может существовать лишь на основании этого представления, неустанно выступающего против наших нравов^у.

Если и разумно преподавать людям истинные основы

^х Большинству людей, чтобы подвергнуться казни, не хватает лишь мужества, необходимого для того, чтобы рисковать своей головой. Они совершают все мелкие проступки, какие только могут, воздерживаясь от крупных, которые совершили бы, если бы обладали сильным духом разбойников и убийц. Малые эти проступки остаются безнаказанными, а между тем что значат по сравнению с ними крупные преступления в общей массе наших бедствий? Худшие и опаснейшие люди обычно не те, кого так называют, а те, кто таким является, не нося соответственного ярлыка. Увы, насколько их больше!

^у В даваемом людям нравственном воспитании хороши только входящие в него истинные принципы морали, из которых мы приняли, впрочем, лишь выводы. Они одни свидетельствуют о представлении, какое мы составили себе об истинных нравах. Повиновение законам божеским и человеческим входит в систему этого воспитания, но является в ней противоречием, ибо истинные принципы морали и выводы из них лишь в весьма несовершенной степени могут, как я это уже показал, соответствовать такому повиновению.

морали так, как это делается теперь, то зато неразумно удивляться тому, что они столь мало эффективны. Всякий человек, которому эти основы внушены, не может не согласиться с тем, что они справедливы и что в интересах общего блага желательно было бы, чтобы мы согласились применять их на деле. Но пока такого согласия нет, пока, больше того, этим основам противоречит наше состояние законов, не представляется ли морально невозможным применять их, как это нужно было бы на деле? Пусть, сказал бы я тем, кто хотел бы предписать мне в качестве закона истинные принципы морали, — пусть дадут мне жить с людьми, применяющими их на деле, и я ручаюсь за то, что стану их применять без того, чтобы нужно было мне их предписывать в качестве закона. Но как применять их при общественном состоянии, основанном на величайшем препятствии к их применению — на неравенстве и на собственности?

XIII

«Препятствия, встречаемые в нашем общественном строе на пути к применению истинных принципов морали, и составляют заслугу применяющего их, — говорит мне религия, — и награду за это я обещаю в иной жизни». Все это очень хорошо, но ведь религия, сама составляющая препятствие, и создана для того, чтобы мне это говорить, но не для того, чтобы меня в этом убедить. Я вижу, что почти все люди внешне ее исповедуют и кажутся внутренне с ней связанными, но в душе против нее протестуют и, что бы она им ни говорила, всегда предпочитают земную жизнь, которую они знают, неизвестной им потусторонней жизни. Сколько людей (и это, несомненно, составляет верх извращенности) прикрываются религией, чтобы тем вернее и безнаказаннее достичь своих целей? А если я это вижу, то какое же я могу к ней питать доверие, если бы даже я ничего другого против нее и не имел, если бы у меня даже не было против нее возражений первого и второго порядка.

Малое доверие, какое люди в общем питают в отношении религии, ее обещаний и угроз, доказывает, что в глубине души они с нею считаются не более, чем она того заслуживает, что не ей заставить их применять истинные

принципы морали¹⁹ или, вернее говоря, выводы из проповедуемых принципов морали².

Люди сами виноваты, говорят всегда, в том, что не применяют религию на деле^а. Но что же еще можно сказать? Разве могут апостолы законов сказать, что виною является состояние законов?

XIV

Нравы цивилизованных народов не могут быть хуже, чем какими мы их наблюдаем в настоящее время и какими они были на протяжении прошлых тысячелетий. Если мы придерживаемся противоположного мнения, то это объясняется тем, что мы судим лишь по тому или иному человеку, который не столь плох, как другой, хотя и мог бы быть столь же плохим. Но по самой сути нравов, как бы извращены они ни были, не все люди в одинаковой степени плохи. Таким образом, из этого нельзя сделать никакого вывода против моего утверждения.

В конце концов законы создали наихудшие из возможных нравов вообще, хотя в частности они создавали и продолжают создавать некоторые менее дурные нравы. Но, могут нам возразить, не должно ли вменить им в заслугу, что они создают эти менее дурные нравы. Нет, не должно, ибо то большее, что они создают вообще, невозможно без меньшего, создаваемого ими в частности. Если угодно, я могу вменить им в заслугу, что они в том или ином деле заставляют меня судить справедливо. Говорю

² Истинные принципы морали, истинные правила общежития религия никогда не проповедует людям иначе, чем слабо и с оговорами. Как она проповедует им быть равными между собою и не иметь никакой собственности? Делай она это с силой и без оговорок, она чересчур очевидно вступала бы в противоречие с самой собою, так как она существует только затем, чтобы освящать неравенство и собственность, чтобы служить опорой состоянию законов. Теория, столь отличная от практики при состоянии законов, была бы лишь практикой при состоянии нравов.

^а Не следует говорить, что в этом виноваты люди. Виновато их невежество и то состояние, в какое невежество их привело и в каком оно их держит. Говоря, что люди сами виноваты, хотя и сказать, что виноват каждый из них в отдельности, а между тем нельзя сказать ничего более непродуманного: всякий человек может согрешить в том или ином деле по собственной вине, но греховен он не по собственной вине, а вследствие своего неведения и состояния насилия, в котором мы живем при состоянии законов.

«если угодно», потому что они не могли бы продолжать существовать, если бы по временам не торжествовала справедливость; но я не прощаю им того, что должна совершаться справедливость и несправедливость в делах, единственным источником которых они являются и которых без них и вовсе бы не было.

Среди нас имеются люди менее несчастные, чем другие, благодаря состоянию законов — иначе и быть не могло, повторяю еще раз^b. Но тем не менее верно — приходится это повторить еще раз, — что цивилизованные люди по вине этого состояния предельно несчастны. Действие законов — зло под личиною добра, зло, которое как будто выглядит благом, и вот почему все под властью законов — зло, хотя в одних случаях меньшее зло, чем в других. Пусть же перестанут удивляться тому, что законы столь мало могут помочь людям стать лучше или счастливее, и пусть перестанут наконец пенять на людей и почитать их дурными от природы.

Состояние законов не есть результат договора: его создало насилие, насилием оно и держится. Одно только состояние нравов может образоваться путем договора, и так как породить его могут одна только очевидность и убеждение в его преимуществах, не связанных ни с какими недостатками, то оно установилось бы само собою не только без кровопролития, но и в полном мире и согласии.

XV

Если нашим общественным состоянием постоянно возмущались и сердце и ум, если люди постоянно стремились как можно больше уклониться от всякой моральной зависимости, в особенности от оков религии, то происходило это вследствие насилия, постоянно оказываемого законами над естественными потребностями и над разумом. Пусть же больше не говорят, будто законы созданы для того, чтобы направлять умы и сердца, — они творят нечто как раз противоположное путем рабства, в котором они держат нас всех без исключения.

Законы наши, налагая узду на самые естественные наши склонности, постоянно мешают их проявлению, и

^b Если бы все люди были равно несчастны по вине состояния законов, оно не могло бы удержаться.

наши склонности, постоянно встречающие противодействие со стороны законов, возмущаются и ищут выхода вопреки им. Но это не может иметь места, не приводя к состоянию насилия, которое ставит нас в постоянное противоречие друг с другом и с самими собою, постоянно вселяет в нас недоверие, принуждающее нас носить личину и путы и опасаться ближних, удаляет нас от них, ставит нас в необходимость не только не делать им добро, какое мы могли бы им приносить, но причинять им зло либо в отместку за причиненное нам зло, либо в защиту от зла, которое нам может быть причинено, либо, наконец, чтобы обеспечить наши интересы.

Состояние насилия, в котором мы пребываем, делает для нас невозможным проявлять на деле истинные общественные добродетели в той мере, в какой их следует проявлять. Это насилие мешает нам жить в той атмосфере любви, мира и согласия, которая нам постоянно проповедуется, впрочем, без указания истинного пути к тому, чтобы так жить, или, вернее говоря, без устранения имманентного порока, являющегося постоянным препятствием к тому, чтобы мы так жили^c. Я опишу это состояние, поверхностно рассмотренное и смутно проповедуемое. Но для того, чтобы хорошо уловить все его преимущества, следует вполне уяснить себе состояние насилия, в котором мы пребываем по милости нашего состояния законов, а для того, чтобы вполне его себе уяснить, нельзя ограничиться, повторяю, рассмотрением этого состояния, в каком мы находимся, и сравнением с каким-либо состоянием еще большего насилия. Его надлежит сравнивать с тем состоянием, о котором я намерен дать представление; тогда возможно будет судить, не предпочли ли бы короли — если предположить, что они наименее несчастные из людей, — это состояние тому, в каком они находятся^d. С тех пор как состояние законов вошло во всю

^c Не в интересах ли людей жить в полном согласии и единении друг с другом и возможно ли утверждать, что в столь важном для каждого из них вопросе они не могут разобраться в собственных своих интересах? Винить в их разъединении надлежит не их, а коренной порок их общественного состояния.

^d Когда говорят: «Счастлив, как король», то это значит, что короля разумеют с наиболее чувственно воспринимаемой точки зрения, то есть со стороны его внешнего положения. В конечном счете королям, несомненно, может больше наскучить их положение, чем пастухам — положение пастухов.

свою силу, нас можно сравнивать со скованными каторжниками, принуждающими друг друга проходить тяжкий путь, будучи все вместе побуждаемы к тому вечно поднятой над ними палкой. Мы-то шествуем под палкой королей, но во многих отношениях и они шествуют под нашей палкой. Да и что за удел, что за зависимость для них заставлять нас ходить под палкой! Независимость королей от их подданных — это видимость, а взаимная зависимость — это то, что есть на самом деле.

XVI

Лишь наш абсурдный образ мыслей и наши лживые нравы могли привести нас к размышлениям о сущности вещей и о наилучшем из возможных общественных состояний. Поэтому дикий человек, которому эти печальные пути почти столь же чужды, как младенцу, выходящему из материнского чрева, не мог при переходе к общественному состоянию предаваться подобным размышлениям; они стали возможны лишь много спустя, лишь когда он дошел до степени наших бедствий. Именно в предчувствии этой истины один современный нам автор и сказал, что человеку нужно пройти сквозь все возможные для него безрассудства, перед тем как образумиться²⁰.

С самого начала общественное состояние оказалось установленным плохо, но люди этого не знали. Они находили его хорошим, ибо оно еще не было для них неисчерпаемым источником зол, каким оно является для нас. Таким образом, они могли извлечь из первых своих размышлений лишь то, что могло упрочить это состояние, что могло служить основой для власти и обеспечить собственность. Отсюда — все законы божеские, явившиеся на подмогу законам человеческим; а из этих двух порочных начал — все законы человеческие и все религии, когда-либо существовавшие ранее и существующие теперь, вносящие столь невероятное разнообразие в наши нравы, разнообразие, из которого проистекает, как я уже указывал, наблюдаемое ныне разнообразие в нашем телесном сложении и в наших лицах.

Если бы мы при выходе из состояния дикости пошли по верному пути — что, к несчастью, было невозможно, — стезя наша указана была бы истиной и не существовало

бы ни законов, ни преступлений^е, подобно тому как не стало бы их, если бы предлагаемое сочинение произвело должное действие, если бы на основании его люди стали пользоваться преимуществами жизни в полном единении, если бы они составляли одно целое на обитаемом ими земном шаре, имели бы один только язык, одинаковые нравы, жили бы в равенстве и не имели никакой собственности. Какую силу придали бы им эти преимущества перед лицом всего, что могло бы им вредить на земле! Тогда они стали бы сильны один через другого, как все вместе, так и против всех других видов.

XVII

Доказательством в пользу того, что мы все стремимся к равенству, служит то, что никто из нас не пожелал бы очутиться в таком положении, чтобы не видеть никого ни счастливее, ни несчастнее его самого. Мне могут возразить: счастливее — пожалуй, но несчастнее — нет, ибо какое может для нас иметь значение, что есть люди менее счастливые, чем мы? Это для нас важно хотя бы с той точки зрения, чтобы не было вокруг нас завистников и недоброжелателей. В наслаждении счастьем мы зависим друг от друга, и единственное для нас средство наслаждаться им безнаказанно и не опасаясь, чтобы нас лишили его, — это пользоваться им наравне с другими.

Если бы все люди были равны и пользовались благами сообща, ни один человек не завидовал бы ближнему, не старался бы возвыситься над ним или присвоить какую-либо его вещь, а следовательно, не имели бы места

^е Первое преступление порождено первым законом, и без этого первого закона человек находился бы еще в состоянии невинности. На это может последовать вопрос: зачем же появился этот первый закон, который, породив первое преступление, вызвал порожденными им законами и все последующие преступления? На этот абсурдный вопрос ничего кроме абсурда и ответить нельзя, но тем не менее я отвечаю и этим довольствуюсь, потому что не могу найти ничего лучшего и потому еще, что в догмате о происхождении первого преступления из первого закона пробивается некоторый проблеск истины.

Паскаль²¹ вывел первородный грех из противоречий в нас самих и во всех наших горестях; я доказываю его тем же путем, но расхожусь с ним относительно природы этого греха, найденной им в его катехизисе.

и зависть, честолюбие, корысть — все эти столь вредоносные и разрушительные пороки. Это — истина, которую должен признать всякий разумный человек. Достаточно ее провозгласить, чтобы показать, что мораль моя неопровержима.

Зависть и ревность — вот первые пороки, жертвами которых являются животные, в особенности домашние, и прежде всего человек. Жертвою именно этих пороков он и должен быть — вполне естественно — вследствие морального неравенства и отсутствия общности имуществ. Если дети наши завистливы и ревнивы, если они обнаруживают собственнические склонности, то это происходит потому, что они родились от матерей и отцов, одержимых этими пороками, и родились притом при общественном состоянии, которое эти пороки порождает.

XVIII

При тех физических преимуществах, которыми человек, бесспорно, пользуется по сравнению с четвероногими, не следует удивляться той победе, какую доставило ему на земном шаре общество, возникшее на почве этих преимуществ. Не приходится удивляться и всем творениям рук его, которыми он изукрасил этот шар. Но он ограничился бы просто тем, чтобы его возделывать, устроиться и укрепиться на нем, если бы умел пользоваться им умеренно. Мнимая заслуга, которую он видит в изощрениях роскоши всякого рода, побудила его изощряться в разных искусствах и продолжает внушать ему самые ложные представления о самом себе. Отсюда его безрассудное притязание на звание царя природы, на то, что все существующее во Вселенной существует для него одного, на то, что у него такое преимущество, как душа, какой не имеют прочие восприимчивые существа, и что душе этой он обязан своим разумом (*l'intelligence*). Отсюда — высокое значение, какое он придает знаниям совершенного физика, великого геометра, знаменитого астронома, отличного поэта и т. п., а из этого высокого значения истекают излишества, до которых он все более и более доводит познания, какими он обладает¹.

¹ Почти все наши познания излишни в глазах здравого смысла, рассматривающего их не с точки зрения чрезмерных наших потребностей нынешнего дня, а с точки зрения скромных потребно-

Не подлежит спору, что познания наши тем более суетны, чем более они выходят за пределы доступных народу познаний²², чем более предмет их лежит вне нас, чем менее они находятся у нас перед глазами, под руками, у наших ног, чем отдаленнее они от нас. А из этого следует, что с нашей стороны безумие — расширять их в такой мере, как мы это делаем, и даже стремиться расширять их еще больше. Под вполне естественным воздействием наших нравов потребности наши умножились, и вследствие избытка их — а мы являемся их жертвой больше, нежели полагаем, — мы доводим теперь до крайности все наши изыскания, мы напичканы знаниями, чуждыми нашему подлинному благоденствию, знаниями, которые мы накапливаем лишь взамен тех, какие нам действи-

стей, какие у нас были бы, если бы истина заняла место абсурда, если бы у нас вместо законов были хорошие нравы. Господин Р. показал, какой вред приносят нравам науки²³. Но зачем доказывать это при нравах, которые требуют этих наук? Восставать надлежит против основы этих нравов, а не против их действия. Рассуждение его, так же как и другое им составленное — «О неравенстве», может принести пользу лишь теперь, будучи обосновано тем, что я пишу. То же самое я должен сказать о всей массе книг, испокон веку поносящих наши нравы без того, чтобы коснуться их основы, иными словами, нашего состояния законов, делающего их тем, что они собою представляют, делающего из сердца человеческого самое сложное из всего, что есть на свете, тогда как состояние нравов сделало бы его самым простым. Но что значат эти книги, что значили бы они, если бы наше состояние законов, породившее их, было свергнуто? Из их числа я не исключаю, разумеется, и ту, которую сочиняю против этого состояния, ибо, как и все прочие книги, она обязана ему своим существованием. Замечу, что господину Р. ставили в упрек как непоследовательность его занятия науками и искусствами, которые он почитает вредными. Но мог ли бы он осуждать их, не занимаясь ими, и можно ли вывести из того, что он их так рассматривает, что он непоследователен, занимаясь ими? Ни в какой мере не непоследовательно восставать против укоренившихся нравов и поступать в соответствии с ними — наоборот, часто было бы безрассудством поступать иначе. Господин Р. можно было бы назвать непоследовательным лишь в том случае, если бы нравы эти изменились, если бы науками и искусствами перестали заниматься, а он один продолжал бы это делать. Позвольте, возразят мне, философу надлежит первому подавать пример, когда он провозгласит какое-нибудь правило! Согласен, но это справедливо, когда речь идет о поступках, которые при наших нравах считаются пороками. Если он восстает против честолюбия, скупости, зависти и пр., было бы непоследовательно, если бы он был честолюбив, скуп и завистлив. Вот пример различий, для которых требуется размышлять больше, чем обычно люди это делают.

тельно были бы нужны, лишь вследствие того, что у нас нет книги, отсутствие которой обуславливает существование других книг и которая могла возникнуть только на их основе.

Люди, погруженные в море предрассудков и всякого рода абсурдности, беспрестанно напрягают усилия, чтобы из них выбраться, лучше сказать, чтобы вырваться из самих себя, где царит лишь хаос неразберихи, лишь путаница мыслей и дел, никогда не дающих им покоя, лишь куча интересов, которые, будучи направлены один против другого, бесконечно противоречивы. Чем больше люди выходят из самих себя, тем быстрее они вталкиваются обратно силою той самой властной потребности, что побуждала их выйти. Усилия, проявляемые ими при этом и возникающие из самих препятствий, встречаемых ими в других или в себе, заставляют их стремиться с безмерным, а стало быть, и непродолжительным пылом к владеющей ими цели. Отсюда и ярость, вносимая ими в любовь, и прочие страсти, как являющиеся природными влечениями, так и искусственно вызванные, как, например, честолюбие, корысть, месть, скупость, увлечение игрой или зрелищами.

Я знаю, что люди вообще редко впадают в крайности, что они обычно почти не выходят из рамок умеренности, но все же состояние их представляется крайностью по сравнению с тем, в каком им надлежало бы сдерживать себя, и к нему-то им и надлежит возвратиться, чтобы быть счастливыми. Картины блаженства, даваемые нам в описаниях земного рая, золотого века, царства Астреи²⁴, все они копии с того, что приближает нас к тому состоянию, которое постоянно мерещится нам и всегда желанно для нас; и что еще доказывает наше стремление к нему — это то, что в области нравов ничто на нас не действует более умирительно, чем эти картины, и что нет здравомыслящего человека, который, прочтя их описание, не променял бы с охотой свое состояние на то, которое они нам рисуют. Состоянию же этому, являющемуся простейшим состоянием законов, далеко еще до простоты и совершенства подлинного общественного состояния, которое не только не поддается, подобно ему, цветистому описанию, но не может быть описано достаточно сжато. Цветы и украшения столь же мало созданы для основных истин, как красноречие.

В том отдалении, в каком люди находятся от надлежащего образа мыслей и действий, им необходимо приходится непрестанно философствовать и предаваться моральным рассуждениям. Но если бы надлежащий образ мыслей был установлен раз навсегда, все было бы выяснено, не было бы более надобности философствовать или предаваться рассуждениям о морали. Ибо зачем бы это делали, раз поводов к тому больше не представлялось бы? Люди не могли бы себе представить ничего лучшего, чем их строй, они придерживались бы его так же естественно, как нам естественно не придерживаться нашего, постоянно испытывая печальные и пагубные его действия.

Человек непостоянен, говорится непрестанно, он не может придерживаться одного и того же состояния, ему все становится скучным и противным, он постоянно жалуется. Сколько ему ни преподноси самых лучших правил, чтобы направить его по надлежащему пути, он остается глухим к ним. Но скажем еще раз: человек ли в этом виноват? Не виноват ли скорее строй насилия, в котором он живет? Пусть его переведут в состояние естественное — и он станет совершенно иным. Дерево, направлению роста которого противодействуют, страдает от производимого на него насилия; оно недомогает, покуда это насилие продолжается, и оно напрягает свои усилия, чтобы уклониться от него!

Скука — тиран, порожденный нашими нравами. Если мы ищем общества, чтобы от нее отвлечься, она нас охватывает и там вследствие недостатка искренности и интереса, который мы в нем встречаем и который мы ощущаем все сильнее по мере того, как с возрастом мы накапливаем все больший опыт и знание людей. Предаемся ли мы чувственным наслаждениям, вслед за ними появляется скука и ощущение опустошенности, оставляемое ими за собою, а также отвращение, вызываемое излишествами и связанное с состоянием нашего здоровья, часто ими подрываемого. Уходим ли мы в самих себя, мы и там обретаем ее при мысли об опечаливающем и обескураживающем нас будущем, а также из-за остающейся в нас склонности к покинутому нами миру и из-за малых наших внутренних ресурсов для наполнения долгих дней. Состояние нравов — единственное состояние, куда скука не

имела бы доступа. То же самое приходится сказать и об остальных страданиях, порождаемых нашими нравами, ибо, чтобы прочно закрыть доступ для одного из них, необходимо также закрыть его и для всех остальных.

XX

При наших нравах воспитание — это те меры, которые принимаются, чтобы поставить человека физически и нравственно в согласие с нашими нравами. Но его нравственная и физическая природа, правильно уравновешенные в материнском чреве, сами собою правильно расположились бы и в дальнейшем, если бы он родился при разумном состоянии нравов.

Если не говорить о тех примерах, которые он постоянно имел бы перед глазами, то единственным получаемым им при таких нравах воспитанием было бы не относящееся ни к физическому, ни к моральному его развитию. Я разумею такое воспитание, которое дало бы ему познание сущности вещей, ибо такое познание, имеющее своим предметом самое существование и могущее принести пользу только существам, живущим в обществе, по необходимости должно потребовать устного преподавания. В наше время требуется преподавание письменное, к тому же значительно более обширное вследствие господствующего у нас абсурда. В это преподавание входит и мораль, которая тогда бы не входила, потому что мораль была бы такой, какой ей надлежит быть, и эту-то мораль я и предлагаю в настоящем труде, который можно рассматривать как новый трактат по воспитанию для всех людей, получивших ложное воспитание, то есть для всех людей без исключения. Настоящий трактат, бесспорно, единственный увязанный во всех своих частях и не представляющий уязвимого места для нападения^г.

Воспитание в самом широком смысле — это совокупность всех впечатлений, как положительных, так и отри-

^г «Эмиль»²⁵ г-на Руссо представляет собою только систему, он доказывает лишь одно — что при нашем общественном состоянии она неприменима и что, будучи применена вне этого состояния, она ничем не могла бы воспрепятствовать людям стать приблизительно такими же, какими они являются в настоящее время. Заслуга этого сочинения, так же как и некоторых других сочинений того же автора, в показе чрезвычайной для нас необходимости изменить наши нравы.

цательных, которые мы необходимо получаем при данном положении вещей, так как это положение имеет и положительные и отрицательные стороны. Исходя из этого определения, я утверждаю, что, если бы наши дети видели одно добро, они любили бы только добро, а если они любят зло, то это объясняется тем, что они его видят, несмотря на все усилия, прилагаемые для того, чтобы они его не видели, и в самой сути преподаваемых им правил заключается ознакомление их со злом. И при этом без всякого основания утверждают, что они рождаются добрыми или злыми. Но этим ничего не объясняют, если только не хотят этим сказать, что они еще до рождения получают первое воспитание, или, иначе говоря, первые впечатления о добре и зле. Это до известной степени и верно, так как они рождаются от отцов и матерей, проникнутых добром и злом.

Говорят и так: мы воспринимаем добрые и дурные впечатления в зависимости от присущего нам темперамента, в зависимости от нашего состояния; но тем не менее мы воспринимаем их благодаря нашему воспитанию, так как добро и зло могут для нас быть лишь результатами воспитания, получаемого нами от наших ближних, или, что то же, от общества, которое мы вкупе с ними составляем. К тому же воспитание чрезвычайно способствует образованию у нас того или иного темперамента, раз оно влияет на нас целиком, на все, что может в ту или иную сторону подвинуть машину нашего тела.

Пусть будет отнято у человечества нравственное зло, зло, имеющее, как я уже указывал, свой источник в *твоем* и *моем*, в неравенстве моральном, — и у всех наших детей обнаружится склонность к одному лишь добру. Но покуда существует это препятствие, препятствие, которое причиняет и будет причинять гораздо больше физического зла, чем то обычно полагают, до тех пор будем готовы получать впредь, как и доселе, результаты, обратные тем мерам, какие мы принимаем для лучшего воспитания наших детей, и не станем ничего ожидать от наших книг в деле улучшения приемов воспитания.

XXI

Что за блаженство для человека нравы, избавляющие его от всех душевных страданий, причиняемых ему исключительно нашими нравами! Эти страдания гораздо менее

свойственны крестьянам и простолюдинам, чем нам, и столь значительны, столь многообразны и ощутительны, что у нас не должно оставаться никаких сомнений в том, что мы действительно представляем собою наиболее злополучный класс людей. Видимость как бы указывает на обратное, но не станем доверять видимости в нравах столь лживых, как наши, и станем доверять ей все менее и менее по мере того, как она нам кажется более убедительной. Если наши простолюдины и наши крестьяне нам завидуют, то, несомненно, гораздо меньше, чем мы завидуем друг другу, и они еще меньше нам завидовали бы, если бы они знали нас ближе, если бы они не судили о нас поверхностно, как мы о них судим, и если бы они умели читать наши книги, почти всегда исполненные наших горестей, а часто и преимуществ, свойственных их образу жизни по сравнению с нашим. Мы отягощаем их существование в меру наших возможностей, но независимо от этого они несчастны меньше нашего и меньше нуждаются в том изменении нравов, к какому я ставлю задачей привести людей. Однако потребность в таком изменении всеобщая, хотя в иных местах менее сильная, чем в других, и она может быть удовлетворена только сообща, то есть только при том условии, чтобы все люди или часть из них, но отделенная от всех прочих, отказались от состояния законов и чтобы познание добродетелей не стерлось вследствие исчезновения противоположных им пороков^h.

^h В Предваряющем рассуждении к Энциклопедии встречаются следующие слова: «Таким путем зло, испытываемое нами вследствие пороков наших ближних, вызывает в нас обдуманное познание противоположных этим порокам добродетелей, познание драгоценное, которого нас, быть может, лишили бы совершенное единение и равенство»²⁶.

«Несомненно, — возразил на мою критику господин Даламбер²⁷, — что в словах «драгоценное познание» *драгоценное* излишне и что мы были бы счастливее, если бы, будучи равными и независимыми друг от друга, мы не обладали бы ни пороками, ни добродетелями, не нуждались бы в представлении о них. Но сказать это было слишком сложно, и мне не хотелось создавать себе хлопот».

Не надо было это говорить — отлично! Но зачем же говорить противоположное? Зачем, когда этого не думаешь, когда сказать это не вынужден и задаешься целью просветить человечество, — зачем это говорить? Разумеется, это ошибка. Но оставим в стороне это признание г-на Даламбера и оставим в силе лишь то, что ему предшествует и что являлось бы для меня авторитетным, если бы я нуждался в авторитетной поддержке.

Нет такого человека, который, подумав, не признал бы, что человеческое общество подобно лесу, где никто не чувствует себя в безопасности, что сумма зол в нем намного превосходит общую сумму благ и что в нем, следовательно, надлежало бы настолько же предпочитать смерть жизни, насколько следовало бы предпочитать жизнь смерти при состоянии, где сумма благ значительно превосходила бы сумму зол¹.

Но если спросить этого человека о причине всего этого, то она ему неведома; если спросить его о пути к выходу из этого состояния — он ему также неизвестен. Нужно было, следовательно, представить причину и указать выход^к.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I

Человек силен обществом, которое он образует вместе со своими ближними, подобно пруту из басни, связанному с другими прутьями. Поэтому для его благополучия, для его безопасности в течение его жизни, а также для того, чтобы он в состоянии был преодолевать все, что может ему повредить, чтобы обеспечить его благоденствие, ему надлежит жить в обществе. Но человеку недостаточно жить в обществе и пользоваться всеми перечисленными преимуществами — нужно, чтобы его общественное состояние не заставляло его желать иного состояния или жить вдали от других людей; нужно, чтобы состояние это действительно предоставляло ему преимущества, ибо без этого состояние общества будет для него лишь тем, чем оно является ныне, то есть делом, которое само по себе хо-

¹ При состоянии нравов речь может идти только о зле чисто физического характера, но называемом злом моральным.

^к И то и другое я делаю со многими повторениями. Но такой простой предмет, как мой, как с метафизической, так и с моральной точки зрения не может трактоваться иначе, чем путем повторений. Поставить мне в упрек можно лишь те повторения, которые слишком явственны. Но какое значение могут иметь некоторые формальные недостатки в сочинении, суть которого столь существенна?

рошо, но, когда его ведут дурно, приносит гораздо больше вреда, чем пользы¹.

Благодеяние отдельных людей возможно только через всеобщее благодеяние²⁸. Это — истина неоспоримая, но остающаяся для нас бесплодной, покуда наше общественное состояние сохраняет свою основу, покуда невежество, моральное неравенство и собственность остаются его основными началами.

Из-за этой злополучной основы мы и можем строить лишь отдельные общества, одно несовершеннее другого, лишь злоупотреблять соединяющими нас узами для вящего притеснения и взаимного уничтожения между согражданами или между народами и вместо первичного и вторичного разума подчиняться самым ложным системам, самым нелепым догматам, самым смехотворным сказкам и самым деспотическим законам^m.

¹ Если бы человек был бессмертен, могут мне возразить, ему точно стоило бы быть счастливее, чем он есть, и прилагать большие усилия к достижению этой цели. Но имеет ли это значение для того небольшого числа лет, которые ему предстоит прожить? Да, это имеет значение для тех немногих лет, какие одни могут его интересовать. Но, могут возразить мне далее, если бы открытие истины и оказало свое действие на нас, ныне живущих, то мы воспользовались бы им в гораздо меньшей мере, чем наши потомки. А что нам до того, будут ли наши потомки счастливее нас? Признаю откровенно, что нам до этого мало дела. Но какой же из этого следует вывод? Что не стоило искать истину? Это было бы неправильное заключение, ибо нельзя не признать, что если есть изыскание, достойное человеческой любознательности, то именно это, а не другое. Следует ли отсюда, что изыскание это, произведенное однажды и с успехом, должно остаться погребенным в тайниках произведшего его? Вот все, что можно было бы заключить, если бы для человека было сколько-нибудь невыгодно познать истину. Но не подлежит сомнению, что для него это может принести только пользу, хотя бы польза эта и была менее значительна, чем она оказалась бы, если бы человек был бессмертен, и менее эффективна для нас, чем для нашего потомства.

^m «За» и «против» всего, что составляет для нас основной предмет спора, постоянно будет иметь место, покуда мы не обретем точки опоры в истине. Тщетно нам кажется, что в одном месте она в большей мере, чем в другом, что та или иная книга дает ее в большей мере, чем другая. Истина — выигрышный номер в лотерее; наиболее близкие к нему номера столь же далеки от него, как и самые отдаленные.

Развернутая и провозглашенная истина могла бы пробиваться лишь постепенно, рассеивая затмевающие ее тучи, осветив всю землю и заменив нравами уничтожаемые ею законы. Перенесемся в эти воображаемые времена и взглянем на человеческое общество, каким оно стало бы тогда. Следует, однако, отметить, что войти в некоторые подробности относительно того, как бы нам надлежало мыслить и жить, нам возможно лишь путем сравнения с тем, как мы мыслим и живем теперь. Этот надлежащий образ мыслить и жить настолько прост, что сам по себе дает мало пищи для обсуждения.

Языка и нравов было бы достаточно для того, чтобы предохранить детей от всяких нелепых впечатлений, чтобы воспрепятствовать затемнению чистого зеркала их восприятий, и, следовательно, не пришлось бы, как то ныне приходится делать с нами, стирать в них впоследствии бездну ложных представлений. Все же хорошо было бы передать им познание причины физического добра и злаⁿ, не прибегая, однако, к помощи книг: ибо детей ни в коем случае не нужно было бы больше подчинять скучному и утомительному игу чтения и письма.

Как только мы очутились бы в состоянии нравов, мы оказались бы — не будь только порабощения или состояния войны — примерно тем, чем были до изобретения свободных искусств, до того, как люди перешли от чисто прикладных искусств, от искусств жизненно необходимых к тем, которые существуют лишь благодаря излишествам, в какие они во всех отношениях впали. Жизнь патриархальных времен представляет собою наиболее ощутительный, хотя еще далеко не совершенный пример того состояния, в каком мы бы тогда находились.

Для перехода к состоянию нравов нам пришлось бы не только сжечь все наши книги, документы и бумаги, но и уничтожить все то, что мы именуем прекрасными произведениями искусства²⁹. Жертва эта была бы, несомненно, велика, но принести ее необходимо, ибо зачем сохранять памятники, которые тогда были бы совершенно не нужны и, свидетельствуя нашим потомкам об уровне

ⁿ Для этого потребовалось бы всего несколько слов метафизического обучения, знакомящего их с *Цельм* и со *Всем*, в особенности с *Цельм*.

нашего духовного развития, вместе с тем выявляли бы и наше безрассудство, больше того, вредили бы полезной задаче — сделать для них чуждым всякое представление о наших нравах? Этим я задеваю воззрения части людей, почитаемых наиболее выдающимися, тех, кого называют просвещенными людьми, того небольшого слоя, который — будучи весьма отличен от народа, над которым он властвует, извлекая из него средства существования и предметы удобств и роскоши, — считает, что духовно стоит намного выше, чем народ. Но он не в состоянии отрицать то, что я здесь утверждаю, а требуемая мною жертва вытекает из того, что я утверждаю.

Чем глубже вдуматься, тем явственнее видно, что даже наши книги по физике и по метафизике, которые мы наиболее высоко ценим, существуют, подобно всем остальным книгам, лишь ввиду отсутствия истины, лишь ввиду нашего глубокого невежества и его печальных последствий, и в них не было бы никакой нужды в состоянии нравов, потому что практика отцов составляла бы, подобно тому как это имеет место у наших ремесленников и земледельцев, постоянно открытую для их детей книгу, а также потому, что не было бы нужды в записях для передачи такой совершенствующейся практики.

Наши книги, заметим здесь, нуждались в появлении такой книги, которая доказывала бы, что они излишни и что она сама стала бы излишней, как только люди просветились бы ею. А так как книга эта не могла возникнуть без них, то отсюда следует, что мы не могли бы получить недостающие нам познания иначе, чем путем усвоения предшествующих ее написанию нелепых и излишних познаний.

Были бы ли я в состоянии размышлять и составить все эти рассуждения без всего того, что я видел, читал и слушал противного здравому смыслу, без всех противоречий, мною подмеченных в нашем образе мыслей и действий? Люди ни в чем между собою не согласны, даже в оценке их собственного интеллекта и познаний, которыми они столь тщеславятся. По одному, впрочем, поводу они обычно проявляют согласие — по поводу их глубокого невежества и того, что они чрезвычайно несчастны один из-за другого. И действительно, это и есть единственный вопрос, по которому они могут быть согласны между собою в том состоянии, в каком они живут.

Неведению нашему о сущности вещей пытались помочь всякого рода опытами и наблюдениями, высочайшей геометрией, обширнейшей эрудицией, упорнейшей работой на поприще наук и искусств. И в этом жестоко ошиблись: если верно, что все это, дающее нам столь высокое и столь ошибочное представление о себе самих, имело место лишь на почве указанного невежества, и если бы последнее было преодолено, то не было бы более и речи обо всем этом °.

III

К чему сводятся разумные потребности человека, если не к тому, чтобы вместе со своими ближними составлять надежное содружество, жить в здоровой и приятной местности, пользоваться скромным помещением и ночлегом, быть умеренно занятым полезным трудом и несрочным трудом, иметь всегда чем питаться, с кем наслаждаться и во что одеваться? Все выходящее за пределы этих потребностей, а также все изощрения, нами прилагаемые для их удовлетворения, составляют губительный для нас излишек. Если верно, что жизнь человеческая длилась некогда так долго, как о том пишут, то причиной этой долговечности могла быть лишь простота тогдашних нравов и образа жизни. Но насколько эта простота была еще далека от простоты истинных нравов!

Очутившись под их властью, где мы не знали бы ни приказов, ни повиновения, мы проводили бы дни наши в изобилии необходимого, без *твоего* и *моего*, в труде, но не утомительном, с удобствами при малых затратах, скромно, но без отвращения, в наслаждениях без пресыщенности, в здоровье, но без врачей, в долголетии без дряхлости, в дружбе без отдельных связей³⁰, в обществе, но без того, чтобы друг друга остерегаться, без коварных превратностей, столь обычных в нашем кругу, в однообразии без скуки, в покое без тревог или каких-либо душев-

° Есть ли такой человек — если он только кинет взгляд на массу наших бедствий и увидит, что поверхность земного шара представляет собой лишь амфитеатр, на котором слабый почти всегда погибает под натиском сильного, а сильный и сам не находится в безопасности, — есть ли, спрашиваю я, такой человек, который мог бы вменить мне в вину стремление разделаться с нашим невежеством, больше того, который мог бы не рукоплескать атому стремлению?

вых забот, не опасаясь утратить наше состояние, не боясь очутиться в худшем положении и не желая быть в лучшем и не завидуя ввиду господствующего равенства участи наших ближних. Природу мы изучали бы постольку, поскольку нам было бы необходимо ее знать, поскольку этого требовали бы наши интересы, да и тогда мы стали бы ее изучать лишь по наименее удаленным от нас предметам, наиболее нам доступным и аналогичным нашей личности. Каждый из нас способствовал бы удовлетворению общих нужд общества, которые составляли бы единственный предмет наших занятий, и все роды занятий более или менее одинаково подходили бы для каждого из нас, так как они были бы простыми и нисколько не изощренными. Каждый человек был бы в состоянии все делать и переходил бы от одного вида труда к другому, и таким образом безрассудное и пагубное разделение людей на различные сословия было бы совершенно уничтожено, так как оно было бы отменено даже в сфере полезных занятий.

Не пользовались бы удовольствиями и преимуществами, какими мы пользуемся в нашем цивилизованном обществе лишь потому, что они созданы этим безрассудным обществом; не испытывали бы впечатлений от театральных зрелищ, вызывающих истерические порывы смеха и плача^Р и сильные нервирующие нас страсти, дающие нам слишком острые наслаждения; не было бы ярких, но мимолетных ощущений счастливого любовника, героя-победителя, достигшего своей цели честолюбца, увенчиваемого художника, скряги, взирающего на свои сокровища, великого мира сего, напыщенного своими званиями и происхождением; не заводили бы себе очаровательных женщин, роскошных дворцов, великолепных убранств, чарующих садов, парков, обширных аллей; не было бы

^Р При состоянии нравов не плакали бы и не смеялись бы. На всех лицах написан был бы ясный вид довольства, и, как я уже говорил, почти все лица имели бы почти один и тот же вид. В глазах мужчины любая женщина чрезвычайно походила бы на других женщин, и любой мужчина — на другого мужчину в глазах женщин. И столько же по этой причине, сколько по множеству сопряженных с ней других причин, ничто не препятствовало бы взаимному сближению всех мужчин и женщин. Отрицать эту истину или сомневаться в ней возможно только, перенося в состояние нравов представления о состоянии законов или о состоянии дикости.

изысканных блюд, драгоценных украшений, застекленных карет и пр., то есть предметов, составляющих не столько счастье своих обладателей, сколько несчастье тех, кто их лишен. Но все эти кажущиеся преимущества и наслаждения, выходящие за пределы подлинных потребностей человека и тем самым влекущие за собою так много горечи и отвращения, были бы с лихвой возмещены значительно более реальными и долговечными и гораздо более ценными преимуществами и наслаждениями. Отсутствие их, впрочем, не причиняло бы никаких страданий, ибо о них никто не имел бы ни малейшего представления.

IV

При состоянии нравов люди не были бы разделены, как у нас, на различные семьи, и дети не принадлежали бы в отдельности тем или иным мужчине и женщине³¹, а всей семье, заключенной в каждом естественном человеческом жилище, то есть в каждом поселении. В своих ближних каждый видел бы лишь равных себе, лишь людей, которым общество дает столько же, сколько дает ему. Следовательно, не было бы ни честолюбия, ни соперничества^q, ни ненависти, ни преступлений, всегда и необходимо порождаемых излишками, имеющимися у одних, и недостатком — у других. Каждый ощущал бы лишь потребность способствовать благу равных ему, заботясь о их благе — заботиться о своем собственном и разделять с ними полезные для общества труды.

Женщины, повторяю, являлись бы общим достоянием для мужчин, как мужчины — для женщин, и из этого не вытекало бы неприятностей или поводов к раздорам. Ибо именно тем, что в действительности существует как раз обратное, то есть тем, что в столь существенном отношении сохранилось еще *твое* и *мое*, и обуславливаются часто все столкновения, которыми кишит история всех стран и всех народов и которые мы видим так часто, что почти не обращаем на них внимания. Однако для того, чтобы ясно представить себе преимущества общности женщин, а также понять, каким средством для достижения мира и еди-

^q При состоянии нравов соперничества не было бы ни в чем. Это надобно заметить, чтобы составить себе правильное представление об этом состоянии.

нения оно было бы для нас, не следует — скажу еще раз — рисовать себе людей такими, каковы они теперь, а какими они были бы, если бы такая общность уже у них существовала. Иными словами, их следует представлять не с их внешними настроениями, проистекающими из существования *твоего* и *моего*, а с настроениями противоположными.

Невозможно вообразить — и не мне его изобразить — то безрассудство, какое состояние законов заставляет нас вносить во все, что имеет отношение к любовному влечению, тем, что оно налагает запреты на это влечение. И одна лишь трудность представить себе это может отдалить нас от веры в то, что когда-либо наступит такое состояние человеческого общества, при котором удовлетворять это влечение будет столь же просто, как удовлетворять потребность в еде, питье или сне. Почему-то склонны думать, что при состоянии нравов мужчины так же стали бы вырывать друг у друга женщин, как при состоянии законов или при состоянии дикости. Между тем думать так имеется тем меньше оснований, чем более сильными представляются доводы в пользу такого предположения. Об остальных земных благах нужно сказать то же самое. Но почему же из кажущейся силы доводов относительно собственности я делаю обратное заключение, подрывающее наши расчеты на нее? Да потому, что состояние дикости и состояние законов, одни только подлежащие нашему чувственному познанию, полностью противоположны состоянию нравов.

Общность женщин является столь же необходимым звеном в цепи нравов, основанных на уничтожении *твоего* и *моего*, как их необщность — в цепи, основанной на *твоем* и *моем*. Ибо какая это была бы непоследовательность, раз речь идет об уничтожении *твоего* и *моего*, а следовательно, и всех законов — не уничтожить их во всех отношениях и исключить отсюда женщин, особенно их, созданных для того, чтобы доставлять нам наиболее доступные наслаждения, удовлетворять одно из сильнейших и естественнейших наших влечений, продолжать наш род, жить вместе с нами и содействовать в меру их возможностей и для собственного их удовлетворения не раздорам, что они до сих пор постоянно делали в силу распространявшегося на них *твоего* и *моего*, а сплочению нас друг с другом. Это сплочение привело бы и к столь недо-

стающему им единению их между собою, ибо они, как женщины, разъединены между собою вследствие тех же причин, которые побуждают их разъединять нас.

Выполняемая ими работа отличалась бы от труда мужского, но все вместе жили бы сообща под обширными кровлями величайшей прочности, расположенными столь благоприятно, как пожелали бы того сами обитатели, которым предоставлялось бы заселять лишь наиболее благоприятно расположенные участки земли. Каждая из этих обширных кровлей вместе с кровлями скотных дворов, амбаров и складов образовала бы либо на развалинах наших городов³², либо в чистом поле то, что мы называем поселком, а все поселки ввиду близкого соседства взаимно помогали бы друг другу и сообща владели бы некоторыми объектами, как, например, мельницами и кузницами, никогда не вступая в споры по поводу угодий или чего-либо иного. И действительно, какой мог бы быть повод к спорам в состоянии равенства, при котором у них имелось бы в изобилии все, что требуется не только для удовлетворения даже наименее благоразумных животных нужд и потребностей, но и для удобнейшей, хотя и без изнеженности, жизни. Какой повод мог бы быть для споров в состоянии, при котором человеку ни в чем не пришлось бы завидовать другому; при котором женщины, бесспорно более здоровые, лучше сложенные и гораздо дольше сохраняющие молодость, чем наши женщины, доставляли бы — притом без всякой скрытности, не слывя ни красивыми, ни безобразными, ни принадлежащими одному больше, чем другому, — всегда доступное наслаждение, которое никогда не сопровождалось бы ощущением отвращения; при котором никто не знал бы ничего лучше родного поселка, ничего лучше общества людей, привычных ему с самого рождения^г; где все, наконец, пребывали бы в состоянии такого единения, что никому не приходило бы на ум отдаляться от другого, даже если бы этот другой причинил ему какое-либо ранение или переломал руку или ногу, так как подобные случайности не могли бы произойти иначе, чем по неосмотрительности.

^г Если бы даже один поселок оказался расположенным более благоприятно, чем другой, он все же не был бы обременен лишними обитателями. Всякий оставался бы в родном поселке: на этот счет существовало бы молчаливое соглашение.

Неизвестны были бы ни культ, ни подчинение, ни войны, ни политика, ни юриспруденция, ни финансы, ни вымогательства, ни торговля, ни обман, ни банкротство, ни всякого вида игры, ни воровство, ни убийство, ни зло моральное, ни уголовные законы. Все без исключения искусственные страсти, все извращенные вкусы и разного рода безрассудства остались бы неизвестными, а естественные влечения, постоянно мудро умеряемые, никогда не переходили бы пределов, диктуемых благоразумием, а также интересами нашего здоровья и долголетия.

Мы все управляли бы собою, как одинаково просвещенные истиной мужчины и женщины стали бы собою управлять, если бы оказались перенесенными на пустынный остров или в необитаемую землю и снабженными всем необходимым для добывания себе пропитания. Но пусть вообразят только мужчин и женщин, таким образом перенесенными, и сразу же увидят, насколько они отличались бы от того, чем они вынуждены были быть ранее, с каким восторгом они отrekliсь бы, подобно достопамятному молодому готтентоту³³, от наших законов, наших нравов и наших обычаев. Такими были бы мы все без исключения, если бы только выявленная истина произвела свое действие в наши дни. Пусть вообразят затем потомство этих мужчин и этих женщин, и тогда увидят нас такими, какими были бы мы ныне, если бы отцов наших осветил факел истины, ибо между людьми и их потомством необходимо имелась бы разница, так как нынешнее состояние гораздо основательнее исчезло бы из сознания их потомства, чем из сознания людей, в нем рожденных и при нем живших.

Однако что за наслаждение было бы для этих благоразумных мужчин и женщин сравнивать их новоявленную свободу, их покой, безопасность, единение и равенство с рабством, тревогой, беспокойством, душевными страданиями, разъединением и неравенством их прежней жизни! Они испытывали бы такую же радость, как человек, выздоравливающий после продолжительной болезни на одре страданий или освобожденный от длительного заключения в оковах. Это неприменимо, могут мне сказать, к великим мира сего, к баловням счастья. Что имеются великие мира сего, я знаю, но где счастливцы? А если они

и есть, то среди знати ли нужно их искать? При наших нравах, бесспорно, существуют люди, рожденные в более счастливой среде или такие, которым все в жизни улыбается больше, чем другим. Но и их счастье может почитаться счастьем лишь по сравнению с участью их ближних, а никак не по сравнению с благополучием при подлинно общественном состоянии. Нет среди них ни одного, кто не почувствовал бы, вкусив все, опустошенности и не согласился бы с печальной истиной, что в жизни приходится мгновение наслаждения покупать ценой многих горестей и что во всем горести превосходят наслаждения.

VI

В состоянии нравов всякий следовал бы своим склонностям. Но и склонности — все, впрочем, почти одинаковые — подчинены были бы здравому смыслу и соответствовали бы общественной гармонии. Царствовало бы полное доверие. Не знали бы ни сдержанности, ни иных добродетелей этого рода, порождаемых, подобно противоположным им порокам, лишь недостаточной близостью между нами, взаимным недоверием, господствующим между нами благодаря нашим нравам. Это-то столь обоснованное недоверие и принуждает нас всех носить личины и, никогда не переставая существовать в силу постоянного противоречия между нашими склонностями и нашими законами, непрестанно держит нас в принуждении и стеснении.

Закон, называемый нами естественным, был бы там лишь тем общественным законом, какой всегда предугадывался, хотя и не был ясно виден^s, лишь тем законом равенства и единения, к какому нас приводит здравая метафизика, следовать которому нам повелевает и наш личный и всеобщий интерес и от которого отклониться мы

^s Естественный закон, взятый в строго метафизическом смысле, — это такой закон, самая мысль о нарушении которого представляется нам нелепой. Это склонность всякого существа к равенству, к единению, к совершенству *Всего*. Естественный закон, взятый в строгом моральном смысле, есть эта склонность, направленная в человеке так, чтобы послужить на общее благо, иначе говоря, так, чтобы склонность каждого была вместе с тем и склонностью всеобщей. Когда в наиболее существенных отношениях наша склонность приобретает такой характер, задача будет выполнена и все мы будем всецело довольны друг другом.

не можем, не удаляясь от благоденствия, не вызывая морального зла.

Протекая вне власти законов, за исключением этого закона, который даже не был бы законом в нынешнем смысле, ибо он поставлен был бы прямым и здравым общественным смыслом над самим собою, все дни походили бы один на другой. Все вставали и ложились бы спокойными, довольными и самими собою, и своими ближними, постоянно удовлетворенными своим положением, которое не преминуло бы вскоре восхитить и нас, несмотря на усвоенные нами нравы и привычки, если бы оно внезапно было введено у нас. Ибо, скажем еще раз, именно такое состояние нам и мерещится, как наиболее желательное, как наиболее искомое, и оно-то и служит нам бессознательно объектом сравнения, когда мы выносим отрицательные суждения о нашем состоянии, когда мы называем наше состояние развращенным, жалуемся на него, проклиная его, — а мы все это делаем в большей или меньшей степени, вслух или втихомолку[†].

VII

Дети, за которыми был бы совершенно иной уход в первые годы жизни, чем за нашими, которые были бы гораздо менее обременительны, воспитывались бы сами собою, как только отняты были бы от груди. Они научились бы пользоваться руками, хотя их тому и не обучали иначе как работая в их присутствии, и нет такой полезной работы, не исключая и медицинской, которую каждый из них, став взрослым, не умел бы выполнять и не выполнял бы, если бы она понадобилась на пользу общества. Они знали бы только общество и принадлежали бы ему одному, единственному собственнику; и они, бесспорно, рождались бы здоровыми, более крепкими, причиняя

[†] При наших нравах лучшее и разумнейшее поведение — это постоянно казаться довольным своим уделом, но, к несчастью, только казаться и можно. Взываю к совести разумнейших людей — они не назовут себя несчастными. Но спросите у них, счастливы ли люди вообще и не преисполнено ли все всякого рода зла и недостатков в нашем состоянии законов, равно как и бесконечных противоречий, — и ни один из них не преминет с этим согласиться. Отречемся же от этого состояния, а если не от нас зависит это сделать, положимся на очевидность, которая одна в состоянии нас к тому принудить.

меньше вреда матерям, и более склонными от рождения к истинным нравам, чем мы ^ч.

Женщины, способные кормить грудью и небеременные, без разбору давали бы детям свою грудь. Исключительность в этом отношении, наблюдаемая в состоянии дикости, в состоянии нравов проводилась бы еще гораздо менее строго, чем в состоянии законов, где мы видим наемниц, питающих своим молоком кроме собственных детей также и детей, чьи матери за деньги избавляют себя от этих трудов и забот ³⁴. Такого рода матерей не было бы вовсе, ибо не нашлось бы ни одной, которая своим молоком не кормила бы либо детей, либо стариков, которые этим молоком укреплялись бы и омолаживались. Но как же, возразят нам, неужели матери не оставляли бы при себе своих собственных детей? Нет! Ибо к чему эта собственность, столь часто караемая в отцах и матерях их детьми, раз не будет ни обособленных семейств, ни отдельных жен, раз все будет общее и всякая мать сможет найти во всех детях все то, чего она могла бы желать от своих собственных детей, — привязанность, дружбу, даже любовь к ней ^в?

VIII

Люди, какими я себе их рисую, любили бы друг друга в обществе по той причине, что все существа сильны в меру их единения. Вкус к уединенной жизни, наблюдаемый в нашем кругу, часто нами овладевающий и единственной причиной которого является недостаток единения, гармонии, взаимосвязи, истины, общих интересов, — вкус, для которого у людей состояния нравов не было бы никаких оснований и которого у них не было бы. Каждый черпал бы в других сознание прочности своего положения,

^ч Дети до известной степени наследуют при рождении нечто от морали своих отцов и матерей, от их холерического темперамента, от их мстительности, завистливости, собственнических инстинктов и пр. А так как при состоянии нравов таких склонностей больше не будет, то дети будут рождаться вполне приспособленными к состоянию нравов, подобно тому как они ныне рождаются приспособленными к нашему состоянию.

^в Говорят, будто кровосмешение в первой степени противно природе. Оно всего только противно природе наших нравов, ничего более. Сделать из него преступление мог только закон, раз оно свойственно состоянию дикости и состоянию нравов и действительно противоречит лишь состоянию законов.

а также возможность легко добывать себе все, к чему у него было бы влечение.

Они стали бы делить между собою в зависимости от возраста, сил и пола все необходимые работы и даже оспаривать друг у друга право выполнять эти работы, которые отнимали бы у них очень мало времени как из-за ограниченного круга их потребностей, так и потому, что работников было бы много, ибо трудились бы все без исключения³⁵. Любовь к порядку, к убранству, к удобству и к опрятности во всем постоянно давала бы им работу, а преимущества всегда совместной работы не дали бы им познать отвращение и упадок духа, столь часто испытываемый нами при наших работах.

Потребность во сне, столь могущественная над нами, почти всегда изнемогающими от усталости или скуки, была бы у них одной из наименее сильных. Таким образом, у них было бы значительно больше времени, чем у нас, для выполнения их трудов, притом гораздо более легких. Они бы часто выполняли их в ночное время, особенно работы сельскохозяйственные, когда того требовала бы жара или другие условия. Сон их, которому они предавались бы при разумной обстановке, не обессиливал бы их, не убивал, как нас, всегда спящих либо слишком много, либо слишком мало. Ибо мы во всем грешим или недостатком, или излишком.

IX

Разговорный язык в состоянии нравов легко бы усваивался, так как он был бы несравненно менее богат и гораздо более прост, нежели язык, передающий и преподающий нам ошибки и нелепости наших отцов. Для обучения ему детей достаточно было бы практики, не понадобилось бы сообщать им никаких основ его и не было бы причин заставлять их на этом языке читать и писать, ибо зачем взваливать на них такой весьма тягостный труд, притом совершенно для них бесполезный? Все наши писания и все наши книги существуют лишь вследствие безрассудства наших нравов^x.

^x Приходится непрестанно писать и трудиться, чтобы как-нибудь исправить недостатки, какие влекут за собою всякого рода законы и постановления. И в дальнейшем также придется писать и трудиться, ибо недостатки эти присущи самой природе законов,

Языки сами собою очистились бы от излишних для них слов³⁶. А сколько оказалось бы таких слов для людей, просвещенных истиной, которым не было бы более повода вдаваться в рассуждения, которые не стали бы вести беседы только для беседы, как мы это делаем, и не ведали бы ни наших искусственных страстей, ни всего искусственного, вложенного нами в предметы нашего влечения, ни наших суетных познаний, ни прочих наших излишеств? Желательно было бы, чтобы всюду, где установилось бы состояние нравов, существовал и один и тот же язык. Это, впрочем, было бы легко достижимо, так как язык тогда был бы весьма прост, а люди сносились бы все между собою по-соседски, не будучи разделены на различные нации. Нечего было бы опасаться, чтобы этот язык стал изменяться, чтобы он выродился в жаргон или подлежал, подобно нашим языкам, постоянному очищению и обогащению: он был бы стабилен и не подвержен колебаниям.

Люди при состоянии нравов понимали бы друг друга так же прекрасно, как плохо мы друг друга понимаем теперь. У них был бы ум последовательный, хотя и не нуждающийся в наших правилах логики исключительно ввиду присущей истине способности надлежащим образом просвещать головы^У. Обучение красноречию, поэтике, музыке, живописи и прочим свободным искусствам стало бы для них столь же излишним, как и преподавание грамматики и логики. Люди состояния нравов получали бы только действительно основные сведения, необходимые знания, и в детстве и в отрочестве, их бы, следовательно, не мучали, как мучают нас в детстве, к великому ущербу для нашего разума, для ровности нашего нрава, для нашего покоя и здоровья.

Изящные искусства, которыми мы обычно больше всего дорожим, как красноречие и поэзия, существуют лишь из-за незнания истины и обусловливаемых этим нравов³⁷. Постоянно утверждают, что истина создана для того,

остающихся в силе. Все в наших нравах находится под вопросом, все еще не разграничены права королей и народов, престола и церкви. И если по этим двум вопросам все еще не достигнута ясность, то лишь потому, что самая основа их порочна.

^У Действие истины не может не сделать наши головы столь же гармоничными, насколько они ныне разноголосы.

чтобы являться вполне обнаженной. Мысль эта гораздо шире, чем обычно полагают, так как истина действительно отмечает не только всякую прикрасу в речах, но и всякую искусственную гармонию, выходящую за пределы полезного. У нас только потому имеются ораторы, поэты, певцы, танцоры, живописцы и пр., что мы в тысячу раз более безумны по сравнению с людьми состояния нравов, чем призреваемые в домах сумасшедших по сравнению с нами. Горькая эта истина, но еще раз — виновны не мы, виновато наше общественное состояние.

Изящные искусства — необходимый составной элемент наших нравов, и мы в них нуждаемся для отдохновения от усталости душевной и телесной, для спасения от скуки, для того, чтобы внести некоторое согласие в разногласицу составляющих нас частей и чтобы питать наше воображение либо красотами природы, которыми оно не наслаждается в городах, либо всякими иными предметами, способными его порадовать. Но при таких нравах, когда мы все были бы заняты легкими работами, выполняемыми и по склонности, и для удовлетворения потребностей, при нравах, которые сами по себе давали бы нам счастье и не допускали бы ничего, могущего явиться предметом соперничества, — какую пользу могли бы нам приносить эти искусства?

Х

Люди, приняв однажды только законы разума в общественной жизни, не ведали бы ни добродетелей, ни пороков. Они были бы справедливы, мудры, добродетельны и всегда между собою согласны, хотя и не могли бы говорить друг о друге, что они таковы. Ибо как могли бы они это говорить, когда у них так же мало было бы поводов для сравнения друг с другом, как их ныне много у нас? Если бы у них и нашелся повод к сравнению, то лишь по отношению к животным, несовершенство которых по необходимости чувственно воспринималось бы ими. Я имею в виду главным образом диких животных, так как животные домашние, с которыми обращались бы гораздо лучше, чем мы с ними обращаемся, и которые при общении с нами не усваивали бы больше тех недостатков, какие они усваивают теперь, не имели бы больше оснований

жить во вражде и драться между собою, как они дерутся ныне^z.

Для людей состояния нравов совершенно исчезли бы разнообразные и вечные поводы к ссорам и спорам, постоянно служащие пищей для наших безрассудств и порождающие так много ненависти и неурядиц. Для них века протекшие были бы словно их не было вовсе. Лишь в общих чертах, из передаваемых сказаний и по некоторым физическим следам, уцелевшим от наших нравов и невзначай открытым, они могли бы узнать, что перед тем, как дойти до разумного общественного состояния, люди уклонялись от полезной деятельности для достижения бессмысленной заслуги — совершения трудных дел.

Они не краснели бы за свою наготу, но тем не менее прикрывали бы ее для защиты от влияния воздуха и от всех случайностей, которыми может быть повреждено, оставаясь обнаженным, тело, от природы столь нагое, как наше; для них было бы даже, как и для нас, некоторое наслаждение в том, чтобы покрывать себя, то есть в том, чтобы не всегда иметь перед глазами части тела, которые, будучи более прикрытыми, доставляли бы им больше наслаждения, когда бы они их касались. Но как просты были бы их одежды, как удобны и как легко было бы иметь их в изобилии! Украшения как для мужчин, так и для женщин состояли бы исключительно в тщательном убранстве волос, в опрятности тела и одежды.

Они не стали бы изводить себя раскопками в недрах земли для нахождения в них ненужных им богатств; они не занимались бы возведением и украшением дворцов, подобных нашим^a, сооружением валов и крепостей, плавкой каких-либо иных металлов, кроме полезного для них

^z Я имею здесь в особенности в виду собак. Вследствие возлагаемой на них задачи защищать нашу собственность они больше всех остальных животных близки к нам, им больше всех присущи собственнические инстинкты и они больше всех враждуют между собою. Отсюда проистекает как привязанность их к хозяину, так и пренебрежение наше к ним, невзирая на все оказываемые ими нам услуги.

^a К людям, живущим в состоянии нравов, воистину применимы были бы следующие стихи, сложенные про дикарей:

У них все общее, у них все одинаково,

И как нет у них дворцов, так нет у них и больниц³⁸.

железа^b; не насиловали бы природу. Они не стали бы для того, чтобы защищаться один от другого и взаимно друг друга уничтожать, изучать нелепости на протяжении всей своей жизни и непрестанно чинить над собою насилие, чтобы приспособить свои нравы к этим нелепостям.

Вспашка в размерах, соответствующих потребности при скромной жизни, удобные дороги, канавы, изгороди, полезные осушения и плотины, водоводы, не оставляющие желать ничего лучшего в этой столь необходимой отрасли хозяйства и позволяющие поддерживать во всем величайшую опрятность и самый здоровый воздух, оружие для уничтожения вредных животных, вообще все необходимое для умеренного и устойчивого благосостояния — вот что было бы единственной целью их трудов. И труды эти, которые, даже будучи тяжкими, не встретили бы ни лени, ни ропота, не требовали бы большой затраты времени, раз не было бы роскоши и излишеств, и все принимали бы участие в работе, и не нашлось бы никого, кто, как это бывает у нас, занимался бы посторонними делами или пользовался бы трудом других, сам ничего не делая^c.

Мебель их состояла бы почти только из скамей, полок и столов, ибо в интересах их здоровья и без того, чтобы

^b Из всех полезных для них предметов наибольших трудов потребовала бы обработка железа. У них в определенных местах разбросаны были бы горны, в которых люди заняты были бы плавкой и обработкой металла; последний распределялся бы затем по заранее намеченным поселкам, которые со своей стороны снабжали бы занятых плавкой мастеров необходимым продовольствием и одеждой. Но как незначительно было бы потребление этого металла по сравнению с тем, что имеет место ныне! Находящегося в настоящее время на поверхности земли железа вместе с прочими металлами, могущими быть с ним сплавленными, хватило бы им на целые столетия без того, чтобы им пришлось прибегнуть к разработке недр. Оно совершенно не входило бы в их постройки, вся их утварь была бы из глины и дерева. Наши замки и засовы были бы им не нужны, раз им не пришлось бы опасаться ни воров, ни убийц.

^c Какую кучу безрассудных занятий пришлось бы упразднить, какую массу званий уничтожить, званий, по сравнению с которыми звания крестьян и ремесленников нам представляются презренными! Сколько безделья требуется вывести, а следовательно, и какой источник бедствия! Одного этого соображения достаточно, чтобы показать нам, до какой степени мы еще далеки от истинных нравов, и чтобы мы не удивлялись обилию всякого рода зла, которому мы подвержены в нашем злополучном общественном состоянии.

отсутствие кроватей, подобных нашим, ощущалось ими как лишение, у них не было бы иного ложа, кроме соломы, постланной на нескольких приподнятых над землей досках, расположенных вдоль общих помещений, притом с обеих их сторон. Печи, поставленные посреди этих общих помещений, постоянно поддерживали бы в них надлежащую температуру. Что за изобилие леса было бы у них, раз они его так мало потребляли бы! Употребление оконных стекол было бы для них излишним, они обходились бы без них так же, как и безо всего, что требует чересчур большого искусства для своего применения.

Им не нужны были бы ни ружья, ни порох, а лишь стрелы, капканы и прочие снасти, требующие так же мало труда для своего изготовления, как много его требуют ружья и порох, не говоря уже о несчастных случаях, вызываемых последними. Пользуясь этими снастями и своим досугом, они легко могли бы очистить свои поселки от всех вредных животных пород, а быть может, даже и вовсе вывести эти породы, они сохранили бы травоядных животных, нами прирученных, но не давая им размножаться в такой степени, как это делается теперь, ибо они далеко не так нуждались бы в них, как мы. Следовательно, под пастища отводилось бы земли меньше, а больше — под зерновые злаки, всякого рода овощи и под леса.

Земля, возделываемая ими, была бы много плодороднее, чем в настоящее время и чем она может быть, когда возделывается нами. Это неопровержимо доказывается тем, что земля, возделываемая ими, принадлежала бы им и что возделывали бы ее все. *Твое* и *мое*, влекущее за собою состояние законов, необходимо отрывает значительное количество людей от действительно полезных дел, и эти-то люди и являются обладателями земель, а не те, кто их возделывает. Этим и обуславливается бесплодие, которое представляется поразительным, если сравнить его с изобилием, какое дала бы общность имуществ. Изобилие было бы и в людях, как и во всех полезных для людей вещах, и земля была бы гораздо плотнее заселена, чем теперь. Благодаря этому, а также всеобщему согласию, которое господствовало бы между всеми близко расположенным друг от друга поселками, человек в значительно большей мере был бы властелином на земле, чем когда-либо раньше, и у него было бы гораздо больше возможно-

сти сопротивляться препятствиям, встречающимся на ней, для его безопасности и благоденствия.

От самих людей, которых не останавливали бы уже никакие предрассудки, зависела бы большая или меньшая численность народонаселения³⁹, и количество мужчин и женщин в каждом поселке всегда находилось бы в соответствии с богатствами, какие была бы в состоянии им дать почва, несравненно более плодородная в их руках, чем в наших.

XI

Будучи менее рассеянны, чем мы, и более принадлежа себе самим, они наслаждались бы созерцанием природы с никогда не ослабевающим удовольствием. Все в ней казалось бы им более одухотворенным, и они видели бы в ней красоты и возможности, которые от нас ускользают. Образы порядка и гармонии, постоянно воспроизводимые ими в их действиях и поступках, восхищали бы их гораздо больше, чем мы восхищаемся при помощи искусства. У них был бы верный и приблизительно одинаковый вкус, ибо объектом этого вкуса была бы природа, и их нравы не были бы, как для нас, сосредоточены в искусстве.

Они не создавали бы себе науки из анализа чувств; они ограничивались бы тем, что наслаждались бы и предавались бы им с той мудрой умеренностью, которая не дает им притупиться и делает постоянно яркими и тонкими. Они несравненно больше нашего придерживались бы одинакового образа действий во всем и не выводили бы из этого заключения — как мы поступаем по отношению к животным, — что так поступать — значит проявлять недостаток разума и понимания^d. Они задавались бы меньшим числом целей, чем мы, но отдавались бы им полнее и наслаждались бы ими больше.

Потомству передавались бы одни только полезные познания; ибо зачем передавать повествования о фактах,

^d Почему люди, признающие совершенством природы ее всегда одинаковый образ действия, находят, что у животных он является недостатком? Да потому, что люди чрезмерно удалены от подобного образа действий и что их высокомерие заставляет их, невзирая на противоречие, само это отдаление толковать в свою пользу. Но могут ли люди, находящиеся во власти абсурдного, не быть слетением противоречий?

как мы это делаем при посредстве искусств, раз правы, действия и способы действия не изменялись бы от одного века до другого и люди воспроизводились бы постоянно одинаковы в своих потомках?

Их домашние и сельскохозяйственные работы, а также более сладостная, чем обычно думают, отрада отдавать вкупе и влюбле свои заботы обществу доставляли бы им постоянное наслаждение, не допуская ни у кого из них того ощущения опустошенности, какое у нас всегда требует заполнения и требует его все более тщетно по мере того, как мы все более отходим от природы и все более предаемся всему тому, что способно оторвать нас от самих себя. От наших искусств они сохранили бы лишь то примерно, что необходимо нашим крестьянам и нашим простолюдинам, чтобы прожить, и прожить более счастливо, чем мы. Несовместимо с их нравами было бы сохранить то, что составляет наибольшую ценность в наших глазах^е.

Угрызения совести и огорчения, беспокойства и тревоги, изнуряющие нас, не обитали бы под их кровлей. Там, наоборот, господствовали бы кроткая ясность, природное веселье, непосредственная чистота и простая приветливость, имеющие больше прав на нашу любовь, чем самые блестящие качества. Как в физическом, так и в моральном отношении они представляли бы собою то, что не в моих силах оценить достаточно высоко именно ввиду чрезвычайного различия, которое наблюдалось бы во всех отношениях между тем, чем они были бы, и тем, что мы собою представляем.

Ничто не было бы для них тягостным трудом, потому что труд всегда превращался бы у них в забаву и удовольствие. Для домашних работ имелись бы различные отряды, и они переходили бы от одного к другому, смотря по склонности каждого из них и по надобностям общего дела. Четыре раза в день принималась бы в умеренном количестве простая и почти всегда одинаковая пища. Уста-

^е Просвещенные люди восхваляют науки и изящные искусства как нечто высшее, чем простые труды, имеющие целью удовлетворение наиболее настоятельных нужд. Это они-то, неутомимые говоруны, хотят найти недостаток в том, что животные и простолюдины постоянно ведут себя одинаково. Но так как они в данном деле являются одновременно и судьями, и сторонами, их мнение не может иметь никакого значения.

новлены были бы, но, однако, без всякого принуждения часы для вставания и отхода ко сну. Свежая солома, переходящая затем от них на подстилку для скота, составляла бы общее и здоровое ложе, на котором они предавались бы отдыху. Они располагались бы для этого без разбора, женщины попеременно с мужчинами, предварительно уложив немощных, стариков и детей, которые спали бы отдельно. По желанию, они могли бы, впрочем, внести некоторые изменения в это расписание дня, ибо достаточно было бы общего согласия, чтобы все можно было упорядочить к общему удовольствию и удовлетворению. Это-то общее согласие, невозможное в состоянии законов, и составляло бы основное преимущество в состоянии нравов.

Реки, плавать в которых они стали бы совершенно естественно, не нуждаясь, подобно нам, в особой подготовке^f, и воды, которые они умели бы добывать в изобилии, давали бы им возможность купаться всем вместе, и им, кроме того, нетрудно было бы устраивать и дома бассейны для купания, всегда доступные и чисто содержимые. Ибо то, что так трудно и почти недоступно для большей части людей в этом простом и столь необходимом для здоровья отношении, не было бы таким трудным для них. Подобно нам, они имели бы конечной целью собственное благоденствие, но, насколько пути, нами избираемые, для

^f Одним из доказательств, подтверждающих, что человек живет в состоянии насилия, служат те затруднения, какие он встречает на пути к самым простым и легким движениям, к ровным и естественным движениям, необходимым для плавания. Чрезмерный страх, испытываемый им под влиянием состояния законов перед смертью, заставляет его терять голову, и вместо того, чтобы стремиться к цели движениями, свойственными животным и людям, которых мы называем дикими, он рвется к ней, колотя по воде и производя неровные и беспорядочные движения, топящие его. Но, скажут нам, почему же дети, не знающие страха смерти, не плавают столь же естественно, как животные. Это потому, что неверно, будто они не ведают этого страха, раз они происходят от нас, испытывающих его, и мы по этой именно причине не передаем им, как то делают животные для своих детенышей, навыков к необходимым для плавания движениям. Дух наш лишает нас даже возможности придавать самые естественные положения нашему телу — обретаем мы их лишь искусственно при помощи учителя танцев. Не то было бы в состоянии нравов: при нем человек пользовался бы всеми выгодами своего сложения, не нуждаясь для этого в искусственных приемах.

ее достижения, извилисты, настолько их пути были бы прямы.

XII

Они не стали бы заниматься выяснением конфигурации земного шара или постройкой кораблей для того, чтобы передвигаться, чтобы переселяться, чтобы отправляться на поиски пищи, одежды, утвари и орудий в заморские края^g. Они видели бы, что природа приготавливает полезные для них предметы поблизости от их рук, их глаз и их ног, что нужно лишь немного труда и достаточно благоразумия, чтобы ими ограничиться, — и всего будет в изобилии и что в дальних странах найдешь разве только излишнее^h. Ограниченные местом, где они родились, и продуктами той части земного шара, в которой они обитали бы, они не пожелали бы ни переселиться в иные места, ни иметь что-либо сверх того, что они там имеют. Они знали бы, что всюду господствуют одинаковые нравы и что во всех других поселках они найдут лишь то, что имеется в их собственном. Представление о наших городах, обо всем, что их составляет, о наших храмах, наших дворцах, наших крепостях, наших арсеналах, наших трибуналах, наших подземельях, наших монастырях, наших рынках, наших банках, наших лавках, наших школах, наших академиях, наших фехтовальных залах, наших манежах, наших домах сумасшедших, наших богадельнях, наших тюрьмах и пр. — представления обо всем этом, говорю я, у них бы не было вовсе, ибо оно само по себе безрассудно и совершенно несовместимо было бы с их основанными на здравом смысле нравами.

Предметы полезные, как дерево, железо, гончарные изделия, камни, переходили бы от одного к другому в по-

^g Мы не довольствуемся тем, что истребляем друг друга на суше, нам нужны еще корабли, чтобы истреблять друг друга и на море, и мы продолжали бы истреблять друг друга и в воздухе, если бы изобрели средства сражаться и там.

^h Поиски излишнего уничтожают не меньше человеческих жизней, чем война. Перестанем же рыскать за излишним. Подобно этим поискам, и наши непрекращающиеся войны также являются следствием наших нравов — отречемся же от наших нравов. Начнем с того, что протянем руку нашим властителям, приглашая их сойти с трона и сравняться с нами. Они не откажутся от этого, как только они сравнят состояние равенства с их состоянием и убедятся в том, что напрасно они стали бы отказываться, раз истина проявляется во всей своей очевидности.

селках, которые не имели бы возможности добывать их собственными силами, причем в случае надобности эти поселки давали бы взамен другие предметы без того, чтобы при этом когда-либо возникал вопрос о выгодности или невыгодности обмена. Люди, которые жили бы на берегах рек, получали бы все необходимое от обитателей суши, которым они взамен доставляли бы то, чего у них не было бы. И все это делалось бы так, что каждый был бы доволен своим положением и не желал бы его менять. Полная свобода перехода из одного места в другое со своей стороны также способствовала бы тому, что у людей не было бы желания менять место жительства. Они не употребляли бы в пищу ни мяса, ни рыбы, ни соли, ни пряностей, ни крепких напитков, питались бы просто хлебом и водой, овощами, плодами, молочными продуктами, маслом, медом и яйцами⁴⁰. Этот способ питания, наиболее простой и здоровый, требовал бы мало забот, хлопот и трудов, тогда как наш способ, вредно влияющий на наши способности и сокращающий наши дни, требует очень много хлопот и трудов, не говоря о создаваемых им препятствиях расширению посевных площадей хлебов в виде многочисленных виноградников, обширных пастбищ, требуемых им многочисленных и широких дорог и пр.

Людям прежде всего нужно зерно, но его едва для всех хватает, и каким дурным хлебом питается бóльшая их часть! Достаточно недорода одного года, чтобы нужда воцарилась в наших городах и деревнях, а если такой недород повторяется два или три года сряду — все идет прахом. Насколько все обстояло бы иначе в состоянии нравов и насколько этот предмет первой необходимости находился бы там в изобилии, невзирая на неурожайные годы, которые там никогда не подавали бы повода к тревогам. Там ели бы самый хороший и сытный хлеб, и как много земель, на которых растет рожь, можно было бы удобрениями и обработкой превратить в прекрасные пшеничные поля! Воду также пили бы самую лучшую, прилагая все старания к тому, чтобы ее добывать там, где ее нет под рукой.

XIII

Ничто в мире не могло бы составить для людей, живущих в состоянии нравов, предмет такого удивления,

которое заставило бы их кричать о чуде, о сверхъестественном. Они знали бы, что необычайное в порядке вещей, при котором все более или менее возможно. В событиях, в каких-либо произведениях природы они видели бы лишь следствия, вытекающие из причин, необходимо более или менее скрытых для них, а в большем или меньшем числе случаев лишь то более или менее, что присуще относительным вещам, что составляет самую сущность этих вещей. Они не знали бы в себе ничего существенного, ничего метафизического, что не было бы общо им со всяким другим животным, со всяким другим существом, а следовательно, у них составилось бы о себе правильное представление, какое им и надлежало бы иметь. Они знали бы то, что весьма просто, а именно: что значительная разница между процессом произрастания растений, например, и их собственным есть не что иное, как значительная разница в их бытии; что так как растения — далеко не люди, а люди — не растения, то из этого различия следует, что они должны различаться значительно в процессах роста. Это, однако, отнюдь не означает, будто эти процессы, как мы полагаем, вовсе не одни и те же, будто жизнь у человека совершенно иная по природе, чем вегетация у растений.

Физические блага и бедствия, так много способствовавшие тому, чтобы из невежественных сделать нас абсурдными, рассматривались бы людьми состояния нравов как по существу свойственные природе, и они никогда не стали бы, подобно нам, делать из них предмет особых изысканий. Они ограничивались бы тем, что постоянно стремились бы, притом самыми простыми путями, к достижению благ и предотвращению зла.

На небе они стали бы изучать лишь то, что на нем легче всего познать, ибо какую пользу могло бы им сослужить более углубленное изучение? И зачем понадобилась бы им ученость Коперников, Ньютонов и Кассини⁴¹? Они жили бы, не заботясь о счете дней и годов, что позволило бы им не ведать времени своего рождения и менее предвидеть последнее мгновение, когда они без недуга перейдут от жизни к смерти, подобно тому как от бодрствования переходят ко сну¹.

¹ Нам, людям, живущим при состоянии законов, есть от чего содрогнуться при мысли о дорогой цене, какой мы обычно расплачиваемся в старости за блага, какие имели, будучи молодыми. Я ни-

В гораздо большей мере принадлежа самим себе и гораздо менее разбрасываясь, чем наши крестьяне, обходящиеся без наших стенных и карманных часов, они вели бы столь же упорядоченный образ жизни без помощи этих произведений искусств, как если бы они ими пользовались. Они различали бы часы и времена года как раз настолько, насколько им это было бы полезно, и не нуждались бы в том, чтобы вести счисление событиям. В их очень скромном существовании им необходимо было бы знать лишь немного вещей, и это были бы как раз те вещи, узнать которые всего легче. Течение их дней не прерывалось бы, как у нас, днями отдыха, а отсюда следует — равно как и из их умеренных потребностей и того, что все были бы заняты исключительно удовлетворением этих потребностей, — что они никогда не были бы удручены своими занятиями. Старики до самой незаметно подкрадывающейся к ним кончины и дети с самых ранних лет трудились бы в меру их способностей, и величайшая заботливость обо всех полезных и необходимых вещах постоянно поставляла бы предметы для работы, которой без того не хватало бы, что было бы нежелательно^к.

В небесных шарах они видели бы лишь обширные тела, являющиеся вместе со всеми составляющими их телами лишь частями *Целого*. Они считали бы их лишь частными центрами в центре всемирном, а стало быть, усматривали бы в них лишь значительное проявление регулярности и устойчивости. С этой действительно истинной точки зрения они полагали бы, что тела эти вполне могут подвергаться превратностям, способным сместить их и вдруг превратить в другие виды — виды, к которым они принадлежат. И они не сомневались бы в том — но нисколько этого не страшась, — что и люди существуют лишь в результате подобного же рода превратности и что в некий день им суждено вследствие таких превратностей погибнуть с тем, быть может, чтобы в последова-

когда не кончил бы, если бы стал распространяться по этому поводу, но это еще одно из наших несчастий, которые я только отмечаю мимоходом, предоставляя подробное их рассмотрение нашим размышлениям и нашим книгам.

^к Человек в обществе существует для того, чтобы быть всегда необременительно занятым, притом занятым на благо общества. В состоянии дикости и при возникшем из него состоянии законов у него бывают часы досуга, и он познал праздность, этот обильный источник всех пороков.

тельности времен вновь быть воспроизведенными путем превращения из одного вида в другой¹.

Слишком просвещенные для того, чтобы составлять себе превратные представления о природе, как это делали мы испокон веков, они судили бы здраво о том, что мы именуем чудесами. Так, например, они в море, слизывающем свои берега, наступающем на них или от них отступающем, видели бы лишь огромную массу воды, которая вследствие не вполне совершенной регулярности в приливах и отливах, а также недостатка полной устойчивости в занимаемом ею пространстве покидает свое ложе, чтобы незаметно покрыть материк, уже покрытый ее давнишними следами. Они знали бы, что совершающееся почти нечувствительным образом на глазах может совершиться и внезапно вследствие чрезмерного приближения какой-либо кометы, может совершиться в виде землетрясений, извержений и переворотов. И этот истинный взгляд на вещи, не составляя для них предмета ужаса, был бы основой их физической жизни, ограниченной, впрочем, просто полезным.

Они изучали бы природу лишь постольку, поскольку этого могли бы требовать их весьма скромные потребности, что облегчило бы для них ее изучение, устранив тысячи встречаемых при этом затруднений, если безрассудно расширить его за его допустимые пределы, слишком расширить размах изысканий. Ибо трудности все возрастают, а достижения становятся все менее полезными по мере того, как предметы, подлежащие исследованию, менее близко касаются тех, кто их исследует, и находятся все дальше от них, все более чужды им.

Взамен нашего абсурдного представления о предопределении у них было бы лишь истинное понятие о необходимости. Они знали бы, что события необходимы, лишь

¹ Общераспространенное поверье о светопределении имеет источником эту смутно мерещившуюся истину. Но стоит обратиться к мифам, к древней истории, к преданиям о потогах Огия, Ноя и Девкалиона, о всеобщем пожаре, возникшем при свержении Фавтона, водителя колесницы Солнца, и страху перед кометами, удержавшемся до наших дней; стоит кинуть просвещенный взгляд на поверхность земного шара, какой она ныне представляется, и легко убедиться в том, что у нас сохранилось какое-то воспоминание об уцелевших следах какого-то мощного потрясения, испытанного нашей планетой⁴². Во многих отношениях мифы представляют собою лишь искаженную историю.

когда они происходят, и что они никогда не приходят сами в себе, а лишь относительно; что все происходящее есть лишь необходимое следствие, чтобы затем быть в свою очередь необходимой причиной, и что оно никогда никаким существом не может быть предвидено иначе, чем более или менее, ибо ни одно событие, даже когда оно происходит, не имеет строго определенной формы возникновения.

XIV

Дни несравненно более веселые и более спокойные, чем наши, давали бы им ночи более приятные и избавили бы их от таких снов, какие нас тревожат и утомляют даже во время отдохновения, а часто и после пробуждения. Они не пытались бы истолковывать свои сны и отыскивать в них добрые или дурные предзнаменования^m. Они усматривали бы в них лишь нарушение координации фибр своего мозга, частью более, частью менее отдыхающих. Но как сладок был бы их сон, как сладостны сновидения!

Все они владели бы тем небольшим знанием анатомии, чтобы выполнять на человеческом теле легкие операции, единственные, которые пришлось бы производить. Если бы встретилась надобность в до известной степени трудных операциях, дело предоставляли бы самой природе, помогая ей домашними или иными средствами. Однако в каждом поселке могло бы быть по два человека, которые специально занимались бы оказанием помощи телесным недугам и которые всегда оставляли бы после себя учеников⁴³.

Они считали бы здоровье источником всяких наслаждений и берегли бы его по указаниям здравого смысла, который запрещал бы им всякого рода излишества. Телесные недуги казались бы им не наказанием, подобно нашему абсурдному взгляду на этот предмет, а случайностями, входящими в общую цепь вещей; и они старались бы их избегать по мере возможности как путем

^m Раз я придаю людям здравый образ мыслей и нравов, само собою разумеется, что они не станут впадать в наши заблуждения. К чему же эти подробности, в какие я вхожу? К тому, что нужны подробности, дабы дать лучше почувствовать противоположность истинных нравов с нашими.

осмотрительности и выдержки, какие они вносили бы во все, что делали бы, так и строгим соблюдением своего простого образа жизни. Вынужденные прибегнуть к лекарствам, они нашли бы под рукою простые средства и травы и этим бы и ограничились. Но как редко им приходилось бы к ним прибегать и как легко каждый из них мог бы быть своим собственным врачом! Что же касается страданий, называемых нами «душевными» и представляющих собою лишь подергивания наших нервов и наших фибр, то от них они были бы избавлены. Ибо чем же вызываются эти страдания, столь сильно способствующие тому, чтобы жизнь стала нам в тягость, подрывающие наше здоровье и сокращающие наши дни, если не нравами нашими, которые, будучи до крайности лживыми, беспрестанно дергают и мучают нас? Они бы рождались, жили и умирали, не видя в этом ничего несвойственного природе, где все начинается, длится и заканчивается с тем, чтобы впоследствии возродиться в ином виде во всех окружающих нас телах^н. Каждый из них был бы волен перестать жить, если бы смерть была предпочтительнее жизни, из-за немощи, ставшей в тягость ему и другим, но, будучи в высокой мере защищены от всякого рода невзгод, нас удручающих, они вряд ли имели бы основания предпочитать жизни смерть^о.

Подобно тому как они, так же как и мы, не считались бы с тем, что они раньше были мертвы, то есть что составляющие их части не существовали в прошлом в виде человека, они, будучи последовательнее нас, не придавали бы никакого значения и прекращению существования в этом виде в будущем. Но почему же мы в этом отношении не таковы, какими были бы они? Почему мы придаем такое значение тому, что перестаем существовать в виде человеческого? Да потому, что составляющие нас

^н В телах нет ничего им одним строго свойственного. Они все порождаются одно другим, и они суть то, чем кажутся, лишь одно через другое. Все вопросы относительно того, например, как животные зачинаются и могут зачинаться, являются вопросами, которые раз навсегда будут упразднены истинными принципами.

^о Ничего нет легче для человека, чем покориться смерти, и ничего нет естественнее для него, чем воспользоваться этой возможностью, когда он живет в насильственном состоянии. Но закон, ставящий человека в такое положение, вменяет ему самоубийство в преступление. Власти желают иметь живых подданных, которые помирали бы за них или же естественной смертью,

части при нравах, подобных нашим, не могут разъединиться, не претерпевая насилия, без болей, которых мы с полным основанием боимся, и без того, чтобы страх перед жизнью иной не предшествовал их разъединению. Если бы соединение наших частей было таким, каким ему надлежит быть, разъединение их после достижения зрелого возраста происходило бы нечувствительным образом, и мы шли бы к смерти, того не замечая, без всякого страха от ее приближения. Мы теперь привязаны к жизни узами, одновременно так дурно сотканными, такими сложными и такими сильными, что для нас весьма нелегкое дело с нею расстаться, если мы не подготовлены к тому болезнью, ослабившей и истощившей в нас все жизненные силы. Смерти мы боимся, главным образом когда думаем о ней всеми силами, в полном обладании здоровьем или в начале болезни^Р.

При состоянии нравов смерть была бы лишь закатом прекрасного дня, ибо ей не предшествовали бы, как обычно бывает у нас, тяжкая болезнь, скорбный вид исповедника, врача, нотариуса, скорбящая семья, всякие душевные страдания, давящие нас и чревычайно способствующие приближению смерти. Они умирали бы смертью тихой, смертью, похожей на их жизнь, как мы умираем смертью горькой, смертью, схожей с той жизнью, какую мы вели.

Похороны их не отличались бы от погребения их скота; они не обставляли бы их торжественнее, ибо всякая торжественность была бы излишней. А какое бы и тут было преимущество по сравнению с нашими церемониями, которые всегда влекут за собою столько слез, искренних или притворных, столько стеснений и угнетающих нас формальностей! Но — могут мне возразить — они, стало быть, не будут привязаны друг к другу больше, чем к скотине? На это я отвечаю, что по той же причине, по какой живая скотина должна для них значить много меньше их живых собратьев, их мертвые собратья не должны для них значить больше мертвой скотины. Они, подобно нам, связаны были бы друг с другом взаимной нуждою друг в друге. Но так как эта нужда не ощущалась бы больше в том или ином человеке, как то имеет

^Р «Я не думал, что умирать так легко», — сказал Людовик XIV. Но Людовик XIV был при смерти⁴⁴, когда он это сказал.

место при наших нравах, они не были бы привязаны к данному человеку, в частности, в такой мере, чтобы ощущать его смерть как личную потерю и оплакивать ее⁴. Повторяю еще раз, какие-либо частные дружбы, связи, объединения существуют только за отсутствием общей дружбы, связанности и единения, к которым стремятся все люди, не имея до сих пор того средства достигнуть этого состояния, какое я им даю и какое бесспорно является единственным.

Средство это сводится к тому, чтобы поставить знание на место невежества, состояние нравов, или морального равенства, — на место состояния законов, или морального неравенства, а следовательно, общественное состояние без всяких стеснений — на место общественного состояния, в котором стеснения возникают со всех сторон. Ибо, повторяю опять, если обратиться к источнику всех стеснений и всех бедствий, встречающихся в нашем общественном состоянии, он, бесспорно, найден будет в нашем невежестве и в моральном неравенстве, неизменно присутствующих нашему состоянию законов.

Мы не пощадили никаких усилий, чтобы усовершенствовать это злосчастное состояние, но оно столь само по себе порочно, что все наши усилия оказались тщетными, и верх нашего заблуждения в том, что мы постоянно видели корень этой порочности только в нашей испорченности, вместо того чтобы искать его в порочности состояния, а следовательно, считать нашу испорченность лишь необходимым ее следствием.

Состояние нравов, или общественное состояние без законов, каким я его только что бегло обрисовал, есть истинное состояние человека в обществе. И если бы, прочитав мой набросок и представив себе состояние нравов водруженным на руинах состояния законов, все еще пытались утверждать, что оно не может быть учреждено

⁴ Не мертвого человека мы оплакиваем, а себя самих, все то, что мы теряем в покойнике. При состоянии же нравов человек со смертью другого человека не терял бы ничего, и ему не о чем было бы скорбеть. Но ему и выгоды никакой от этой смерти не было бы, и поэтому — далеко не так, как у нас, — ему незачем было бы желать чьей бы то ни было смерти. Какое бы это означало иссиякновение источников всевозможных судебных процессов и ненависти, если бы никакие выгоды не были связаны с чьей-либо смертью!

взамен нашего состояния, или что оно неосуществимо на деле, или что оно влечет за собою стеснения, или что ему предпочтительно состояние законов божеских и человеческих, — единственной достойной отповедью было бы приглашение еще раз прочесть и поразмыслить ^г.

Единственными читателями, заслуживающими иного ответа, были бы те, кто, удовлетворившись, впрочем, моими метафизическими и моральными умозрениями, запросили бы лишь пояснений. Я желал бы, чтобы таких нашлось побольше, ибо именно путем запрашиваемых и даваемых разъяснений раскрытие этих умозрений стало бы совершенным, и убеждение вскоре завоевало бы умы в столь широких размерах, каких требует для своего утверждения истина.

Так как, владея Истиной, нет ничего легче, чем держать ответ по поводу всего, что с нею связано, в каком бы то ни было аспекте, то из приводимой далее переписки видно будет, как автор использовал в ней свои основные положения.

^г Если бы для людей сверх ожидания оказалось возможным становиться вдруг невидимками или обрести какую-либо иную способность распоряжаться жизнью и имуществом других, они не могли бы долее жить в обществе иначе, чем согласившись жить в моральном равенстве — единственном состоянии, при котором не нужно было бы иметь никакого основания пользоваться упомянутой способностью и не пользоваться ею. Таким образом, все действительные или воображаемые основания приводят их к этому состоянию равенства.

ПИСЬМА О ДУХЕ ВЕКА

O tempora! O mores! ¹

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор настоящих писем не ограничивается тем, чтобы доказать, что нынешняя философская система непоследовательна, что она занимается разрушением без созидания. Автор в противовес ей созидает систему последовательную как в вопросах религии, так и в вопросах государственного управления, систему, которую он полагает необходимой для поддержания как религии, так и управления. Система эта или, вернее, голос здравого смысла всегда до известной степени давал себя знать, но никогда в достаточной мере. Если же наши философы примут бросаемый им вызов, автор намерен заставить их услышать этот голос яснее.

Требовалось доказать атеистам существование религии-рода (я разумею под этим религию вообще, или теизм), чтобы заставить их признать бога воздающего и отмщающего. Затем требовалось доказать им, что религии-рода недостаточно, чтобы довести их до религии-вида², иначе говоря, до отдельных религий. Это автор и сделал, почитая крайне существенным это начинание для того, чтобы положить предел безбожию. Когда бы все это было доказано, оставалось бы еще только узнать, какой из видов религии является истинной религией. От этого христианская религия и должна исходить в своих доказательствах. Представление этих доказательств тем менее составляло задачу автора, что они представлены более чем достаточно. Насколько же они будут убедительнее, когда

единственными доказательствами, которые можно будет им противопоставить, будут доказательства других религий? И действительно, только эти доказательства им и останется разбить.

Как будет установлено в предлагаемой книге, христианская религия окажется в безопасности от нападков нашей ложной философии, как только в безопасности будут религия-род и религия-вид. Ибо наши философы стараются ниспровергнуть христианство только с целью ниспровергнуть всякую религию в сердцах христиан. Автор просит обратить на это особое внимание, дабы можно было хорошо усвоить себе его взгляды. Их усвоят еще лучше по мере того, как станет ощутимее, насколько все близится к плачевнейшей революции в религии и в управлении³, близится исключительно в силу господствующего духа независимости.

Если к голосу разума, выраженному в настоящих письмах, прислушаются, то крупные перемены не только перестанут казаться людям необходимыми, но, наоборот, будут внушать им ужас. Однако для того, чтобы к нему прислушаться, необходимо заняться им самим больше, чем формой, в которой он выражен, ибо автор недостаточно владеет искусством письма, быть может, именно потому, что оно — искусство. Если у нашей ложной философии нет недостатка в этом искусстве, то лишь потому, что оно создано для нее, которая без него была бы ничто.

Письмо первое

Монашествующие, почивающие вне мирских дел, по необходимости все же соприкасаются с ними и не могут этого делать, не воспринимая в известной мере, как и белое духовенство, мирских нравов и обычаев. Для того чтобы вернуть их к их первоначальным учреждениям, потребовалось бы иступленный век, в котором они имеют несчастье ныне пребывать, возвысить до духа того века, когда были основаны их учреждения; а так как это невозможно, то настаивать — из ревности ли к вере или по политическим соображениям — на возвращении их к исходному их положению — значит наносить монашеским орденам последний сокрушительный удар. Мудрость, всегда далекая от того, чтобы разрушать, состоит в том, чтобы сообразоваться с обстоятельствами и временами и

всегда придерживаться среднего пути в зависимости от существующего положения вещей.

Но, как говорят, жаждут уничтожения всех монашеских орденов⁴, не считаясь ни с какими соображениями, даже с политическими, требующими скорее двух видов духовенства, чем одного, и независимо от возникновения того или иного ордена, столь же древнего, как древнейшие европейские монархии. Если это так, то казалось бы, что дух этот, гораздо менее философский, нежели разрушительный, осмеливающийся ныне возвышать свой голос, что этот дух, с воплем и криками добивающийся уничтожения монашества и с этой целью изрыгающий на него поношения, будет услышан! Но как это осмыслить, раз для нас очевидно, что дух этот не может заставить себя слушать без того, чтобы в силу самой его природы и вследствие крупных переворотов, к которым он нас стремится привести, не перевернуть решительно все? Это, бесспорно, тот дух, которому мы должны больше всего противиться, тот, в разрушении которого мы более всего заинтересованы, вместо того чтобы поддаваться его разрушительным намерениям, тот, которому мы не должны даже и повода давать заподозрить, будто мы с ним соглашаемся.

Дух этот открыто восстает против католической религии, против Рима, против наших епископов и священников, а также и монахов, против которых он восстает особенно резко, ибо их дух особенно противен ему. А католическая религия, Рим и наше духовенство, черное и белое, являются существенной частью католических монархий в Европе, как они входили некогда в состав английской католической монархии, испутившей одновременно с ними дух^а.

^а В надгробном слове английской королеве Боссюэ⁵ говорит, что, когда в английском королевстве стали потрясать авторитет церкви, мудрейшие заявили, что, потрясая одну эту основу, ставят под удар все и что это значит завещать последующим временам безудержную распущенность. Мудрейшие провидели правильно. Но неужели им верят в наш век увлечений и не смеются ли над их пророчествами? Пусть, впрочем, прочтут все, что Боссюэ в этом же надгробном слове говорит об ужасных последствиях англиканской схизмы. В свое время он видел лишь некоторых людей, которые, устав от всех разнообразных ересей последних лет и не признавая более величия религии, раздираемой столькими сектами, находили пагубное успокоение и полную независимость в безразличии к религии или в атеизме. Но как сильно возросло их число

А ведь дух этот не скрывается: он не дорожит этими монархиями. Не в том ли его цель, чтобы на их развалинах учредить английскую или какую-либо иную подобную ей конституцию? Достаточно прочесть проникнутые этим духом книги, чтобы на этот счет не оставалось никаких сомнений. Я говорю лишь о его ближайшей цели, ибо не похоже на него, чтобы он ограничился только разобщением нас с Римом и обращением всех нас в англикан. Дух такой природы, как у него, не из тех, чтобы направлять крылья лишь наполовину.

Однако перед тем, как рассмотреть во всем объеме его разрушительную систему, сделаем некоторые замечания по поводу системы его, в малом масштабе столь безрассудно принимаемой нашими поверхностными и легкомысленными умами. Каких благ могут ожидать люди, находящиеся в цивилизованных государствах, от каких-либо крупных перемен? Перемены эти, надобность в которых дерзают ныне громко провозглашать, всегда причиняют бедствия множеству живущих в настоящее время людей взамен незначительного, может быть, удовлетворения для тех, кто эти перемены вызывает, но никогда не смогут осчастливить грядущие поколения людей, ибо, говоря по совести, неужели потомство наше окажется счастливее, не найдя во Франции, скажем, ни прежней религии, ни прежнего правительства? И можно ли надеяться, предположим, что счастье потомства действительно является целью, что то, что оно найдет на месте прежнего, будет для него более полезно? Напрасно нынешние наши философы, действительной заботой которых является лишь составить себе имя своими писаниями, а благо потомства служит для них только прикрытием, напрасно они расхваливают нам ту или иную конституцию, в которой усматривают одни хорошие стороны, а наше состояние видят исключительно с дурной стороны⁶ (а какая конституция в цивилизованном государстве не имеет и хороших и дурных сторон?). Они делают это только в целях разрушения наших государственных основ. Доказательством может служить самый их способ письма, всегда отмеченный знаком страсти, а мудрости — никогда. Доказательством является также уверенность, которой они при их

с тех пор и как шумно проявляется оно по сравнению с тем, что было тогда! Нужно его наконец заставить замолчать — и в этом задача настоящих писем.

познаниях в истории не могут не иметь, в том, что человечество ничего не может выиграть от возможных крупных сдвигов. В самом деле, они должны согласиться, если только станут говорить по совести (в последующем мы увидим, насколько это так), что не может в цивилизованном государстве существовать конституция, относительно которой можно было бы утверждать, что при ней род человеческий действительно счастливее, чем при другой, — настолько страсти человеческие одни и те же, настолько они в этом государстве экзальтированы, или, иными словами, настолько это государство, которое могло возникнуть только на почве коренного порока, отдалено от простого общественного состояния, в котором люди могли бы почитаться более счастливыми по сравнению с возможными различными видами цивилизованных государств.

Конечно, наши философы с этим не согласятся, хотя и должны были бы это признать. Ведь согласиться — значило бы отказаться от их философии, которая в своих разрушительных целях исходит от обратного. Однако они это понимают и поэтому не ограничиваются нападками на католическую религию и монархию, а нападают на все существующие религии и формы правления.

Они против всякой установленной религии в силу проповедуемого ими чистого теизма⁷ и против всякого существующего правительства, так как не могут не знать, что их теизм не может стать религией ни одного из нынешних правительств. Но зачем им доводить свою разрушительную систему до этих пределов, если бы они внутренне не сознавали, что для того, чтобы сделать человечество более счастливым, чем теперь, необходимо подвергнуть разрушению гораздо больше учреждений, чем они как будто предлагают, если бы они не сознавали, что нам нечего надеяться на улучшение нашего положения до тех пор, пока будет существовать цивилизованное государство (а может ли оно перестать существовать теперь, когда оно уже существует?). Они, конечно, возразят, что для счастья человеческого все же что-нибудь да значит, чтобы ниспровергнуты были та или иная религия или то или иное государственное устройство. Но если они действительно так думают, то зачем им предвосхищать это ниспровержение, почему не дожидаться его, чтобы тогда пойти дальше и поднять вопрос об установлении их теиз-

ма на месте всех нынешних религий? Неужели они не видят, что, предлагая свое ниспровержение в больших масштабах, они доказывают этим, как мало веры они питают в ниспровержение в малых? Но нет, они продолжают подрывать и разрушать, одни более непосредственно, другие — менее, не заботясь о том, чтобы внести малейшую последовательность в их систему разрушения. Они видят то, что видят не хуже их и все прочие люди: что на земле царствует зло, и полагают, будто этого достаточно, чтобы взяться все перевернуть. Льстить себя тут надеждой на удачу, несомненно, значит чересчур полагаться на нашу злополучную склонность к новшествам и переменам и постоянно обманываемую надежду таким путем улучшить наше положение.

Но что за странная, однако, их идея о чистом теизме! Не странно ли прежде всего, что люди, не верящие в бога отмщающего и воздающего или по крайней мере сомневающиеся в его существовании, проповедуют какую бы то ни было религию? Не странно ли далее, что их собственные сомнения не наводят их на мысль о том, какую подводную скалу их теизм мог бы встретить в разуме человеческом и как на этой почве могли бы народиться философы их же склада, которые, будучи врагами гражданских законов, опирающихся на этот теизм, приложили бы все усилия к тому, чтобы отторгнуть от него человечество и кинуть последнее в пучину гнусной системы, единственной не освящающей нравственность и по существу подобной животному состоянию, я разумею атеизм? Не очень ли также странно, что они не видят, как установленный уже теизм, раз наши нравы останутся развращенными, неминуемо приведет нас вновь к религиям, подобным ныне нами исповедуемым. А между тем он нас несомненно бы к ним привел, к тому же значительно скорее, нежели привела нас к ныне существующим религиям простейшая религия, по необходимости явившаяся их первоначальным источником.

Но, оставляя даже в стороне все это, как исходящее отчасти из допущения невозможного, и желая как можно нагляднее выявить всю ложность взглядов наших философов, я утверждаю, что моральной возможности установить их теизм нет и что даже помышлять об этом — величайшая химера, ибо несомненно, что, если теизм и мог быть религией первых людей, он никак не может

быть религией нынешних людей ввиду слишком большой разницы между первобытными нравами и нынешними, а также ввиду уже существующих у нас нравов и религий.

Для того чтобы оказалось возможным установить указанный теизм, требовалось бы, чтобы для него не существовала — в действительности существующая — невозможность доказать, что все наши религии ложны и должны быть отвергнуты, восстановить первобытные нравы; изменить природу современного человека, сделав его подобным первобытному человеку; изгнать из морального неравенства и из собственности (этих пороков, существующих в силу коренного порока) все то, что в них ныне чрезмерно по сравнению с тем, что было вначале, а стало быть, и изменить природу всех современных видов управления. Ибо при господстве упомянутого теизма (если допустить возможность его существования) как все люди, так и короли не могли бы быть ничем иным, как в крайнем случае охотниками, землепашцами и пастухами, — настолько невозможно, чтобы при наличии самой простой религии, как, например, религии первобытного человека, нравы не были столь же просты, как и религия.

Но напрасно я допускаю, что чистый теизм наших философов был когда-либо религией первых людей, напрасно я даже допускаю, что существование теизма вообще было когда-либо возможно. Не было и никогда не может быть установленной религии без внешнего культа, без религиозных узаконений — а здесь речь идет именно об установленной религии, единственной религии, какая может быть у людей, живущих в общественном состоянии. Подобный теизм может быть религией того или иного человека, слепо отвергающего всякие налагаемые на него религией обязанности, но никак не религией людей вообще, а стало быть, и не может быть религией какого-либо политического управления. Осмеливаюсь даже утверждать, что в этом отношении теизм не отличается от противоположного ему атеизма, который также не может составлять религию любого правительства подобного рода.

Но неужели недостаточно естественного закона, естественной религии, этих громких слов наших философов? Да, если бы мы были ангелами и если бы свойственная нам развращенность не должна была по необходимости быть сдерживаема в пределах этого естественного закона

особыми законами. Какая у наших философов тень разумного основания утверждать, что в государстве, основанном ввиду первородного греха на моральном неравенстве и на собственности, люди могут нуждаться лишь в естественном законе, чтобы уживаться рядом малому с великим, бедняку с богатым? О, как мало вложили они в этот предмет нужного размышления и как то, что я имею сказать в последующем, это подтвердит!

Требовать в настоящее время самой простой религии или, точнее говоря, требовать, чтобы она не изобиловала догматами и предписаниями, — значит требовать, чтобы человек не находился в нынешнем его развращенном состоянии. Религия — или ее относящиеся к развращенному человеку таинства, разъяснения и законы — такова, какой она необходимо должна быть, и эта неоспоримая необходимость, которую я в последующем докажу, является чувственно воспринимаемым и непрерывным доказательством первородного греха, печальные последствия которого доведены до крайних возможных пределов. Я имею в виду все различные виды религий, ибо задача моя — не оправдать перед нашими философами ту или иную отдельную религию, а заставить их путем неопровержимых для них доказательств и доводов признать какую-нибудь из религий, а также увидеть как чудовищную непоследовательность, так и ужасающие последствия, порождаемые системой разрушения, даже если ее рассматривать только со стороны философической. Дойдя до этого предела, они смогут присмотреться к христианской религии и увидеть ее во всей очевидности ее обоснования, убедительного для всякого, кто не отказывается над этим поразмыслить, и превосходящего по очевидности как высокомерие и независимость ума, каким является их ум, так и упорство заблуждения, в какое впадают те, кто имеет несчастье родиться в ложной религии. Обоснование христианства, как бы оно ни было убедительно, их не убеждает, что вполне естественно, раз они против него заранее ожесточились. Но почему они ожесточились? Да потому, что они, как видно будет из дальнейшего, так относятся ко всякой религии. Поэтому приходится их убеждать доводами от разума в необходимости религии, как таковой, затем особой религии и даже единственной религии, если бы выполнялся божий замысел, и лишь после этого они будут в состоянии размышлять о доказательствах в пользу

христианства в совершенно ином духе, нежели они это делали до сих пор. Этой-то цели я больше всего и желаю достигнуть теми средствами, которые я буду продолжать против них применять. Во всяком случае христианская религия будет защищена от их ударов, когда защищенными окажутся религия-род и религия-вид, ибо они ведь только для того и стремятся ниспровергнуть христианство, чтобы уничтожить всякую религию в сердцах христиан. Наши философы отвергают всякое религиозное откровение, но тем не менее их теизм все же является откровением, ибо как нам без откровения знать, что существует бог-творец, воздающий и отмщающий, которому нам надлежит поклоняться? Несомненно, бог эту основу всякой религии запечатлел в наших сердцах, но надобно ведь было, чтобы он ее нам, кроме того, и открыл, ибо можно быть уверенным, что, не сделай он этого, указанная основа осталась бы в сердцах значительного числа людей недостаточно раскрытой, чтобы довести их до надлежащих и вытекающих из нее последствий. Однако, если их теизм сам является религиозным откровением, почему они не хотят допустить, что тот же бог, открывший нам основные догматы и внутренний культ, составляющие сущность теизма, мог нам открыть и прочие догматы, в которые мы должны верить, а также и внешний культ, необходимый для того, чтобы нас путем взаимоотношений друг с другом удерживать в любви и страхе божьем и в уважении к законам, которым мы обязуемся следовать? Потому, быть может, возразят они, что все эти следствия не запечатлены в наших сердцах наравне с началом, из которого они вытекают. Несомненно, запечатлены не одинаково, и это само собою разумеется, раз речь идет о принципе и вытекающих из него последствиях. Но принцип, подобный упомянутому, может ли не иметь для нас никаких последствий и не доказываться ли он неоспоримо самой невозможностью этого в нашем развращенном обществе, самой необходимостью выведения последствий? Если бы они стали отрицать такую невозможность, несомненную моральную невозможность, доказуемую существованием до сих пор религии, я бы им возразил, что перед самими собою они не отрицают и что они даже тем паче убеждены в необходимости откровения в столь развращенном государстве, как наше, что сами, что бы они ни говорили, вносят свой теизм во все то, что

до сих пор выдавалось за откровение. Они на самом деле вносят его туда не для того, чтобы его тем самым утверждать, как мы это делаем, а для того, чтобы отрицать его наравне со всяким иным откровением. Ибо нельзя поверить, если не читать их самым поверхностным образом, что они дорожат своим теизмом. Если бы они им действительно дорожили и полагали, что он в самом деле запечатлен десницей божьей в наших сердцах, они сделали бы из него для себя прочную основу. Но, как мы увидим впоследствии, они весьма от этого далеки, и это является бесспорным доказательством того, что они почитают его наравне со всем, что выдавалось до сих пор за откровение.

Дальнейшей чертой их системы (они в целях разрушения за все хватаются) является то, что, по их словам, богу безразлично, под видом какого культа к нему возносятся мольбы, и что все культы для него равно приемлемы. Не станем даже указывать им на то, что они таким образом признают и иные культы, кроме теизма, но неужели возможно предположить, что благой и справедливый бог, нас создавший, мог пожелать, чтобы существовал такой источник раздоров среди людей, как различие исповедуемых ими религий, и что в его предназначениях не заключается единство религий? К тому же можем ли мы допустить это на основании заверений наших философов и желают ли они, чтобы мы их рассматривали как органы божества, возвещающие нам от его имени истину? Они, вероятно, скажут, что возвещают истину в качестве органов разума. Я же возражу, что совершенно противно разуму притязать на установление религиозной системы на основании одного только разума и что их система — такая же религиозная система, как и всякая другая, несмотря на то или, вернее говоря, именно потому, что она провозглашает безразличие всех религий. Скажу большее: система эта неразумна, так как безразличие религий — если предположить, что оно было бы ныне установлено и принято людьми, — находилось бы в таком противоречии с человеческими законами, что его пришлось бы завтра же вновь отменить, ибо ничто в такой мере не было бы способно привести к атеизму в силу общего всем людям внутреннего чувства, что бог, который мог позволить людям ознакомиться с атеизмом, не есть бог мудрый и что он просто даже существо выдуманное. Вот

истины, к несчастью слишком хорошо известные нашим философам, хотя ими и не разрабатываемые. Говорю «к несчастью», так как вместо того, чтобы безразличие удерживало их от нарушения целостности покрова, оно их побуждает совершенно его разорвать, уничтожить всяческую религию. Но пользы им от этого все-таки не будет, так как я им покажу, что сохранение покрова необходимо, что религия нужна, либо людям придется рассеяться по лицу земли и жить наподобие зверей. Они утверждают, что, обладая одновременно и их и нашими познаниями в области религии, они могут нас прижать к стенке. Но нашими познаниями они называют имеющиеся у них весьма поверхностные сведения о нашем богословии. Однако до этих познаний есть еще много других, заканчивающихся там, где эти начинаются, и как бы ведущих за руку к ним и навсегда ставящих их под защиту от их нападков, если только из безбожников они не станут еретиками. Таких познаний у них совершенно нет, и их-то я себе ставлю задачей им здесь преподать. Для наших философов горестно убедиться в том, что люди неспособны жить в обществе, не исповедуя никакой религии. Если бы люди были способны на это, философы были бы этому очень рады вследствие их неприязненного отношения ко всякого рода религии, в том числе к их собственному теизму, провозглашаемому ими лишь поневоле, чтобы иметь вид, будто они что-то устанавливают. Они действительно его только таким образом и устанавливают, и как результат, так и сущность их философии в том и состоит, чтобы искоренить в людях мысль не только о той или иной религии, но и о религии вообще — мысль не только о видах, но и роде, к которому принадлежит также и их теизм. Вот истинная точка зрения, с которой следует рассматривать их философию и с которой мне нетрудно будет еще яснее выявить ее ничтожество и ее опасность.

Но разве не весьма непоследовательно с их стороны проповедовать самую простую религию, не проповедуя в то же время связанных с нею нравов? Если они впадают в такую непоследовательность, то объясняется это тем, что они нисколько не дорожат религией, ими осуждаемой, что они чрезвычайно дорожат нынешним состоянием из-за наук и искусств, составляющих его природу, относя это к личным своим интересам. Один из них⁸ пи-

сал против нынешнего состояния, желая побудить людей к тому, чтобы нравы у них были столь же просты, как и религия, по его мнению для них желательная⁹ (в этом он по крайней мере последовательнее наших философов). И что же? Все его собраты выступают против него, хотя он и больше других способствует их разрушительным тенденциям.

Однако не одним этим он перед ними грешен: он — апостол их теизма и верит в него. Мало того, он до известной степени щадит наши религии, видя в некоторой мере их необходимость, и недостаточно резко против них выступает — этого-то они ему никогда не простят.

Но раз речь зашла о нем, может ли быть что-либо более ненужное и прискорбное, чем его «Рассуждение о неравенстве»¹⁰, как бы оно ни было красноречиво? К чему так стараться показать нам, как много мы выиграли бы, оставаясь в состоянии дикости? Ведь для нас невозможно теперь возвратиться в это состояние, существование которого он бездоказательно принимает как имевшее место вначале. Приходится сознаться, что наши философы, даже наименее безрассудные из них, не очень-то разумны.

Прощайте, милостивый государь, и т. д.

Письмо второе

У наших философов есть идея, еще более странная, чем их теизм, а именно идея о том, будто каждый человек волен мыслить, как ему угодно. У каждого человека есть такая свобода, но она не может возыметь соответствующего внешнего действия при состоянии законов, ибо какие законы можно было бы предписать людям, которые вольны были бы им не подчиняться? А дело при требуемой для них свободе, очевидно, к тому и сводится, чтобы они в этом были вольны, то есть чтобы был первый или последний закон, представляющий всякому человеку право судить о законах и подчиняться им или не подчиняться. Ибо к чему требовать такую свободу, если дело только в том, чтобы мыслить, а не в том, чтобы соответственно с этим действовать? Мыслить каждый волен по своему, над мыслями законы бессильны, они властны лишь над действиями, лишь над выражением, например, мысли, не соответствующей и противоречащей им.

Я знаю, что здесь чрезвычайно обобщаю объект их требований, но дальнейшее покажет, что я имею основания так поступать.

Однако неужели они полагают, что с их философией дело обстоит так, например, как с протестантской религией? Последняя может в конечном счете потребовать для себя права существования во Франции, хотя природе этой монархии, искони признававшей в своем лоне одну только религию, противно даровать ей это право¹¹. Но все же она может его требовать, потому что она тоже религия, тогда как философия наших философов разрушает всякую религию и не может поэтому быть терпима нигде. Если бы они стали отрицать, что она разрушает всякую религию, и противопоставили мне свою чистую теорию, я ограничился бы тем, что сказал бы им: «Шутите!» — и не старался бы подавить их доказательствами, почерпнутыми из их книг, и они ясно увидели бы, что меня не провести.

Но если даже допустить на время, что они верят в свой теизм, называемый мною религией, как в общую основу всех религий, что они верят в бога, создавшего нас, требующего, чтобы мы все относились к нему как создателю всяких благ и всякой справедливости, воздающего и отмщающего нам, тем не менее верно, что они разрушают всякую религию. Так как религия, как я уже доказал, может существовать для людей вообще лишь в отдельных своих видах или составных частях, то отсюда следует, что разрушать различные ее виды, которые суть различные отдельные религии, — значит разрушать ее самое для людей вообще. И с этой точки зрения я прав, говоря о философии, что она разрушает всякую религию и не может быть терпима нигде.

Если бы они дорожили своим теизмом, они не разрушали бы веры в том или ином человеке, как они то, к несчастью, слишком часто делают своим безверием или по меньшей мере высказываемыми ими сомнениями по поводу существования бога воздающего и отмщающего. Но что значит для дела тот или иной человек в отдельности, поскольку наше общественное состояние требует наличия в сердце человеческого по меньшей мере некоторого религиозного начала? Но если оно его требует, в чем сомневаться не приходится, и, больше того, не может ограничиться для своего существования одним и тем же нача-

лом — какой убедительный для наших философов повод наложить на свои уста печать вечного молчания и как легко им было бы, исходя из этого, доказать самим себе разумность одного только вида религии-вида, который перестал бы быть только видом, не был бы больше христианской религией, а религией, как таковой, если бы она существовала одна. Государство, не терпящее в своем лоне больше одной религии, поступает в соответствии с неоспоримым принципом о том, что всем людям нужна одна и та же религия и что различные религии, встречающиеся в нашем общественном состоянии, представляют собою великий порок и великое зло. Но, повторяю, не теизм сам по себе мог бы стать той единой религией, какая нужна всем людям, а теизм со всеми вытекающими из него последствиями — с религиозным культом и законами.

Наши философы ниспровергают католическую религию и даже христианскую религию вообще и не ставят на ее место никакой иной. Они сверх того отвергают всякую иную отдельную религию и ставят на ее место религию-род — я разумею их теизм, — а затем они отвергают религию вообще, которую не заменяют ничем. Этот поступательный ход их философии, если таковой тут вообще имеется, ибо философия эта разрушает без всякой логики, — этот поступательный ход, говорю я, каким бы непоследовательным он ни казался, все же не лишен некоторой последовательности, ибо нужно было сделать вид, будто утверждается род, чтобы с тем большим успехом разрушать виды, а затем разрушить и род, дабы он не привел обратно к видам, о которых и слышать не хотят, но о которых внутренне знают, что они с ним нераздельны.

Вот мы благодаря нашей философии и оказались без всякой религии! Разумеется, нет никаких оснований опасаться, чтобы ее теория претворена была в действительность, и с этой точки зрения она менее всего опасна, но ей все же удается внушить огромному числу людей безразличие и пренебрежение к их религии и даже добиться того, что у весьма многих ее и вовсе нет. В этом отношении она действительно очень опасна и вынуждает доказать ей не только необходимость отдельных религий, как я это сделал, но и религии вообще, что я сейчас и делаю. Это доказательство, впрочем, требуется и для того, чтобы придать полную силу первому доказательству.

Развращенному человеку столь свойственно прислушиваться ко всему, что может избавить его от ярма его религии, и столь для него последовательно перейти от пренебрежения к своей религии к полному ее отрицанию, что далеко не излишне привести доводы от разума до того, как выдвинуть доводы богословские, чтобы доказать людям, что они нуждаются в религии, притом в религии определенной, и чтобы тем самым раз и навсегда опровергнуть наших философов и их философию. Одним этим соображением мы и будем руководиться, возвращаясь к вопросу о свободе, ими столь настоятельно требуемой и отказ в которой они считают жесточайшим тиранством. Послушать их — они такой свободы требуют не в области гражданских законов, а лишь в области религиозных законов и догматов, которые, по их словам, заставляют разум содрогаться. Но неужели они не видят, что требовать свободы относительно религиозных законов и догматов — значит требовать ее и в области гражданских законов, раз гражданские законы, какими их делает наше извращенное состояние, неотделимы от религиозных законов? Действительно, они настолько друг от друга неотделимы, что одни не могут существовать без других. Говоря по-человечески, можно бы даже сказать, что хотя природа тех и других представляется различной, но в сущности она одна и та же. Это-то и должны говорить наши философы, будь они последовательны, раз они полагают, что религиозные законы и догматы — дело рук человеческих.

Но если они придерживаются такого мнения, как может от них ускользнуть нераздельность тех и других законов? Думают ли они (если допустить вместе с ними, что религия — дело исключительно рук человеческих), что руки эти действовали без необходимости и что называется зря? Это была бы грубейшая ошибка. Однако устанавливаемая мною нераздельность доказывается ими самими, ибо натиск, производимый ими против религии, направлен в той же мере и против правительства и — что бы они ни говорили — требуемая ими свобода относится к обоим этим объектам.

Гражданские законы не могут допустить свободы нападать на религию, не допуская нападения на самих себя, а нападения на самих себя не могут допустить, не отнимая у себя всякую силу и даже самое существование, не

отнимая того, что отнято было бы у религии, если бы допустить свободу нападения на нее.

К сущности гражданских законов относится не допускать, чтобы люди были вольны подчиняться или не подчиняться законам религии, в особенности тем, которые наиболее коренным образом требуют единообразия во внешних проявлениях, как, например, во внешнем признании в христианской религии юрисдикции епископов и священнослужителей, в обязательном крещении детей, в церковном бракосочетании, в принесении требуемой присяги, а стало быть, чтобы люди не были вольны явно признавать или отметать религиозные догмы, на которые опираются гражданские законы. Природа обеих властей — духовной и светской — такова, что они необходимо поддерживают одна другую, ибо на них обеих вместе опирается наше общественное состояние. Когда говорят, что людям необходимы законы, имеются в виду законы божеские и религиозные не менее, чем человеческие.

Заметим мимоходом, что чрезмерная свобода, с давних пор уже предоставляемая гражданскими законами по отношению к религиозным законам, не требующим будто бы такого единообразия во внешних проявлениях, как упомянутые мною выше, менее всего политична и свыше всякой меры способствует столь явно проявляемому ныне пренебрежению к религии. Но зачем винить эти законы в чрезмерной свободе и в пренебрежении, отражающихся на них самих, если справедливо — как оно и есть на самом деле, — что все это является лишь выводом из нашей обнаглевшей философии и из ее власти над умами, всегда по природе своей склонными свергать иго законов? Злосчастная власть эта столь велика, пожалуй, что правительство по отношению к ней бессильно уже и остановить дальнейшее развитие ее может лишь разум, доводы которого льщу себя надеждой здесь изложить. Законы имеют силу лишь постольку, поскольку сила не обращается против них.

Свобода, какую требуют наши философы, а наши гражданские законы допустить не могут, не идя против собственной своей сущности и не подрывая даже всяких законов, — свобода эта, говорю я, по сути дела заключается в свободе устных и письменных нападков на религию и правительство, ибо требование просто жить независимо от законов привело бы прямо в дом умалишенных. Но

к чему требовать указанную выше свободу, о которой они сами знают, что она никогда не может им быть дана? Какова цель подобного требования? Скажем прямо: в сущности та же, как и возможность жить независимо от законов, и по справедливости она должна бы привести к тем же последствиям! Однако наши философы узурпируют эту свободу в такой мере и столь безнаказанно, что они могли бы отказаться от дерзости требования в придачу к дерзости узурпации. Что же касается меня лично, то, раз внедрив мои размышления о философах и их системах в головы людей, неспособных самостоятельно думать, я бы предоставил философам требуемую ими свободу, причем полагаю, что они остереглись бы ею воспользоваться, ибо тогда их философию расценивали бы уже не с точки зрения наших склонностей, а с точки зрения здравого смысла, а стало быть, перестали бы к ней прислушиваться. Даже для их слуг и их сапожников и портных¹² исчезла бы опасность, в какую они их вовлекают, — перестать верить в бога, причем вовлекают они их весьма непоследовательно, ибо со своей стороны желают, чтобы эти люди продолжали верить в бога.

Как! — воскликнут они, — не станут больше прислушиваться к философам, своим выдающимся разумом познающим всю ложность религии и выставляющим ее на показ вместе со злоупотреблениями и всеми бедствиями, ею причиненными и причиняемыми изо дня в день? Да, даже допустив, что религия такова, какою они ее рисуют, ибо, пытаясь ее ниспровергнуть, они в состоянии лишь причинить много зла, лишь снять со множества людей узы, весьма важные для обеспечения безопасности других. При этом они не могут принести никакой пользы, раз они всей своей философией в состоянии, самое большее, добиться лишь того, чего достигли до них многие ересиархи, — заменить существующую религию другой религией той же природы, что и она, не имея никаких средств воспрепятствовать злоупотреблению ею.

К тому же насадить одну религию на место другой возможно лишь путем войн, путем кровопролития, а если наши философы не в силах сделать ничего иного, кроме того, чтобы срастить одну религию с другой, то они, следовательно, с величайшей непоследовательностью рисковали бы возобновить религиозные войны¹³, которые внушают им столь обоснованную ненависть. И одно это сооб-

ражение, если бы они о нем подумали, должно бы наложить на них печать молчания. Но не могут этого сделать они, одержимые страстью к многословию и многописанию, страстью, источник которой коренится в желании оповестить на весь мир, что они не таковы, как прочие люди, которых легко вокруг пальца обвести, как их слуг, сапожников и портных. Если говорить, писать и требовать свободы для того и другого побуждает их действительно забота о благе человеческом, то они неизбежно должны либо сознаться в том, что кругом заблуждались, либо разбить все мои возражения. Я чрезвычайно желал бы, чтобы они взяли за последнее, и для этой цели я первый согласился бы испросить им свободу с тем, однако, условием, чтобы они не выходили за пределы начертанного мною круга и не распространялись в придирках и нападках на ту или иную религию. Подобный спор, несомненно, оказался бы наиболее существенным из всех как с точки зрения политики, так и с точки зрения морали, и, если они согласны вступить со мною в спор на поставленных мною условиях, я прошу, чтобы им была предоставлена к тому возможность. Я здесь роняю лишь семена идей, но эти семена прорастут, когда придет тому время.

Прощайте, милостивый государь, и пр.

Письмо третье

Я согласен с тем, что религии древности, как, например, Египта, Греции и Рима, меньше причинили кровопролития, чем наши религии, что они в меньшей степени послужили предлогом для честолюбцев и меньше дали пищи фанатикам¹⁴. Но что же отсюда следует, если нельзя уже возвратиться к древним религиям, если мы в настоящее время уже приспособлены к тому, чтобы исповедовать лишь религию, действительно достойную подобных нам разумных существ, но зато тем более делающую религию предметом наших споров, чем она более интеллектуальна и чем более плоть наша против нее восстает? Именно такой природы, которой мы столь безмерно злоупотребляем, и должна необходимо быть религия усовершенствованная, религия, взятая во вневещественном аспекте. Такую религию наши философы должны бы почитать в качестве философии, ибо, не признавая ее исходящей от божества, они должны бы искать ее истоки

в философии предшествовавших времен. Но они этой философии оказывают не больше внимания, чем христианской религии, именно потому, что они полагают, будто последняя из нее и проистекла, между тем как философия, самое большее, ее только предугадывала. Как пренебрежительно обошелся недавно один из них с Платоном¹⁵. А спрашивается, на каком основании, в силу какой открытой ими истины вправе они пренебрегать Платоном? Скажу больше, неужели они имели бы основание это делать, даже обладая истиной? Нет, истина разрушала бы почитательно, тогда как высокомерие разрушает оскорбительно. Тот же автор возражает Платону, что высшее благо существует не в большей мере, чем высшая красота¹⁶. По одной этой черте, отнимающей всякую почву у морали, можно составить себе суждение о философии нынешнего времени.

Нельзя, конечно, достаточно возражать против религиозных споров и против вызванного ими кровопролития. Но в этом религию приходится винить не более, чем состояние человеческих законов в причиняемых им бедствиях. Винить следует людей, *или же надлежит сказать, что состояние законов вообще есть состояние порочное.* А сказав, надобно и доказать — вряд ли кто-либо из наших философов за это возьмется. Но все же им придется это и сказать, и доказать, а без этого им никак не удастся нам доказать, что всему виною религия.

Наши философы ясно видят дурные стороны религии, которыми она обязана нам, но их ожесточение против нее мешает им видеть ее хорошие стороны. Она представляется им только причиной последствий, зачастую плачевных, а подчас и ужасных, причиной суеверий и лицемерия, и в известном отдаленном смысле она действительно и является их причиной, подобно тому как *первый предписанный человеку закон послужил причиной всех преступлений.* Но им следовало бы рассматривать эти последствия лишь как нарушения и злоупотребления именем религии, а если бы от них настоятельно требовались дальнейшие разъяснения и они по своему незнанию с богословием не могли бы дать ответа, они все же должны были бы, как люди благоразумные, рассуждать об указанных последствиях таким образом, чтобы успокоить фанатиков. Настолько существенным представля-

ется не затрагивать основы нравов, когда ее нечем заменить.

Состояние живущих в обществе людей всегда неизбежно было в основе своей состоянием законов, будь то законов божеских или человеческих, и оно, конечно, только потому является и в настоящее время состоянием законов, что было таким с самого начала. Если это было состояние законов человеческих (я согласен на миг это допустить), то ему невозможно было существовать без законов, почитавшихся божескими; иными словами, невозможно, чтобы при господстве законов атеистическое общество могло длительно существовать¹⁷ (и в какой мере эта невозможность, разумно отрицать которую нельзя, подкрепляет взгляд на необходимость находящейся вне мира физического точки опоры для наших нравов!). Итак, на чем бы наши философы ни останавливались, они должны либо признать необходимость религии, либо, ниспровергнув ее, дать нашим нравам лежащую вне мира физического точку опоры, более надежную и более передовую, чем опора религии. Если же они не в состоянии сделать то или другое, пусть они, подобно одному из них¹⁸, обратят с тоской свои взоры на состояние дикости и попытаются к нему возвратиться. А если они этого не смогут сделать, тогда пусть умолкнут или во всяком случае не восстают против мер, к которым власти могут прибегнуть, чтобы заставить их замолчать и не предоставлять требуемой ими свободы. Дай бог, чтобы власти не прибегли к мерам инквизиции¹⁹! Но если бы они прибегли к таким мерам, то кого в этом особенно винить, как не самих философов, имеющих самые веские основания быть заклятыми врагами этих мер и тем не менее вполне способных заставить власти их применить?

Если бы религия не была истиной и истина, воссияла, она сказала бы религии: «Ты занимала мое место и должна была его занять. Общественное состояние требовало либо тебя, либо меня; прийти ко мне возможно было, только пройдя через тебя, которая одна способна была наставить на правильный путь, где меня можно было искать и найти». По моим предположениям, она с такими словами к ней и обратилась бы, и, исходя из этого, я и говорю нашим философам, которые должны бы краснеть от того, что они заставляют в споре с ними прибегать к подобным предположениям, чтобы они либо поставили

истину на место религии, либо не касались религии и соблюдали относительно нее молчание до тех пор, покуда не обретут истину, могущую занять ее место. Однако какую могут они, кроме религии, обрести истину, способную составить опору для нравов, которая не являлась бы, подобно религии, отношением человека к верховному существу, к совершенной субстанции? Я ставлю им этот вопрос, и если бы они не согласились с тем, что это требование разумное и что я обращаюсь к ним в разумном тоне, то это было бы верхом ослепления.

Но — быть может, возразят они — как отыскать эту истину, не обладая свободой открыто извещать друга друга об усилиях, направленных к ее отысканию? Помилуйте, господа, к чему подобные усилия, раз истина эта, по-вашему, не существует или по меньшей мере не пригодна для человека? А также, раз истина для человека не пригодна, к чему стараться у нас отнять то, что нам совершенно необходимо взамен ее? Однако, чтобы не быть припертым к стенке, вы, быть может, согласитесь, что Истина может существовать, что она может быть найдена? Что же, если так и если религия не Истина, как вам угодно весьма произвольно утверждать, и раз она одна может вам дать основание утверждать, что религия не Истина, то ищите же ее в тайниках вашего разума, каковой должен служить вашим единственным источником. Но покуда вы ее не отыскали, предоставьте нам верить в религию, ибо нам необходимо верить во что-либо основательное, и в ожидании того, чтобы вы нашли для наших нравов основание помимо религии, мы должны во что бы то ни стало ее придерживаться.

Однако — скажете вы — как же нам верить в религию? Видите ли, господа, чтобы верить в нее, у нас имеются доводы от разума, предлагаемые вам мною, и доводы эти, не говоря уже об остальных, более чем достаточны для нас, знающих, впрочем, что все в ней — загадка. Мы это знаем и в этом сознаемся. Судите же сами, следует ли нам останавливаться перед возражениями и затруднениями, которыми вы нас забрасываете непрестанно по поводу религиозных фактов и таинств, и не представляется ли даже в известной степени непоследовательным с нашей стороны отвечать на них? Никто не может вас заставить веровать в религию, ваш внутренний мир независим от людей, но до тех пор, пока вам угодно жить

с ними, не мешайте ни вашими речами, ни вашими действиями, ни в особенности вашими писаниями тому, чтобы они в нее веровали. Либо не говорите больше о религии, либо — повторяю еще раз — дайте нам другие воззрения или по меньшей мере нравы лучше наших, которые могли бы обходиться без всякой религии. В противном случае вы никак не сможете — какие бы вы ни прилагали усилия, как бы искусно вы ни писали — доказать существованию, живущим, подобно нам, в обществе и необходимо нуждающимся в вере, что мы не должны верить в религию.

Почему вы не ограничитесь, раз вы желаете порицать и оспаривать, — а религию не так легко оспаривать, как факты, — почему же вы не ограничитесь, говорю я, нападками на нравы людей, не принадлежащих к низшим слоям народа? Тут есть против чего поспорить! Но, впрочем, на вашем месте я бы это предоставил земледельцам и кормилицам, ибо вы должны согласиться, что если кто-либо вправе это делать, то именно они. Станьте земледельцами, и вы будете иметь основание осуждать нравы нынешнего века. Но остроумцы, но люди, подобно вам необходимые для государства, отсылают монахов к сохе, а сами не считают для себя необходимым братья за нее и заставляют монахов вступать в брак²⁰, а сами, если себя уважают, считают себя непригодными и для этого. Но скажите, господа, что же вы в качестве сторонников королевской власти и для увеличения числа ее подданных хотите женить монахов? Боюсь, что нет и что вы предлагаете такую меру единственно для того, чтобы не было больше монахов. Ибо вы крепко ненавидите этот род людей, который больше всех других олицетворяет в ваших глазах ненавистную вам религию.

Господа эти с полной очевидностью демонстрируют свою неспособность что-либо создать. Ибо, хотя они и претендуют на то, что делают это, они фактически этого не делают, а непрестанно лишь разрушают, как мы непрестанно их спрашиваем, что же они ставят на пустое место. Однако они уже столько разрушали или, правильнее говоря, столько пытались это делать (ибо они *не разрушают, раз не ставят ничего на место разрушаемого*), что у них не хватает больше материала для разрушения, и они только набрасываются на него, слегка задевая его повторными ударами.

Тщетно противопоставляют им оружие, свойственное религии, в которой они родились и которую им главным образом и хотелось бы ниспровергнуть, — они отшучиваются и продолжают пускать в ход обычное оружие, меньше всего требующее для своего применения проблесков гениальности. Наконец, они вынудили нас выставить против них другое оружие, извлеченное из собственного арсенала религии, — с ним, быть может, им не придется шутить, оно является одновременно оружием религии-рода и ее видов. Но, повторяю, оружие это пригодно лишь для того, чтобы его пускать в ход против них. И как важно было схватиться за это оружие, раз они намереваются ни более ни менее как искоренить из сердца человеческого все, что в нем наиболее священного, как божеского, так и человеческого, и на наших глазах лишь чересчур в том успевают. Однако, доказав существование как религии-рода, так и религии-вида, последуем за их философией.

Человек, по утверждению наших философов, — когда им вздумается пускаться в дебри философии — не может быть счастливее, чем он есть, и для доказательства неизбежности морального зла они черпают доводы в неизбежности зла физического, как если бы неизбежность первого была следствием неизбежности последнего. Дальнейшие доказательства они приводят на основании природы животных, которые причиняют друг другу вред, проникнуты собственническими инстинктами, не знают общности достояния, точно животные, которым неведомо моральное состояние и которым мы отказываем в разуме, могут служить доказательством, когда речь идет о человеке разумном и моральном. Однако, не останавливаясь на этих ошибках, свойственных не одним нашим философам, когда требуется доказать неизбежность основного порока в нашем общественном состоянии — собственности, *твоего* и *моего*, всегда со столь же малым богословским, как и разумным основанием делаются ссылки на животных; не останавливаясь, говорю я, на этих ошибках, каким образом наши философы ищут средства сделать человека счастливее, чем он есть, не впадая в противоречие со своим собственным принципом о том, что он счастлив настолько, насколько вообще может быть счастлив? Принципиально устанавливаемая ими неизбежность неведения относительно сущности вещей — оши-

бочно ее установив, они доходят до утверждения, будто не существует ни метафизики, ни морали, — является из всех принципов наиболее непоследовательным, ибо *как он ни абсурден*, но все же сам по себе *является принципом метафизическим*. Но, признавая существование одного только физического, чувственно воспринимаемого, одних только индивидов²¹ (так как сущности вещей они действительно не признают), они тем более подрывают веру в бога, веру, которую они отменяют как источник всех религий, со всей решительностью отвергаемых ими. По части непоследовательности я с их системой мог бы сравнить один только пирронизм²².

Непознаваемость, якобы неизбежная, по словам наших философов, на деле есть не что иное, как их собственное невежество относительно сущности вещей, невежество относительно верховного существа и нашего к нему отношения. И несомненно, хотя, быть может, и не сознательно, они потому и решились провозгласить непознаваемость принципом, что чувствуют, какой она дает повод обратиться против них и лишить их звания философов. Принцип этот составляет всю их философию. Не останавливаясь здесь затем, чтобы нанести ему прямой сокрушительный удар (что легче, нежели они полагают), ограничусь лишь указанием, что ни весьма второстепенное знание того, что люди мыслили и делали, ни умение писать прозой и стихами, ни искусство обрисовки чувств и страстей, ни науки исчисления, ни физика²³ — ничто это не может дать звание философа, а только лишь метафизика и мораль; под этим я разумею знание того, как люди должны мыслить и поступать согласно своему разуму, каковой одинаков у них у всех и в котором у них нет недостатка, но которым они недостаточно владеют.

Если бы что-либо помимо этого познания могло даровать звание философа, то лишь стремление к приобретению познания или по меньшей мере к внесению в мирские дела взглядов мудрой и просвещенной политики. Однако наши философы пытаются пройти в философы совершенно противоположным путем: они желают быть таковыми, не имея иного коренного принципа, кроме разрушения всякого коренного принципа, либо же стать ими посредством математических и физических познаний²⁴, значительно превосходящих общераспространенные, но о ценности которых большинство людей, обладающих

нужными им познаниями в этих областях, не имеет и не должно иметь представления. Вот почему их корифеями в философии являются Бейль и Ньютон²⁵. Но, оставив в стороне Бейля, которого я отношу к их же числу, сколько бы они ни уверяли, будто Ньютон — философ, и расхваливали его открытия, словно они могут составить счастье людей, они все же в минуты умственного протрезвления неизменно предпочитают ему изобретателя иголок²⁶.

Философия их по самой природе своей кишит непоследовательностями и противоречиями²⁷, и я мог бы составить увесистый том, собрав их воедино, если бы это могло быть сколько-нибудь полезно после основных соображений, выдвинутых мною против них, и на которые они, конечно, не смогут мне толком возразить. Но — сказать ли это прямо? — на этих господ подобная книга не произвела бы никакого впечатления: их нисколько не интересует, что могут вскрыть их непоследовательность и противоречия с самими собою. Пусть с доказательствами в руках опровергнут большинство утверждаемых ими фактов — для них это одна только забава, и в ответ на подобную книгу последовали бы только шутки и сарказмы, если бы они вообще удостоили ее какого-нибудь ответа.

В их устах и под их пером человечность — это лишь пустое слово, служащее им предлогом, чтобы быть часто весьма бесчеловечными и весьма несправедливыми по отношению к тем из их ближних, кто привязан к религии²⁸. Чтобы в этом усомниться, надобно не читать их произведений или читать их очень поверхностно. То же самое следует сказать по поводу Евангелия, на которое они имеют дерзость ссылаться в своих нападках на светскую власть пап и на земные богатства клира, тогда как они в Евангелие не верят. Настоящая цель их состоит в том, чтобы восстановить против матери-церкви ее детей и принизить Евангелие путем унижения и обеднения папы и клира. Позвольте, могут они возразить, хотя мы в Евангелие и не верим, оно тем не менее может нам служить авторитетным оружием против тех, кто в него верит: всегда ведь позволительно действовать на людей посредством их собственных принципов. Прежде всего, отвечу я им, поверьте в Евангелие, не пользуйтесь его авторитетом, чтобы ему самому наносить косвенные удары, и тогда я возражу на ваши сомнения, если у вас хватит здравого

смысла и политической мудрости, чтобы меня понять. Неприятно мне это вам говорить, но вы на свой лад столь же фанатичны и даже более, чем фанатики, по поводу которых вы издаете столь громкие и частые вопли.

Ослепляют насчет наших философов и их писаний их таланты, в которых им отказать нельзя, искусство, с которым они пускают в ход ложь. Но пусть люди поймут раз и навсегда, что если разум может быть лишен таланта, то и, наоборот, у таланта может не быть разума, и что промахи умнейших людей остаются промахами, как бы ни были они приукрашены всем, что может сделать их привлекательными или даже соблазнительными. Сомневаться в этом и теперь значило бы не считаться с самым разительным примером, какой только можно наблюдать.

Заканчиваю настоящее письмо в надежде, что оно окончательно отнимет у наших философов удовлетворение от мысли, будто отсутствие у подобных им великих людей религиозной веры означает тяжкий удар по религии.

Прощайте, милостивый государь, и пр.

Письмо четвертое

Чтобы покончить с нашими философами и выполнить главную мою задачу: рассмотреть, что ярче всего явствует из их системы разрушения, я возвращаюсь к сказанному уже мною, а именно что коренное средство, которым они, по-видимому, желают исцелить бедствия человечества, установив свой атеизм на развалинах всех без исключения видов религии, — что средство это решительно неприменимо и даже противно здравому смыслу. Изменения же, предлагаемые ими пока что в виде крупных изменений в общепринятой религии, горше самого бедствия ввиду тех зол, какие они немедленно бы вызвали, не сделав наше потомство более счастливым. В самом деле, что это потомство выиграло бы, найдя изменения лишь во внешности вещей, между тем как суть нравов оставалась бы неизменной? А она, несомненно, осталась бы такой же, какой является с незапамятных времен, и с этим ничего не могла бы поделать философия наших философов, будь она даже на троне²⁹. Но почему заговорил я о троне? Философия чересчур проникнута республиканским духом, чтобы взойти на трон, и, если бы это от нее зависело, не уцелело бы ни одного трона, настолько для нее ясно

превосходство республиканского государства над монархическим. Правда, доказательства этому она черпает лишь из убеждения, что так для нее лучше, но этого для нее достаточно.

«Как счастливы были для монархии века, когда верили в привидения!» — говаривал в наши дни один опальный министр³⁰, в дни опалы преданный своему государю и отечеству не менее, чем в дни милости, и настолько хорошо видевший, куда может нас завести вспыхивающий и все более распространяющийся дух неверия и независимости, что часто радовался приближению своего конца. Он был совершенно прав, говоря это, потому что упоминаемые им времена, конечно, настолько же были опорой монархии, насколько время, подобное нашему, способствует ее гибели. Он считал, что неисчерпаемый по своей природе и тем самым доказывающий свою никчемность вопрос: «Какой образ правления лучше — монархический, аристократический или демократический и пр.?» — годен только для школьных разглагольствований. Он справедливо находил, что людям лучше всего придерживаться того государственного устройства, при котором они родились, и что те из них, кто прилагает усилия к изменению его природы, прикрываясь радением об общем благе, на деле движимы лишь брожением ума, высокомерием или честолюбием и что они в сущности прямо восстают против служащего им предлогом блага, так как требуемые ими изменения не могут наступить иначе как путем великих бедствий, после которых все более или менее возвращается в прежнее состояние. Он прибавлял, что если и возможны исключения из этого правила, то только для каких-нибудь небольших территорий, которые находятся под тираническим главенством другой державы и которые при изолированном положении, при поддержке союзников и главным образом при простоте своих нравов могли бы, пожалуй, образовать небольшую республику, независимую от всего окружающего. Освободиться от тиранического главенства для них возможно лишь ценою большого кровопролития, но зато кровь была бы пролита недаром.

Президент Энн весьма разумно замечает по поводу мистерий³¹, представлявшихся в былые времена в наших церквах и наших театрах: «Не придется ли нам пожалеть о тех временах, когда не рассуждали, а верили по

простоте души?» Так именно и полагают и всегда полагали люди с истинными правилами, и именно поэтому они и являются действительно великими людьми. Пусть сравнят немногие строки этого знаменитого автора о светской власти пап с нынешним набатом по этому поводу и затем пусть судят! Нехорошо быть бессильным против наших философов, подобно монахам, которых, по-видимому, отдают ныне на растерзание и философам, и публике, или иметь в свою защиту лишь такую силу, какой они нисколько не боятся, как, например, власть папы и белого духовенства. Но да будет им ведомо, что свести на нет их гордыню может и малое насекомое, подобное пишущему эти письма...

Я уже возражал им и не могу достаточно повторять мое возражение: в цивилизованном государстве не может быть такого устройства, о котором возможно было бы разумно утверждать, что при нем люди будут счастливее, чем при другом, или даже такого, какое могло бы существовать достаточно долго, чтобы стоило обдуманно побуждать народ отказаться ради него от существующей формы правления.

Возможно ли, например, надеяться, чтобы в цивилизованном государстве долго удержалось состояние, благоприятное для человеческой свободы? Нет! Надобно вместо того спросить: может ли в этом государстве существовать состояние, благоприятствующее свободе иначе чем по одной видимости, и не являлась ли бы самая эта видимость ее внутренним пороком ввиду всех стеснений, какие она по своей природе должна повлечь за собою? Она — призрак, могущий в любой день возыметь действие самой разрушительной реальности^b.

^b Если кинуть взгляд на Англию, говорит г-н Бурламаки³², нельзя не увидеть в Лондоне черни, поддерживаемой двадцатью тысячами молодых людей из хороших семейств, учащихся в торговой школе или служащих в лавках и конторах. Это она управляет правительством; она осаждаёт парламент с криками и угрозами и по меньшей мере задерживает его дебаты, если не прямо диктует их. Часто даже какая-либо парламентская партия сама возбуждает эти клики. В ярости своей эта толпа оскорбляет честнейших людей, если так ей вздумается, или поджигает их жилища; она способна самым возмутительным образом надругаться над изображениями священных особ. Правосудие не смеет высказаться против воли этих свободных граждан, оно принуждено им потакать. Налагать кару за подобные эксцессы нельзя — это значило бы покушаться на вольность народа. И вот, тогда как подобных

Итак, в двух словах: если бы в цивилизованном государстве действительно существовало устройство, которое было бы лучше других, или, вернее сказать, такое, в отношении которого можно бы со всей моральной строгостью доказать, что оно не только наилучшее, но и наиболее устойчивое, ибо необходимы оба условия, то оно неизбежно одержало бы верх над остальными, притом столь решительно, что немислимо было бы заставить людей жить при ином устройстве.

Прошли уже тысячелетия с тех пор, как существуют цивилизованные государства с самыми разнообразными устройствами, — лучше ли нам от этого? Есть ли хотя бы одно из них — безразлично, действительно ли существовавшее или воображаемое, — относительно которого мы бы все согласились между собою? И что осталось у нас от всех изменений, какие эти устройства претерпели, как не сказания, преисполненные всякого рода преступлениями, ужасами и бедствиями, как не обогранные человеческой кровью летописи?

Печально убедиться в том, что как империи, так и республики постоянно находят свой конец в те века, когда люди доводят до высшей степени развития свою культуру и свою способность к рассуждению (а какой век не уступит в этом отношении нашему?). Однако если бы, как то обычно утверждают, подобным векам действительно была присуща особая ценность с точки зрения благоденствия людей, неужели за ними следовали бы, как то обычно бывает, века огрубения и невежества? Неужели они не сменялись бы столь же счастливыми, вместо того чтобы быть веками крайне редкими? Люди в общем слишком ясно видят, что для них лучше, слишком к нему стремятся, чтобы не разглядеть его там, где оно действительно имелось, и не держаться за него, будь то в виде государственного устройства, если бы одно в самом деле могло быть лучше других, или в виде нравов и обычаев при том или ином государственном строе. Осмеливаюсь сверх того утверждать, что для людей в общем лучшее никак не может заключаться в тех веках, которые чрезмерно удаляют их за пределы просто полезных для

крайностей нельзя поставить в упрек даже царству тиранов, англичан все же считают истинно свободной нацией. Однако — если бы не разуместь под свободой оголтелости — я к этому взгляду присоединиться не могу.

них знаний и нравов времен Адама, к которым они по существу всегда стремятся. Но как легко было бы доказать безрассудство этих веков, основываясь на авторитете тех же выдающихся умов, которыми они ознаменовываются и которые должны были бы выступать величайшими их панегиристами! Один из наших философов приводит в доказательство того, что английская конституция предпочтительна перед всеми другими, тот факт, что англичане, мол, постоянно расхваливают свою превосходную конституцию³³, тогда как все остальные народы в Европе желали бы изменить свои. Что может быть более расплывчато и менее доказательно по отношению к Англии и более опрометчиво сказано об остальных европейских народах? Прочие приводимые им доказательства имеют значение, лишь поскольку они утверждают, что в Англии совсем нет злоупотреблений и стеснений. Но и этот автор, и другие ему подобные, имея в виду ввести в искушение и отлично зная, для кого они пишут, от каждого предмета берут лишь то, что хотят взять, — «за» у них постоянно без «против», а «против» без «за»³⁴. Если они подчас и представляются умеренными и высказываются как в защиту, так и в обвинение, то делают это для того лишь, чтобы вернее наносить удары. Ничто не может быть менее беспристрастно, чем их беспристрастное изображение. Тем не менее, взяв все их сочинения в совокупности, можно в них найти сколько угодно «за» и «против» — до такой степени, что я, пожалуй, возьмусь доказать все установленное мною на основании их же книг. Либо они обладают волшебным искусством скрывать от нас свои противоречия и непоследовательности и ослеплять нас односторонним изложением своих ничтожных и опасных систем, и мы за ними повторяем их мысли, либо же наиболее цивилизованные века — это те, когда люди меньше всего люди.

Но чтобы предупредить всякие придирки с их стороны, я охотно признаю, что вовсе не утверждаю, будто сумма добра и зла совершенно одна и та же при любом цивилизованном состоянии. Я утверждаю, что сумма слишком беспорядочно распределена, слишком случайно и чересчур мало поддается точному исчислению, чтобы возможно было с разумным основанием утверждать, будто сумма добра и зла постоянно выше при одном устройстве, чем при другом, чтобы англичанин, например,

полагал себя счастливее француза или француз — счастливее англичанина. Согласен, бывает так, что один почитает себя счастливее другого, — это неразумие может оказаться весьма выгодным для него самого или для его правительства. Но чтобы один считал другого счастливее, чем себя, и прилагал усилия к тому, чтобы свой народ превратить из французского, например, в английский или из английского — в французский, — это неразумие не только было бы лишено всякой пользы, частной или общественной, но оказалось бы и чрезвычайно вредным, даже если бы было возможно доказать (чего нет на деле), что другой народ в настоящее время счастливее того, к которому он принадлежит.

Таково, однако, неразумие философов — этих людей, притязающих на то, чтобы объединиться по всей Европе, и образующих партию, хотя они и высказываются против всякого партийного духа; этих изящных умов, злоупотребляющих своими талантами, чтобы дерзостно возвышать даже в лоне монархий голос, более всего способный их подорвать, и осмеливающихся в то же время выдавать себя за верноподданных; этих республиканцев, требующих в качестве первого залога признания их философии принесения в жертву монашеских орденов, по существу преданных католическим монархиям и с точки зрения политики и религии составляющих наряду с белым духовенством ближайшую милицию престола; этих распутников ума и сердца, которые, развращая мирян, добиваются того, что развращенность захватывает и монашеские ордена. И такого-то рода умы задают ныне тон!

Вот, милостивый государь, те размышления, которым я обещал вам посвятить несколько часов моего досуга. Если вы ими останетесь довольны, вы можете распорядиться ими по вашему усмотрению. Я желал бы, чтобы вы сочли их достойными внимания публики и способными содействовать тому, чтобы остановить наступление бедствий, действительно угрожающих нам и коренящихся преимущественно в успехе, каким пользуется в Европе, и в особенности во Франции, наша ложная философия.

К о н е ц

РАЗРЕШЕНИЕ ЗАГАДКИ МЕТАФИЗИКИ И МОРАЛИ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ

Предуведомление

Вопросы и ответы, которые читателю предстоит увидеть, были составлены сначала, чтобы поддержать теологию против господствующей философии, и при этом, по видимости, не касаясь теологии, — хотя их целью и было уничтожить ее, одновременно с тем, как при ее посредстве будет уничтожена наша философия. Но единственным следствием этого окольного метода, избранного мною, было то, что вопросы и ответы эти стало тяжело читать и трудно понимать. Поэтому я решил идти прямо к цели, сохраняя, однако, тот же метод, который я стану подправлять изменениями и добавлениями; желательно не терять этого из виду, особенно увидев, что я теологической философией опровергаю атеизм. В этом случае мои примечания послужат тому, чтобы воспрепятствовать ошибкам.

Под чистым теизмом, или естественной религией, я понимаю веру в морального бога, воздающего и карающего, а под моральным естественным законом — который, как будет показано, следует отличать от естественной религии, от того, что мы неопределенно называем естественным законом, и от метафизического естественного закона — великие первоосновы общества, которые состоят в том, чтобы все были морально равны, все равно пользовались бы всем, и, следовательно, не делали другому того, чего мы не желали бы, чтобы делали нам: не делать из него нашего подданного, нашего слугу, нашего раба. Несомненно, для любого, кто захочет задуматься над тем,

почему эти начала не стали началами человека в обществе, будет ясно, что человек живет при состоянии законов, которое является насильственным состоянием, состоянием рабства, и на земле существует моральное зло. Но могут ли они стать началами человека в обществе? Когда меня прочитают полностью, в этом больше сомневаться не будут.

Люди знают лишь два состояния, имеющиеся у них перед глазами, — лишь их состояние законов и состояние животных, у которых нет общества. Сегодня же речь идет о том, чтобы ознакомить их с третьим состоянием, состоянием естественного морального закона, который никогда не существовал, — раз он не существует. От него не отказались бы, но его только смутно предвидели в том, что назвали *естественным законом*. Это состояние общества, начала которого столь отличны от нашего, и есть моральная истина. Эта истина основана на метафизической истине, тем самым обе эти истины нерасторжимы.

Все, что я могу надеяться доказать в пользу религии, которую я люблю, и что явится следствием того, что здесь прочитают, — это что разум полностью на ее стороне, против философии нашего времени. Религии больше нечего ждать от разума. Если к ее триумфальной колеснице привязана ложная философия, ее преимущество в том, что против нее лишь здравая философия.

Следующие вопросы и ответы возникли в одном обществе и затем были обработаны для публики. В них я опровергну, во-первых, чистый теизм и, во-вторых, атеизм. Но способ, которым я опровергаю тот и другой, установит истину.

В о п р о с I

Почему людям недостаточен чистый теизм, или естественная религия, столь проповедуемая современными философами, почему им нужна еще какая-то вытекающая из него религия ^а?

^а Я начинаю с того, что нападаю на систему, требующую от людей, чтобы они ограничились естественной религией, в которую — совершенно некстати — вводят естественный закон. Моей целью является: показав, что эта религия чисто и просто существовать не может, привести ее сторонников, не желающих иной религии, кроме нее, к истине.

Потому что одна только идея о существе, воздающем и карающем, была бы бесплодной идеей, ничего не говорящей идеей, если бы религии своими позитивными законами не говорили, что именно оно награждает и что — карает, если бы они не давали определений того, что по отношению к богу и к людям является благом и что — злом. Следовательно, чистый теизм недостаточен; следовательно, самим теистам, если они хотят быть верующими, нужна религия, которая вытекала бы из их теизма.

В о п р о с II

Должна ли религия, которую вы хотите считать вытекающей из естественной религии, из чистого теизма, быть чем-нибудь, кроме естественного закона, который философы не отделяют от этой религии ^b?

О т в е т

Что философы-теисты не производят этого разделения — верно; и, смешивая, таким образом, то, что они называют естественной религией, с тем, что они называют естественным законом, они смешивают воедино эту религию и этот закон и объявляют их равно начертанными в наших душах рукою бога.

Отсюда следует, что они, сами того не ведая, присоединяют какую-то религию к естественной. Ибо в том смысле, в каком естественная религия является началом, начала общества, составляющие естественный закон, не являются и не могут быть ничем иным, кроме позитивных законов, вытекающих из этой религии или, если угодно, провозглашающих от имени бога, что именно он награждает и что карает.

Но правильно понятый естественный закон, то есть понятый иначе, чем его понимают теология и философия, исключает, как я покажу, веру в воздающего и карающего бога. Отсюда из чистого теизма необходимо вытекают любые законы, но только не правильно понятый естественный закон, который я назову *моральным естественным*

^b Если бы философы знали, что такое естественный закон, они не только отделили бы его от религии, но и уничтожили бы при его посредстве религию, которая с ним несовместима.

законом. Раз это так, против философов — чистых теистов — должно сделать вывод, что, согласно теизму, нужна религия иная, чем естественный закон; и проповедовать чистый теизм, абстрагированный от всех позитивных законов, отличных от этого закона ^c, означает проповедовать химеру ¹. Доказательство этой истины — если бы ей были нужны другие доказательства, кроме доводов разума, — в действительности: всегда существовали религии, отличные от естественного закона, как бы просты ни были эти религии по своим началам. И такие религии существуют сейчас лишь потому, что существовали всегда. Идея существа, воздающего и карающего, по необходимости порождает из себя религиозные законы и культ, как очень хорошо заметил автор «Системы природы» ^d.

Вопрос III

А разве голос совести не должен был быть достаточным, чтобы научить людей тому, что есть добро и что — зло, и удержать их в добре?

Ответ

Голос совести диктует нам и мог нам диктовать, что такое добро, а что зло лишь на основе позитивных законов ^e, будь то законы, происходящие некогда от бога (что является абсурдом), будь то законы, причина и начало которых только в нас самих, выходящих из состояния ди-

^c Совесть могла бы стать религией в смысле философов, которые хотят, чтобы естественная религия существовала, — в этом нет сомнения. Но если этот закон, правильно понятый, исключает эту религию, как мог бы он вытекать из этой религии? И все же это так — могут сказать эти философы в том смысле, в каком ее понимаем мы. Но, отвечу я им, вы в этом самом смысле кладете в его основу принцип «не делать другому того, чего мы не желали бы, чтоб делали нам». И вы увидите, что строгое соблюдение этого принципа — который у меня только следствие — в состоянии законов божеских и человеческих невозможно и, следовательно, естественный закон исключает естественную религию, даже в том двусмысленном значении, в каком понимаете вы этот закон.

^d Я ссылаюсь на этого автора, потому что намерен оспаривать его непосредственно: его книга плоха. Но это не мешает тому, что в ней находишь несколько истин.

^e Представим себе человека, перешедшего из состояния дикости в общественное состояние, тогда не будет сомнений, что сознание добра и зла могло у него возникнуть только из общественного состояния, только из состояния законов.

кости и образующих наше общественное состояние. Пусть авторитет сколь угодно утверждает противное: там, где говорит разум, авторитет ничто².

Нам необходимо были нужны позитивные законы, чтобы иметь понятие о справедливом и несправедливом, о моральном добре и зле; и только посредством этого понятия у нас могло возникнуть понятие о боге воздающем и отмщающем. Если эти законы некогда были провозглашены богом (что, повторяю я, является абсурдом), то понятия о справедливом и несправедливом и о воздающем и отмщающем боге не могли существовать одно без другого. Но если эти законы созданы людьми, как они и созданы в действительности, то первое из этих понятий предшествовало второму, явившемуся ему на поддержку. Оно и было следствием закона, созданного одним человеком для другого, ибо этот закон, из которого вытекало, что благом будет соблюдать его, а злом — не соблюдать, сам по себе с необходимостью создавал понятие о добре и зле, о справедливом и несправедливом[†]. То же произошло бы с законом, исходящим от бога, если предположить такой абсурдный факт; и отсюда следует, что древо познания добра и зла не что иное, как этот закон, сам по себе породивший познание добра и зла.

Как раз наоборот сказал об этом некий доктор Сорбонны³: понятие добра и зла, справедливого и несправедливого является принципом позитивных законов, без чего эти законы не обязывали бы совесть и основывались бы на праве сильного.

Какая пощечина разуму наносится этим доктором! А чем он ему ее наносит? Да тем, что не хочет признавать, что именно право сильного и лежит в основе позитивных законов. Как будто эти законы имеют другую основу, даже если считать их проявлением бога! Из права сильного он извлекает печальные последствия; то же делаю и я, видящий мир как он есть. Поэтому-то я с доказательствами в руках пытаюсь уничтожить это право, то есть уничтожить состояние законов, чтобы заменить его

[†] Человек, приведенный некогда в покорность, провозгласил: справедливо покоряться сильнейшему, чем я, потому что он составляет мою силу⁴. Было бы лучше — если бы так могло быть вначале, когда люди действовали в ослеплении, — чтобы сильный стал силой слабого, не подчиняя его, чтобы они были морально равны.

состоянием нравов, или морального естественного закона. Я еще вернусь к этому доктору, чтобы показать, что в Сорбонне о глубоких вопросах рассуждают не лучше, чем в других местах.

Вопрос IV

А смогли бы законы создать у нас понятие справедливого и несправедливого, морального блага и зла, если бы не нашли начертанного в наших душах предшествующего принципа — *справедливо подчиняться закону, исходящему от того, кто имеет право его предписать?*

О т в е т

Конечно, могли, раз только они и создали у нас это понятие. Но этот мнимый предшествующий принцип никогда не мог быть ничем иным, как только последующим и последовательным принципом уже существующего закона.

Только закон мог привести нас к познанию того, что такое *закон*, породить идею законодателя, научить нас судить о его праве и решать, справедливо ли подчиняться закону или нет; следовательно, он один мог дать нам принцип, объектом которого он и является, будучи объективированным принципом. Именно посредством закона мы стоим под законом, мы подчиняемся законам; и поскольку мы находимся под законом, постольку мы и можем судить, справедливо ли или нет подчиняться закону.

Вопрос V

Что же, всякое понятие о моральном законе, о справедливом и несправедливом, о моральном добре и зле и — как следствие — о существе, награждающем и карающем, могло быть только приобретенным понятием?

О т в е т

Да! И даже нелепо предположить, что мы были созданы под властью закона, ибо даже в этом случае понятие о законе^g могло сложиться у нас только под влия-

^g С понятием о моральном законе — законе, свойственном только человеку или любому другому виду животных, живущих в обществе, — дело обстоит иначе, чем с понятием о метафизическом законе — законе, свойственном всем существам; это — понятие врожденное, всеобщее в природе. А то понятие может быть только приобретенным, свойственным только состоянию законов.

нием данных и преподанных законов. Необходимо было, чтобы человек находился под властью закона, для того, чтобы у него возникла идея справедливости и, следовательно, возник принцип — *справедливо подчиняться закону, исходящему от того, кто имеет право его навязать*. Способность породить эту идею у человека, несомненно, была; но не сама эта идея, потому что для того, чтобы она у него возникла, необходимо, чтобы закон ему дал ее, и закон ему ее преподал. Напрасно даже был бы он сотворен под властью закона (что абсурдно), если бы закон не был ему известен из того или другого закона: никогда не существовало бы закона, не будь частных законов, образующих коллективную сущность.

Вопрос VI

Отрицать в человеке врожденную идею справедливости — не означает ли это выступить против заложенных в нас принципов?

Ответ

Я знаю, что, отрицая эту идею и оставляя человеку только способность ее приобрести, я оскорбляю основной принцип теологии. Но если бы было правдой, что идея справедливого и несправедливого, морального блага и зла и воздающего и карающего существа является врожденной идеей, эта идея необходимо содержала бы в себе вытекающие из нее теологические и моральные идеи, ибо в противном случае эта идея была бы самой бесплодностью, чистейшей химерой. Но если это врожденная идея, включающая в себе все последующие — и тоже врожденные — идеи, к чему тогда Откровение, к чему тогда теология? Но этих идей нет нигде, кроме теологии; они вместе с идеей, из которой вытекают, и являются самой теологией.

Теология в некотором смысле должна исходить из того принципа, что только идея справедливого и несправедливого и воздающего и карающего бога является врожденной идеей, то есть что эта идея не является следствием первого закона, дарованного богом человеку, и нарушения этого закона, из которого для человека последовало познание добра и зла. Но имеется противоречие в том, что теология придерживается этого принципа, который она

должна была бы уступить чистым теистам. (Отметим, кстати, что большинство последних, отрицая все врожденные идеи, весьма непоследовательно говорят, что этот принцип, или эта идея, начертан в наших душах рукою бога.) Но в другом смысле она должна придерживаться этого принципа, как бы это ни было для нее непоследовательно, ибо она не могла бы существовать без него. С обратным принципом, которым она устанавливает, что закон есть грех, — что по сути верно — она вынуждена действовать против себя самой. Она и действует против себя своим принципом, ставящим ее под удар ее противников. Но понадобилась сама истина, чтобы доказательно убедить ее в этом; но она не очень боялась появления истины^h.

Принцип теологии стал принципом чистых теистов, тем более что они думают, будто, пользуясь им, смогут доказать ненужность теологии. И так как, будь этот принцип истинным, они доказали бы это в действительности, ясно, что этот принцип нельзя обоснованно признать принципом теологии: ей следует предоставить его им, рискуя при этом, что о нем вскоре не будет и речи, так как вскоре они сами отбросили бы его.

Что в этом принципе теологов и чистых теистов пленяет, так это то, что в идею, которую они полагают врожденной, они включают, как я сказал, то, что сами они называют принципом естественного закона, и равно выдают эти принципы за врожденные, за равно начертанные рукою бога в наших душах. Но эти принципы врождены не более, чем эта идея, и их нельзя включать в нее, не приходя к абсурду, потому что — как я сказал и как еще докажу — этой идеи не было бы там, где были бы видны и где в действительности осуществлялись бы эти принципы, то есть там, где существовало бы состояние нравов, состояние морального естественного закона, состояние, полностью исключающее любое состояние божеских и человеческих законов¹.

^h Наше глубокое невежество всегда было подушкой, на которой покоилась теология: философия далеко не так тревожила ее, как ересь. Поэтому она всегда настороже против последней и направляет все свои силы против нее.

¹ Великий принцип, согласно теологам и чистым теистам, состоит в том, чтобы не делать другому того, чего мы не хотели бы, чтобы он делал нам. Но этот принцип, несомненно входящий в моральный естественный закон, является лишь его следствием, или, если угодно, следствием его морального принципа, которым

Еще раз: принцип, который я только что оспорил, не может быть принципом теологии, раз он действует против нее, и ей далеко не нужно его поддерживать. Напротив, она должна первой осудить его, если истина ей дороже всего. Но пусть она примет во внимание, что я не приравниваю человека к животному, отказывая ему во врожденной идее^к, поскольку я признаю за ним способность приобрести эту идею — способность, которой животные лишены¹.

Вопрос VII

В каком смысле можно говорить, что естественная религия естественна?

Ответ

Этого нельзя говорить в строгом смысле, в метафизическом смысле, поскольку речь идет о моральном; но можно это утверждать в том смысле, что естественная религия является базисом всякой религии, и в том смысле, следовательно, что мы в качестве первичной способности в деле религии имеем способность познать этот базис.

Повторяю, что это понятие не есть понятие, изначально начертанное в наших душах, раз, согласно учению самой религии, потребовалось, чтобы бог открылся невинному человеку, чтобы он даровал ему позитивные законы вроде того, чтобы иметь только одну жену, оставить отца и мать ради нее^м и не прикасаться к древу познания добра и

является моральное равенство и общность имуществ. Кроме этого морального принципа есть еще принцип метафизический, с которым я познаю позднее.

^к Можно видеть, что в физическом и моральном нет ничего врожденного: оно есть только в метафизическом. Или, лучше сказать, нет ничего врожденного, кроме существования, одинакового во всем и всюду. Дети получили существование от своих отца и матери сразу; но нельзя же назвать врожденным то, что они от них получили.

¹ Если у животных нет этой способности, так потому, что они не образуют меж собою общества; и то еще для того, чтобы она возникла, в случае если бы они образовали общество, было бы нужно, чтобы это общество жило в состоянии законов, как наше.

^м Этот первый закон собственности и морального неравенства — ограничиться одной только женой и покинуть отца и мать ради нее — не мог быть нарушен Адамом в земном рае, где он ему был дан до запрета есть (!) запретный плод, потому что он имел

злаⁿ, чтобы человек мог постичь законодательный принцип, воздающий и отмщающий.

Вопрос VIII

В каком смысле можно говорить, что такие-то моральные принципы вроде «не делать другому того, чего мы не хотели бы, чтобы он делал нам», относятся к естественному закону?

О т в е т

Единственно в том смысле, что они исходят от первого общественного закона: они до такой степени являются сутью совершенного общественного состояния, что, безусловно, входили бы в такое состояние; и тогда не было бы нужды предписывать его людям. Необходимо было оказаться в обществе, чтобы сложились эти принципы, которые тем самым в строгом смысле слова, в смысле метафизическом, не естественны^o.

Естественный закон в строгом смысле — это закон, отступить от которого противно природе, от которого невозможно отступить^p, закон, являющийся сутью человека, как, например, стремиться всегда к своему возможно наибольшему благу, полностью удовлетворять свои желания; это стремление у существ, кажущихся нам неодушевленными, мы называем стремлением к центру, которое универсально.

Общественному человеку, согласно естественному метафизическому закону, свойственно стремиться к мораль-

только одну жену, не имея ни отца, ни матери. Тогда этот закон не имел для него никакого значения; но он был так жесток для его потомков, что должен был в крайнем случае быть лишь карой за его падение.

ⁿ Это древо имеет философский смысл, ибо запрет прикасаться к нему может по смыслу означать только предупреждение избегать состояния законов, потому что только состояние законов могло дать познание добра и зла, познание, столь пагубное для человека.

^o Мы можем осуществлять эти принципы в состоянии законов лишь очень несовершенно. И вытекают эти принципы лишь из морального равенства и общности имуществ.

^p Мы повседневно отступаем от морального естественного закона, поэтому нельзя ставить знак равенства между ним и метафизическим естественным законом, от которого нам отступить невозможно. И утверждать подобие обоих понятий, которые мы имеем об этих двух законах, означает смешение видов.

ному естественному закону, который мы неправильно называем просто естественным законом, а именно стремиться к единению с подобными себе. В метафизический моральный закон равно входит — любить свое начало, являющееся *Целью*; я понимаю под этим — непрерывно к нему стремиться. Но так как это чисто метафизическое начало для него в состоянии законов абсурдно морально, религия требует от него сверх этой любви, или метафизического стремления, свойственного всем существам, еще моральной любви, вроде любви сына к своему отцу; но эта любовь не может иметь иной пищи, кроме той, которую религия почти не может дать. Эта любовь входит в то, что называют естественной религией, где отношение всеобщего существа к человеку рассматривается абсолютно как отношение отца⁴, ибо любовь человека в этом законе к своему началу была бы только его метафизическим стремлением к этому началу. Но сколь бы разумна, сколь наполнена и сколь совершенна она ни могла быть морально, только голосом истины религия говорит о блаженных, что они соединились со своим началом. Но здесь я возвращаюсь к доктору, о котором говорил выше⁵.

⁴ Движителем религии в человеке должен быть скорее страх, чем любовь, потому что, согласно религии, бог вначале заставил человека его бояться, подчинив его тирании законов. Но, скажут мне, согласно той же религии, человек обязан своим существованием богу. А на что ему это мнимое благодеяние, которое он должен ненавидеть, раз оно составляет его несчастье?

Я пользуюсь и буду продолжать пользоваться этими негативными доказательствами в пользу Истины, потому что абсурдное уместно уничтожать им же, опровергая его позитивными доказательствами. Но я ограничусь в этом отношении самым основным и не стану злоупотреблять этим, как делает философия наших дней, знающая только этот способ борьбы с религией, самый легкий из всех.

Чтобы опровергать, кроме позитивных и негативных доказательств можно еще применить истинные принципы к основным принципам религии и морали. Для моей цели важен аргумент *ad hominem*.

⁵ Этот доктор (королевский цензор) заявил, что, борясь со Спинозой, я остался спинозистом; это означает, что он не лучше разбирается в вопросах разума первичного, чем в вопросах вторичного разума⁶. Однако можно ли так ошибаться, если хочешь читать в себе без предубеждения?

Естественный закон в строгом, или метафизическом, смысле — излагает он меня — тот, от которого можно отступить только вопреки природе; а так как природе не противоречит, возражает он, чтобы можно было совершить человекоубийство, следовательно,

Но почему человек в моральном естественном законе не мог иметь и естественную религию? Почему он не мог познать всеобщее существо — законодателя, отмщающего и воздающего? Разъясните мне это.

О т в е т

Дело в том, что это сознание, требующее и сознания справедливого и несправедливого, было бы несовместимо с его состоянием, свободным от всякого морального зла, и было бы так основано на справедливом, на моральном благе, что осуществлялось бы справедливое, хотя и невозможно было бы сказать, что оно осуществляется, раз не существовало бы несправедливого.

Чтобы дать человеку познание справедливого и несправедливого, чтобы дать ему познание всеобщего существа, воздателя и отмстителя, чтобы сделать из него религиозное существо, было надобно состояние законов; как следствие, все религии, вытекающие из этого познания, — а вытекают из него все и вытекают необходимо, даже если чистые деисты этого не понимают, — существуют только благодаря состоянию законов. А раз они существуют только благодаря этому состоянию, значит, они в моральном естественном состоянии не могут существовать, поскольку этому состоянию противно состояние законов.

Вот что более или менее чувствуем мы все, пока существуем, и что побуждает нас всех так легко склонять слух ко всему, что может оторвать нас от религии, гнет которой мы, естественно, переносим с трудом. Но стоит

человекоубийство не противно естественному закону. Нет, конечно! Оно не против метафизического естественного закона, и это именно этот доктор и должен был понять и заключить из моего предложения; но что оно не против морального естественного закона, как он внушает, делая ложные заключения о естественном законе в строгом смысле, в метафизическом смысле, и просто о естественном законе, такого он не должен был ни понять, ни заключить. Против природы, против ее общих законов не может быть ничего; но против того или иного частного закона, например против законов общества, нарушения возможны. Человекоубийство и есть нарушение этих законов, как извращенная любовь — нарушение законов зачатия.

нам оказаться в естественном моральном законе, в том состоянии, в котором невозможны ни награды, ни кары, как религия нам будет не нужна. Но, не живя по естественным моральным законам, можем ли мы жить при ином моральном или общественном состоянии, кроме состояния законов? Вот о чем я спрашиваю наших философов-разрушителей, ожидая, пока они найдут для нас способ выйти из этого состояния и жить в состоянии нравов, в состоянии морального естественного закона⁸. Но им далеко еще до самой возможности дать нам этот способ: ибо, даже когда они нам говорят об этом законе, — о котором у них имеется только очень слабое представление — они оставляют нас в том же состоянии человеческих законов, не подумав даже, что это состояние, необходимо влекущее за собой состояние законов божеских, абсолютно несовместимо с состоянием нравов, с естественным моральным законом.

В о п р о с X

В чем же состоят принципы морального естественного закона?

О т в е т

Эти принципы, до настоящего времени очень плохо понимаемые, состоят именно в моральных принципах, противоречащих принципам нашего общественного состо-

⁸ Для человека существуют только три состояния: состояние дикости, или состояние животных в лесах, состояние законов и состояние нравов. Первое является состоянием разъединения без единения, без общества; второе состояние — наше — состояние крайнего разъединения в единении и третье состояние — это состояние единения без разъединения. Это состояние неоспоримо единственное, могущее, насколько это возможно, составить силу и счастье людей. Это состояние, которое самый несчастный класс людей — я понимаю под этим класс могущественных, богатых и образованных людей — должен был бы желать много сильнее, чем класс народа, вопреки видимости обратного. Но это состояние, в котором больше не было бы душевных мук и, следовательно, гораздо меньше физического зла, для нас в состоянии законов является химерой, и мы всегда ограничиваемся удовольствием, которое приносят неясные идеи, порожденные в нас образами золотого века, сельской жизни древних и т. п., не думая даже, что и мы могли бы наслаждаться этим.

яния, то есть в моральном равенстве^t и в общности всего, чего требуют желания, заложенные в нас природой.

Только путем осуществления этих принципов мы можем создать совершенное общественное состояние, состояние единения без разъединения, без всякого морального зла, потому что источник этого зла в моральном неравенстве и в собственности, этих двух основных принципах нашего общественного состояния. Но может ли человек осуществить принципы морального естественного закона? Может ли он перейти от состояния законов к состоянию нравов и стать, отбросив свой порок собственности, своею правильно понятой моралью настолько выше животных, насколько ему позволяет его умение пользоваться жизнью?

Это — возможность, в которой я не сомневаюсь; но для нее потребуются многое. Прежде чем стать доступной чувству, она еще заставит возвыситься до понимания сути вещей.

В ожидании этого обратимся мыслью к источнику всех тягостей и бесчисленных зол нашего состояния законов; мы найдем его первые истоки не в злобности человека, но в пороке нашего состояния законов — в моральном неравенстве и собственности, этих непрерывно действующих причинах злобности человека, в поддержку которых и служат законы.

Согласно теологии, в первые замыслы провидения входило, чтобы все люди были равными и все блага общими^v, чтобы человек жил по моральному естественному закону, если бы не согрешил. Отсюда равенство и бескорыстие, которые религия не перестает проповедовать и пример которых нам показали первые христиане. Если же религия поддерживает моральное неравенство и собственность, проповедуя в то же время равенство и нестяжание, то это оттого, что этого требует природа состояния зако-

^t Мы были бы гораздо более равны физически, чем сейчас, если бы были равны морально.

^v Мне кажется, что, устанавливая эту догму, теология не вполне последовательна. Ибо в первом законе, данном людям, — покинуть отца и мать и иметь собственную жену — содержится моральное неравенство и собственность. Но стоит ли искать последовательность в чем-либо, кроме *истины*?

Теология никогда не включала общность женщин в общность благ, а между тем женщина, конечно, является одним из первых благ для мужчины.

нов; и иначе не может быть, так как сама религия является законом и установлена в поддержку законов, а не для того, чтобы их разрушать. Все, что она может сделать, — это помочь людям переносить их бремя и побуждать людей по возможности облегчать его друг другу.

Когда устами святого Иоанна Златоуста и стольких других авторов, которых она признает, она вопиет против *твоего* и *моего*⁶; когда она показывает все бедствия, порожденные ими^x, она делает это не для того, чтобы их уничтожить, ибо, уничтожая их, она уничтожила бы саму себя. Это делается лишь для того, чтобы уменьшить излишества и, насколько возможно, остановить их распространение.

Вот правильное представление, которое должно сложиться о религии; и если в соответствии с этим представлением будет найдено, что она противоречит самой себе; если рассудят, что, освящая — как она делает — моральное неравенство и собственность, она является причиной зла, которое призвана уменьшать, — ей придется ответить, что она является лишь вторичной причиной, что упрекать следует не ее, а волю божью или состояние человеческих законов, требующее ее поддержки. Когда дойдет до того, чтобы ее осудить, останется лишь доказать ей, что воля божья — абсурд^y.

В о п р о с X I

Но разве состояние законов решительно само по себе препятствует осуществлению морального естественного закона?

О т в е т

Короли, господа и собственники имеют подданных, слуг и бедняков, на месте которых они не хотят быть. Этим они не только идут против морального естественного закона, но и вызывают все его нарушения, потому что все эти нарушения обусловлены этим. Прикрываясь

^x Совершенно несомненно, что *твое* и *мое*, что моральное неравенство порождают все бедствия общества без исключения; следовательно, если хотеть уничтожить все бедствия общества, нужно уничтожить их и ввести на их место общность имуществ и моральное равенство.

^y Вторичные доводы, которые я привожу здесь против нее, чрезвычайно сильны; нужно будет еще перейти к первичным доводам⁷ — тогда все будет против нее.

авторитетом божеских и человеческих законов, они идут против этого закона, приноравливаясь к принципам существующего общественного состояния. Таким образом, состояние законов действительно само по себе препятствует осуществлению морального естественного закона, исключая все же нескольких благородных душ, или душ, правильно руководимых религией, которые осуществляют его настолько, насколько наше общественное состояние может позволить это². Если отсюда сделают вывод против состояния законов — что не нужны ни короли, ни господа, ни собственники, — это был бы из всех возможных выводов тот, который легче всего сделать, но одновременно и наименее продуманный, потому что только через состояние законов люди могут познать естественный моральный закон, могут до некоторой степени осуществлять его и подойти к его полному и совершенному осуществлению. Если бы они могли начать с него (что им было невозможно), у них никогда не было бы иного, да они и не желали бы иного. И доказательство того, что он для них не существовал, в том, что он не существует сейчас и что они живут в состоянии законов, состоянии, которое — повторяю еще раз — одно только могло их ему научить, подводя их под действием его ужасных следствий к размышлению о лучшем состоянии и побуждая их желать его.

Вопрос XII

Почему законы не отменяют морального естественного закона, который отменяет их?

О т в е т

Поскольку моральный естественный закон является полностью моральной истиной в своих начальных основаниях и в своих следствиях, законы не могут отменить его.

² В нашем общественном состоянии надо обладать благородной душой или быть очень добродетельным, чтобы думать о своих ближних и делать им добро. Это еще лучшая роль, которую можно играть в этом состоянии, роль, дающая воистину наибольшее удовлетворение. Нельзя сделать и шагу, чтобы не встретить несчастных; не видно, не слышно почти ничего, что не оказывалось бы дурным следствием нашего состояния законов. Пусть же наконец люди увидят эту причину своих бед, которой они еще далеко не видят!

И хотя законы препятствуют его осуществлению, им приходится по необходимости объявлять его осуществление законом: без этого они явно выступили бы против своего мнимого назначения, которым является единство и благо людей. Они обнаружили бы то, чем они действительно являются — а именно непрерывно действующей причиной разъединения и несчастий человека, и это необходимо обернулось бы их ниспровержением.

Но самый закон осуществлять этот закон по необходимости ограничен природою законов; ибо, если бы он не был ограничен, если бы не ограничивались предписанием нам его выводов вроде «не делать другому того, чего мы не желали бы, чтобы он делал нам», и предписывали бы нам его принципы — единственный и единый способ никогда не отдаляться от выводов; если бы они без каких-либо ограничений предписывали нам быть всем равными и ничего не иметь в собственности^а, законы действовали бы против самих себя и подрывали бы свою власть. Они этим установили бы подлинные основания морального естественного закона, который их отменяет.

Природе законов противно, чтобы они излагали нам правила морального естественного закона во всей их полноте, то есть чтобы их целью могло быть утверждение его основных принципов; и равно против их природы, чтобы они могли отменить этот закон, потому что, отменяя его, они бы отменяли самих себя. То же произошло бы, если бы они внедряли его основные принципы, проповедуя его нам во всей его полноте.

^а Религии, которые не вводят силою оружия, начинают с того, что ищут себе прозелитов, проповедуя людям быть всем равными и ничего не иметь в собственности. Но по мере своих успехов они в этом отношении снижают тон; а как им сохранять этот тон, когда к ним за поддержкой обращаются империи? Все, что они могут сделать для нас, не опровергая себя полностью, — это сохранить до некоторой степени этот тон на кафедре и основать несколько религиозных братств, являющихся жертвами всех присущих им строгостей.

Моральный тон, который должен был бы громко и без оговорок быть тоном религии, если бы она могла быть последовательной, полностью мой; и, как будет видно, ее метафизический тон также будет моим тоном. Чем же тогда являюсь я в отношении религии, взятой в ее моральном и метафизическом корне, взятой тем единственным способом, каким разум может ее взять? Я — ее истолкователь, и я уничтожаю ее в ее ответвлениях, лишь истолковывая ее. Пусть этого не упускают из виду!

У меня как раз перед глазами проповеди одного епископа, ординарного проповедника короля в прошлом веке. Во втором пункте проповеди о милостыни на четвертое воскресенье поста он говорит: «...первой целью провидения было сделать все земные блага общими, и, если бы Адам не согрешил, в мире бы не было никакой разницы между богатым и бедным; и, если существует неравенство состояний, вините в этом грех... так как все люди имеют равные права на земные блага, христианское милосердие должно восстановить между ними равенство, уничтоженное грехом^b... Вот над чем трудились апостолы в нарождающейся церкви: они добились того, что у христиан было не только одно сердце и одна душа, но и одно желание. Правда, хотеть полностью восстановить это равенство означало бы предпринять слишком много и проповедовать мораль, ненавистную богатому. Но всегда верно, что милосердие стремится, сколь возможно, расширить ее, предписывая подавание».

Именно «христианское милосердие», говорит наш проповедник, «должно восстановить равенство». Тут я его останавливаю и спрашиваю: «Почему вместо того, чтобы ограничиваться проповедью подавания, как оно поступает, оно не трудится изо всех сил над установлением равенства, установление которого оно признает своим долгом и ценность которого оно знает?» Он говорит, что «это означало бы предпринять слишком много и проповедовать мораль, ненавистную богатому». Но разве христианское милосердие должно иметь пределы, должно выказывать такое уважение, когда речь идет о столь важном для всех людей деле, как равенство? Не изменяет ли оно характеру, который напускает на себя, и не доказывает ли оно своей бережностью в обращении с могущественными и богатыми, что на деле оно служит поддержкой их могущества и их богатства?^c Но скажем здесь еще один раз: оно — то, чем должно быть, то есть, с одной стороны — внешне — поддержка равенства, а с другой — на деле — поддержка неравенства.

^b Первородный грех, как будет видно, — это только состояние дикости, физического неравенства, приведшего человека к неравенству моральному, в котором он с тех пор постоянно пребывает.

^c Более тонкий проповедник не затрагивал бы этой струны, которая слишком явственно выдает, что религия только чистая политика, что ее цель далеко не та, какую ей следовало бы иметь.

Ограничиваясь предписанием творить подаяние, христианское милосердие лишь наполовину делает то, что ему следовало бы делать полностью, если бы оно могло быть последовательным. Но что я говорю — «наполовину»! Оно ничего не делает, ибо наши нравы необходимо требуют, чтобы творили подаяние. Если бы сверх ожидания подаяние перестали бы подавать, бедняки раздавили бы богачей, и по необходимости совершился бы переход к подлинному общественному состоянию, поскольку возвращение от состояния общества к состоянию дикости невозможно. Проповедовать подаяние вместо того, чтобы проповедовать меры, благодаря которым в милостыне не было бы нужды, означает поддерживать неравенство.

Я читаю в труде другого епископа, направленном против современной философии, что в каре за честолюбивую гордыню (сооружение вавилонской башни)^d Откровение являет эпоху разделения народов, чтобы напомнить им, что они были бы счастливее, если бы, будучи только людьми, не стали еще европейцами, азиатами, африканцами или американцами^e.

Я привожу этот отрывок только ради размышления, которое точно и философично, а именно что люди были бы счастливее, если бы, будучи только людьми, они не

^d К чему еще басня о вавилонской башне как причине разъединения людей, когда уже была басня о грехопадении Адама? Но смогут ли эти две басни и все басни этого рода устоять против истинной причины этого разделения, которую я привожу, а именно исходного и постоянного до наших дней порока нашего общественного состояния?

^e Этот епископ говорит о современных философах, что у них нет никакого позитивного догмата, вера в который была бы для них непоколебимой; что они согласны лишь в стремлении уничтожить божественное откровение и не знают, что воздвигнуть на его месте. Этот епископ прав против философов, которых он опровергает, ибо они действительно только разрушают. Но если бы они умели в то же время утверждать, если бы умели поставить метафизическую и моральную истину на место того, что разрушают, разум был бы полностью на их стороне.

Тот же епископ жалуется, что церковным пастырям в наш век приходится доказывать принципы христианства, которые, по его мнению, должны были бы ныне быть вне всякой досягаемости. Но он не замечает, что эти принципы никогда не удовлетворяли ни сердца, ни разума большинства людей; что они всегда были под сомнением из-за отсутствия доказательств и что абсурд, как бы древен он ни был, никогда не мог устоять против истины.

были еще европейцами и т. д., то есть, доводя мысль до логического конца, если бы они не были во всех отношениях разделены, как сейчас.

Тот же епископ говорит, что сын божий, став человеком, сблизил разные нации в новой конфедерации и что эта новая конфедерация имела место особенно вначале, когда у первых христиан, согласно «Деяниям апостолов», было только одно сердце и одна душа, когда они не знали ни *твоего*, ни *моего* и среди них не было бедных. Он добавляет, что государство, столь счастливо устроенное, было бы равно непоколебимо ни изнутри, ни извне[†].

Значит, нужно — и это следствие, которого не отрицает даже этот епископ, — чтобы люди вернулись к состоянию первых христиан, или — лучше сказать — к моральному равенству и общности имущества, чтобы их общественное состояние стало таким, каким должно быть. Но все же как все в религии стремится к подлинным нравам и как в то же время она им препятствует!

Великие правила морали, которые религия нам преподает и которые вследствие нашего невежества составляют ее силу, для нее столь мало последовательны, что вообще не могут быть осуществлены, не разрушая ее, как неосуществимые при ней. Ей следовало бы самой принять эти правила и передать их нам, чтобы оправдать свое существование; но — повторяю еще раз — она не могла ни принять, ни передать нам полного и целостного способа осуществить их, потому что по своей природе она — поддержка неравенства и собственности. Она по необходимости проповедует нам, что нам лучше всего делать, чтобы жить счастливыми друг с другом; кажется, что она выводит нас на путь счастья. Но эта видимость только отдаляет нас от него. Для каждого человека, способного размышлять, это должно стать вполне очевидным; правильно понятое, это, по-моему, наносит религии удар, от которого она не сможет оправиться. Да и как бы она могла оправиться, не отрицая того, что является подлинной моральной истиной — что неравенство и собствен-

[†] Религия всегда очень слабо возражает против *твоего* и *моего*, против морального неравенства: иначе она зашла бы слишком далеко, противореча своей цели, которою является освящение этого неравенства, и ее непоследовательность доказывала бы слишком много.

ность суть единственные причины морального зла и что она поддерживает эти два основных состояния порока нашего общества, что она их утверждает и освящает.

Вопрос XIII

Как случилось, что естественный моральный закон не стал нашим законом с самого начала?

Ответ

Для этого нужно было, чтобы люди, вразумленные о тяготах состояния законов, все согласились жить равными и сообща; а как, не имея представления о состоянии законов, могли они вразумиться о его тяготах? И как, почти не понимая друг друга и образуя общество поневоле, они могли вначале прийти к соглашению? Общественное состояние могло начаться только тем способом, в котором мы его видим сейчас, лишь путем подчинения одних людей другим, лишь посредством состояния законов. Именно это состояние и есть подлинный первородный грех, несправедливость которого мы все несем, пока существуем^g. Этому греху необходимо была нужна маска басенного первородного греха: ибо как могла бы религия показать нам его открыто, не действуя против себя, не уничтожая себя?

Подлинное первородное прегрешение человека было им совершено, конечно, вслепую. Тем не менее оно совершено, особенно для нас, людей в гражданском состоянии, из-за того, что мы крайне удалились от простоты первоначальных нравов, мы, бесспорно, находимся у предела морального зла^h.

^g У всех нас есть чувство первородного греха, но мы не знаем, какова его природа. Именно благодаря этому религии, которые по сути не что иное, как только абсурд вперемежку с истиной, оказались для нас желанными, объяснив нам его природу так, как они придумали. Но нужно ли им было придумывать ее? Да, чтобы скрыть от нас подлинную. По самой их сути нужна была причина морального зла и нужно было найти ее в вине человека.

^h Как нашим некоторым моралистам не сожалеть об этой простоте, хотя она еще очень удалена от подлинного общественного состояния? Молодые люди, которые — как автор «Светского человека»⁸ — удовлетворены нашими нравами и восхваляют их в возрасте страстей и неопытности, отвергают их, гнушаясь ими, особенно когда приобретут знание людей.

Если скажут, что переход от состояния дикости к состоянию законов нельзя объявлять прегрешением, что он обернулся счастьем для людей, — это будет означать мнение, что состояние законов лучше, чем состояние дикости. Это верно лишь постольку, поскольку лишь состояние законов может нас привести к состоянию морального естественного закона, являющегося подлинным ожидаемым искуплением. Опуская это, состояние законов для нас, людей в гражданском состоянии, неоспоримо хуже, чем состояние дикости¹.

Вопрос XIV

Точно ли состояние дикости предшествовало у человека общественному состоянию и мы перешли от животного состояния к состоянию общественному?

О т в е т

Физически совершенно невозможно, чтобы состояние дикости не было нашим состоянием до общественного состояния, чтобы люди свалились с облаков со сложившимся языком и образовали общество, — не скажу такое, как у народов, живущих гражданским строем, но хотя бы такое, как у готтентотов. Вот в чем не было бы ни малейшего сомнения, что не стояло бы даже под вопросом, если бы не абсурдный догмат о мужчине и женщине, вышедших из рук бога взрослыми и говорящими, чтобы получить закон и подчиниться ему.

С какой бы точки зрения ни рассматривать начало общественного состояния, для его существования было необходимо, чтобы какие-то дикие люди повели или погнали других людей, которых они себе подчинили. Охоты и нескольких видов животных, с которыми приходилось бороться, для этого было достаточно, особенно при их выигрышном телосложении, дававшем им возможность пользоваться палками и камнями. Всяческие владыки и их подданные являются потомками тех первых людей, и

¹ Теперь, когда существует общественное состояние, возвращение людей к состоянию дикости невозможно; но им легче, чем думают, перейти к состоянию нравов, которое намного предпочтительнее состояния дикости. С того момента, как ясно доказано, что состояние божеских и человеческих законов порождено только физическим неравенством, оно не может оставаться в силе.

это начало общественного состояния очень легко и просто понять, даже с помощью нашего теперешнего состояния, тогда как начало, изобретенное религией, непонятно самой своей абсурдностью.

Только постепенно, путем происхождения от других видов, на земле мог появиться вид, обладающий нашим телосложением^к; и только благодаря нашему выгодному телосложению, и особенно десяти пальцам, дарованным нам природой⁹, наши потребности неощутимо привели нас от состояния дикости к состоянию общества, в котором мы находимся со времен человеческих законов. Сколько абсурдного в нашем способе видеть мир! Миг — пять или шесть тысяч лет — срок его образования, как мы думаем, надо считать за ничто в сравнении с временем или с миром, который существовал всегда.

Одного применения палки было достаточно, чтобы привести нас от состояния дикости к общественному состоянию. Более чем вероятно, что мы начали с этого. Разве не является доказательством этого издревле идущее использование скипетров и жезлов командования? И идея рабства, которую всегда связывали с палочными ударами? Нашим пальцам, этой основной причине нашего общественного состояния, обязаны мы применением палки, как мы должны быть обязаны им появлением всех наших искусств. Ибо, не будь у нас пальцев, к чему нам была бы голова? Конечно, она управляет ими посредством пяти чувств, которые она в себе заключает, но для того, чтобы она могла управлять пальцами, нужны были пальцы.

В образовании общественного состояния и языка нет ничего, кроме естественного; и если в этом нашли тайну, как сделал г-н Руссо из Женевы¹⁰, то это произошло потому, что хотелось понять его успехи, а они для нас навсегда потеряны. Вместо этого надо было исследовать его принцип — причину его успехов. Но каков этот принцип? Это зародыш общности, существующий у всех ви-

^к Эта истина доказывается метафизической истиной, из которой видно, что относительное существование, или *Целое*, является общим зародышем всех видов и все виды исходят один из другого и входят один в другой. Если это неощутимо нашими чувствами, то это оттого, что наши чувства не существовали всегда; но это очевидно разуму, которому доступны все времена, и так, что во всем, противопоставляемом ему, можно найти только абсурд.

дов животных и развившийся у нашего вида сильнее, чем у прочих ¹.

Вот примерно все, что можно сказать философского об этом частном вопросе; и хотеть отягощать его спекуляциями о подробностях, которые не могут привести ни к чему полезному, — значит поставить себя в положение, в котором оказался г-н Руссо, увидевший чудо там, где его нет ^m. Этот автор считает крайне важным для познания происхождения человека, чтобы философы совершали путешествия по земному шару ¹¹; будь он более философом, он бы совершил свое путешествие в разуме и понял бы, что здоровой философии совсем не нужно ставить опыты для выяснения, одной ли породы с нами орангутанги или нет, чтобы прийти к убеждению, что состояние дикости было первым состоянием человека.

Следствием нашего стремления к единению, нашего благоприятного телосложения и власти сильного над слабым, искусного над менее искусным, отцов над их детьми было то, что мы образовали общество. После этого и после всего того, что в этом есть простого и естественного, нет нужды искать, путем каких градаций мы пришли к созданию языка и всех познаний, которые имеем теперь. Если нам кажется, что потребовалось крайне значительное время, чтобы прийти к тому положению, в котором мы находимся вот уже тысячи лет, не будем жалеть времени, дадим на это тысячи веков ¹²: сколько на это понадобилось времени, не меняет существа дела.

Язык разрастался и познания приобретались по мере того, как общественное состояние отдалялось от своего начала. Это не могло быть иначе, и мы снова отдаляемся от простого, когда хотим найти в этом чудесное. Но при нашем невежестве нам вполне естественно находить чудесное во всем, как только мы желаем углубиться.

Суть человека метафизична, его форма физична, а его образ жизни морален ¹³. Языки по необходимости должны были сложиться из этих моментов, как и произошло. Вот

¹ Поскольку нет ничего абсолютного в природе, которая, взятая относительно, есть абсолют, человек не абсолютно создан для общества и не абсолютно для состояния дикости; он только более создан для общества — особенно теперь, когда он живет в обществе, — чем для состояния дикости.

^m Наша философия частью сводится к тому, что усматривает таинство там, где его нет. Чего она добивается этим? Только поддержки таинств, в которые предлагает людям верить религия.

к чему сводится вся тайна языков, на которых мы говорим. Моральный момент излишен: он существует только вследствие безумия наших нравов, которые привели к созданию моральных существ и терминов, которых мы не знали бы вне состояния законов. Моральное состояние нравов было бы только физическим этого состояния, оно также является физическим состоянием законов. Но физическое этого состояния, которым является само это состояние, столь безрассудно, что кажется выходящим за пределы физического и составляющим особый вид.

Лишь дикие животные, особенно те, которые живут охотой или имеют пальцы, как обезьяны, могут образовать общественное состояние, потому что ряд домашних животных образовался в жилище вместе с человеком, который их искусно подчинил и подвел под состояние законов, в котором им придется оставатьсяⁿ. Но возможность того, чтобы дикие животные образовали общественное состояние, так мала, что как бы не существует, особенно из-за силы, которую нам дает наше общественное состояние против них и против всего, что они могли бы предпринять, чтобы оказаться сильнее нас. Это положение неизбежно сохранится до какого-нибудь большого переворота на нашем земном шаре, переворота, который мог бы все изменить на поверхности, ничего не меняя по сути, которая неизменна.

На одном континенте не может быть двух видов животных, образующих общество одновременно. Если бы их было два, одному пришлось бы уничтожить другой. Если это общество у нас, то лишь потому, что у нас есть все, что для этого нужно, — больше, чем у слонов, быков, львов, медведей и т. п. Но какой безумной и несчастной породой мы стали из-за этого преимущества и злоупотребления им, отойдя от простого и полезного! Чрезмерные успехи этой чисто физической способности, которую

ⁿ Человеку, ставшему общественным, было выгодно воспользоваться своей силой, которую ему давало общество, чтобы подчинить себе множество видов животных, способствовавших ему в его нуждах, служивших его защите и ставших его пищей; но за это оказалось необходимым, чтобы он взаимно подчинил себя им. Он это и делает — трудом, который для него составляет их кормление. Прибавим к этому, что, если бы род человеческий кончился вследствие какого-нибудь большого несчастья, испытанного земным шаром, в конце концов какой-нибудь другой вид животных образовал бы общество и одержал бы верх над другими видами.

мы называем нашим интеллектом, составляют нашу гордость. Но в то же время они составляют наше несчастье — и больше, чем мы думаем. Впрочем, чем вызваны эти чрезмерные успехи, как не безумием нашего общественного состояния, которое, умножая наши потребности и все более и более создавая в нас потребность оторваться от нас самих, привело нас ко всякого рода излишствам в области искусств и знаний ¹⁴. Если бы наш род мог с самого начала быть тем, чем может стать, познав истину, его интеллект, ограниченный необходимым и полезным, никогда не вышел бы за пределы пристойной середины.

Вопрос XV

Необходима ли состоянию человеческих законов поддержка состояния божеских законов?

О т в е т

Да, потому что это состояние не могло бы существовать, если бы нам было доказано, что оно создано нами, что в нем нет ничего, кроме человеческого ¹⁵. Такое доказательство, однажды данное (а все стремится дать его), подорвало бы состояние человеческих законов через его основу, которой является религия. Тогда, чтобы удержаться, у него оставалась бы только физическая сила, и эта ненавистная опора привела бы к его гибели. Если оно и началось посредством этой силы, в чем нельзя сомневаться, то ему необходимо потребовалась религия, чтобы облегчить его успехи, подчиняя людей этой силе; и нападать на религию означает нападать на состояние законов^o.

Положение, что людьми можно управлять посредством одних человеческих законов, — положение, которого атеисты не доказывают, хотя и разрушают, согласно ему, всякую религию, как будто они его доказали, — может быть истинным только в отношении немногих людей, находя-

^o Вот что ускользает от философов-атеистов, верящих в ослеплении, что, пытаясь разрушить состояние законов божественных, они спасают состояние человеческих законов. Но что это за попытки и к чему они приводят, как не к презрению к законам, которое они мало-помалу породили в сердцах людей, особенно тех, кто призван давать народам пример уважения законов. Но против состояния законов вообще оно может сделать не больше, чем книги философов, порождающие его.

щихся под палкой и в цепях, как каторжане, но не в отношении людей образованных, просвещенных и находящихся на свободе под властью законов. Одна физическая сила может, конечно, подчинить несколько человек; но, чтобы подчинить всех людей, к ней должна быть прибавлена другая сила: физической силе нужна санкция, чтобы покорить сердце и разум, чтобы подчинить людей этой силе, подчиняя их этой санкции^Р. Эта истина столь истинна в глазах здравого разума и, кроме того, так подтверждается существованием религии во все времена и во всех человеческих обществах — несмотря на все нападки, которым можно было ее подвергнуть, — что ее уже нельзя ставить под вопрос. Религии сегодня нам крайне в тягость, так как несут с собою законы и догматы; но мы не могли удалиться от простоты первоначальных нравов, стать до такого предела гражданственными, без того чтобы и религии не удалились равно от своей первоначальной простоты. Если хотят религий менее сложных, чем наши, пусть вернут людей к их первоначальным нравам; но пробовать это столь же бесплодно, как и пытаться вернуть их в состояние дикости. Отныне их можно привести только к состоянию нравов, к состоянию естественных моральных законов.

Вопрос XVI

Нет ли народов, живущих без какой-либо религии и тем не менее живущих в обществе?

О т в е т

Эти народы, если и существуют, живут, очевидно, без человеческих законов и не испытывают потребности их иметь. Их общество — это только их сборище в местах, где охота и рыболовство — но не стада и возделанные земли — обильно удовлетворяют их потребности и где у каждого из них нет ничего собственного, что могло бы быть предметом зависти для его соседа. Делать, как

^Р Если бы была возможна отмена божеских законов без отмены человеческих законов, одни тайные преступления, множась, привели бы вскоре к отмене этих последних. Но так как все способствовало бы их отмене, в этой цепи нельзя видеть отдельного звена; а впрочем, рассуждать об отмене божеских законов без отмены законов человеческих — это рассуждать о невозможном.

делают некоторые философы, вывод от способности этих грубых народов жить без религии к такой же способности у нас, не ставя нас в их положение, — это примерно заключать по состоянию дикости об общественном состоянии и о гражданском общественном состоянии.

Будет правильнее, если мы скажем, что эти народы не могут жить совместно, не имея каких-то обязательств, которые надо соблюдать между собою, не имея законов и какой-то религии: раз у них есть язык, чтобы понимать друг друга; раз они рассуждают, заключают браки, имеют каждый свою хижину, свою утварь, свои орудия; раз у них наверняка есть какой бы то ни было вождь, потомок того, кто первый собрал их вместе, кто извлек их из состояния дикости⁴; и раз они видят над собой что-то, что их удивляет, чем они восхищаются и что часто их пугает. У них нет никаких записей, но состояние их общества необходимо требует каких-то законов, которым они подчиняются, каких-то религиозных обязанностей, хотя бы в отношении мертвых. Эти законы и эти обязанности создают у них понятие о справедливом и несправедливом, о моральном добре и зле. Это понятие находит подкрепление в страхе перед тем, что над ними. Ибо этот страх в соединении с устройством и порядком небес, которые они наблюдают, а может быть, и со страхом, который им внушает их вождь, приводит их к понятию о существе более мощном, чем все они, к понятию о верховном существе, о котором они — так же, как и мы, — имеют внутреннее представление⁵, и побуждает их свя-

⁴ Ничто лучше не доказывает людям, что они вышли из естественного состояния, чем состояние законов, в котором они живут. Но религия учит, что это состояние даровано богом, и им пришлось проглотить эту нелепицу, потому что следствием состояния законов было заставить их проглотить ее. Религия извлекает все свои силы из этого состояния, и это состояние ее необходимо требует.

⁵ Как могли бы мы судить о том, что существа, воздействующие на наши чувства, не верховные, не совершенные, если бы у нас не было представления о верховном, о совершенном — представления, которое в нас является прототипом, с которым мы непрестанно сравниваем существа, находящиеся вне нас, и себя самих? Это чисто метафизическое представление существует для нас в моральном в силу абсурда, побуждающего нас верить в моральное верховное существо, управляющее нами. Отсюда идея, одновременно метафизическая и моральная, которую мы связываем с верховным, с метафизическим и моральным так же, как и

зывать с этим существом абсурдную идею воздаяния и отмщения. Отсюда у них появляется религия. Все это, так сказать, при их чрезвычайно простых нравах только в зародыше. Тем не менее это существует, и, если нас не могут в этом убедить факты, поскольку мы так удалены от этих народов, здравый рассудок должен нам это возместить⁸.

Вопрос XVII

Но могла ли какая-то первая семья жить в состоянии человеческих законов, под управлением отца, не находясь под состоянием законов божеских?

О т в е т

Да, потому что невозможно, чтобы общество могло начаться иначе, чем через состояние человеческих законов[†]. Но чем могло быть это первое бессознательное состояние человеческих законов в сравнении с тем, которого позднее потребовало сложившееся общественное состояние; и чем могла быть эта первая грубая семья в сравнении с бесчисленными и вышедшими из состояния дикости семьями, появившимися после нее, которые из-за самых невыгод их общественного состояния, по необходимости несовершенного, то есть состояния законов, должны были все более и более искать возможность освободиться от законов, нуждались поэтому в узде религии? Делать на основании первой семьи выводы о размножившихся и все труднее удерживаемых семьях, семьях, все более или менее раздираемых противоположными интересами, семьях, образующих различные государства, различные нации, — это означает заключать от общественного состояния, только-только в колыбели, к полностью развер- с совершенным, иначе говоря, с *Цельм*, посредством которого прежде всего мы существуем. Метафизическая идея врождена, моральная идея не подлежит сомнению, а все, что не подлежит сомнению, абсурдно.

⁸ Пусть об орангутангах говорят¹⁶, что у них нет ни человеческих законов, ни суеверий, но не о народах, о которых здесь идет речь. Тогда это было бы состояние нравов.

[†] Потребовались значительные успехи состояния человеческих законов и способности вести беседу и рассуждать, чтобы люди от них пришли к состоянию божеских законов. Как только перестанут слушать религию, чтобы слушаться только разума, в этом больше не будут сомневаться.

нующему общественному состоянию и даже (ибо это можно сказать из-за крайнего различия) от одного состояния к другому состоянию^ч.

Вопрос XVIII

Оправданы ли нападки на религию, столь громкие в наши дни?

О т в е т

Религия в нашем состоянии законов существует и составляет его часть только потому, что она по необходимости входит в него; и, поскольку она в нем существует и входит в него по необходимости и ничего строго доказанного нет, чтобы противопоставить ей как божественной, противно разуму не уважать ее, и, когда позволяют себе разоблачать какое-нибудь из ее злоупотреблений, противно разуму делать это неблагоразумно и непочтительно.

В ней можно видеть басни, суеверие, препоны; все это, столь ставящее ее, казалось бы, под удар тех, кто говорит и пишет против нее, бессильно против ее существования. Все это, скажут мне, свойственно ее природе; согласен, и сам вижу в ней только чудовищную помеху, только массу абсурда^х. Но чудовищным пороком чего она является, как не состояния человеческих законов; а если она является пороком этого состояния, и пороком необходимым, в чем нет сомнения, то каким образом ее уничтожить, оставляя это состояние; и зачем нападать на нее и ее пороки, вместо того чтобы нападать на это состояние,

^ч Я слышал, как один человек, очень сведущий по части философии, заключал таким образом и не хотел от этого отказываться, настолько был убежден, как враг религии, что цивилизованными людьми можно управлять посредством одних человеческих законов.

^х Именно так и следует рассматривать религию; но, если она такова и даже если она существует, причина этого в началах состояния законов. Значит, нападать нужно не на нее, а на это состояние. Но даже когда мы сможем противопоставить ей очевидность, пусть все же говорит очевидность, а не распутство мысли. Оно неуместно и равно осуждается как благоразумием, так и справедливостью. Я говорю «справедливостью», потому что мы не могли бы подойти к истине иначе, чем через религию, ее догматы и ее нелепые нравы, побудившие нас размышлять об истинном.

Религия всегда презирала распутство мысли, которое против нее бессильно, но она боится размышления. Пора увидеть, что ее страх перед ним обоснован.

породившее ее, и, следовательно, на его пороки? Не означает ли это — воспользуюсь тривиальным выражением — играть роль собаки, ярящейся на камень, которым бросили в нее?

Конечно, признание, которое я сделал только что к невыгоде религии, обрадует философов; но следствие, которое я из него извлекаю, равного удовольствия им не доставит. И все же их разрушительному уму, хочет он того или нет, придется смириться перед истиной этого вывода; она заставит их признать, что не только все их усилия ничего не могут против религии, раз они оставляют состояние человеческих законов, но и что они не проявляют ни разума, ни смелости, направляя свои усилия против нее, вместо того чтобы направить их против этого состояния, для которого она необходима.

Напрасно будут они говорить, что не любят религию, что она их стесняет, причиняет зло им и людям и что они хотят отомстить ей за это; после тех доводов, которые я им привел и которые доказывают им невинность религии, они больше не имеют оснований это говорить; и не должны ли эти доводы показать им, в какой мере бесполезна их месть и как она может возбудить против них месть человеческих законов за удары, которые она наносит этим законам, и за смуту, которую она вносит в их царство? ^у

Религия — творение бога — была бы причиной человеческих законов, поскольку устанавливала бы моральную субординацию; но как творение людей она — следствие этих законов, и следствие необходимое. Значит, философы, усматривающие в ней только творение людей и нападающие на нее, не нападая на человеческие законы, совершают огромнейшую ошибку, потому что отсюда следует, что они хотят уничтожить следствие, сохраняя причину. Было бы неправильно обвинять их в замысле побудить нас к ниспровержению всякого господства путем разрушения господства всякой религии: их претензии так далеко не заходят. Они хотят законов без религии, ни разу

^у Именно разрушая наполовину, как поступают философы, вносят смуту в существующее состояние; при полном разрушении было бы иначе, потому что его следствием было бы полное единение людей, и тогда действовала бы не сила, а одна очевидность общей выгоды. Но чтобы хорошо освоить эту истину, меня нужно прочесть целиком.

не подумав о противоречии, кроющемся в том, чтобы желать одного без другого^z.

Вопрос XIX

Теперь, когда общественное состояние установлено господством сильного, которое длится и сейчас, и несомненно является его принципом, раз оно длится — нельзя ли ввиду бед и бесконечных зол, которые несет с собой состояние законов, разрушить этот дикий принцип нашего общественного состояния и обращаться с нами как с животными, с которых снимают цепь, когда они усмирены и приручены? Нельзя ли уничтожить состояние законов и установить на его месте состояние нравов, состояние морального естественного закона?^a

О т в е т

Если это возможно^b, то у нас должно быть не только понятие о состоянии нравов, понятие, очищенное от всякого понятия о состоянии законов, даже от понятия о царстве Сатурна и Реи¹⁷, или, если угодно, от вымышленного состояния невинности, в котором человек пребывал под сенью закона^c; но для того, чтобы это понятие не было химеричным, чтобы оно смогло привести к дока-

^z Хотел бы я видеть на троне философию¹⁸, не желающую религии! Если бы она обладала возможностью ее уничтожить и обратила эту возможность в действие, она вскоре почувствовала бы необходимость ее восстановления; она тогда на собственном опыте узнала бы, что господство, не основанное на религии, основано на песке. Вот почему нет верховной власти, которая не исходила бы и не должна была бы исходить из того принципа, что всякая власть от бога. Религию можно будет уничтожить, только уничтожив всяческое господство, только перейдя от состояния законов к состоянию нравов.

^a Пусть не спешат судить о состоянии нравов, прежде чем не познакомятся с его частными сторонами, которые я покажу. Пока люди склонны видеть и знать только состояние законов, то есть наше состояние, и состояние дикости, о котором мы судим по лесным зверям, о состоянии нравов можно составить себе только смутное представление.

^b Я не сомневаюсь в том, что это возможно; но, чтобы лучше подойти к моей цели, я стану везде, кроме примечаний, выступать против атеистов, как будто сомневаюсь в этом.

^c Человек пребывал в состоянии невинности только при состоянии дикости и может вернуться к нему только при состоянии нравов; при состоянии законов он утратил свою невинность.

зательному действию, — для этого нужно, следовательно, полностью покорить наш разум и нужно неопровержимыми доказательствами разрушить божественный моральный базис, на котором зиждется наше состояние законов; надо уничтожить в нас всеми усвоенное и глубоко вкоренившееся понятие о всеобщем существе-законодателе, ибо, пока это понятие не уничтожено и имеет против себя только наш атеизм, который, как будет показано, бездоказателен, состояние законов всегда пребудет в силе и ничто не будет в состоянии его поколебать.

При этих условиях и при других еще, о которых я буду говорить, наши атеисты смогут обоснованно разрушать, и я жду, что они к этому придут. Несомненно, я их завожу далеко и, конечно, дальше того, куда они могут пойти; но они необходимо должны прийти к этому, или пусть их философия склонится перед религией, признав, что она много сильнее, чем они воображали^d.

Предположу все-таки, что они воспользуются моим оружием и найдут в естественном моральном законе то, чего им до настоящего времени не хватало, чтобы доказать, что общество атеистов может существовать¹⁹; я понимаю под этим мораль, не нуждающуюся в законе. Тем не менее я поставлю им условие, чтобы эта мораль не была пустой спекуляцией, чтобы она могла стать моралью людей. А еще я потребую от них сверх того и на том же основании, чтобы они мне показали, что ее метафизический базис содержится в их атеизме, хотя они и отбрасывают любой базис этого рода и не знают ни одного фундаментального.

К чему искать метафизический базис для естественного морального закона — скажут они мне, может быть, — раз у него есть такой прочный моральный базис в моральном равенстве и общности имущества? Потому что они не видят — а я это покажу, — что моральное, как и физическое, имеет базис в метафизическом; и люди могут встретиться с трудностями для своей морали, как бы совершенна она ни была, из-за того, что им не известны начала вещей, из-за того, например, что они не знают

^d Надо же видеть, что против религии потребны усилия иного размаха, чем усилия нашей философии, и что все решается не кляузами, а тяжбой с нею по существу.

происхождения физических благ и зол и всех перипетий, которым подвержен их земной шар^e.

Базис нашей морали — в боге, который, согласно религии, является одновременно существом метафизическим и моральным. Если мы не хотим признавать это существо как моральное, нельзя отрицать его как метафизическое; и тогда вместо того, чтобы видеть базис морали в моральном этом существе, как всегда видели, нужно видеть его в его метафизическом: без этого моральное не будет иметь основательной точки опоры. Но, впрочем, как добиться того, чтобы доказать людям, насколько обоснованно не желать бога, то есть всеобщего морального существа, не имея этого базиса для подстановки на его место и не сокрушая идеи бога в уме людей очевидностью этого базиса? ^f

В о п р о с ХХ

Автор «Системы природы» — если говорить о современных авторах — наверняка так далеко не заглядывал. Что вы думаете, в частности, о нем?

О т в е т

В том круге разума, который я себе начертал, я не оглядываюсь на того или иного автора в частности. Но раз вы хотите, чтоб я высказался об авторе «Системы природы», я скажу вам, что он, как и все атеисты, предшествовавшие ему, лишен принципов, как моральных, так и метафизических; что он пользуется, как и они, злощастной легкостью разрушения; что тем самым у него нет принципа, он ничего не утверждает и что его труд, несмотря на прекрасные максимы морали и на проповедническую декламацию, встречающиеся в нем, и несмотря

^e В состоянии дикости не размышляли и не рассуждали, потому что в этом не нуждались; при состоянии законов размышляют и рассуждают, потому что нуждаются в этом; при состоянии нравов не будут размышлять и рассуждать, потому что в этом не будут больше нуждаться.

^f Сказать, что бога нет, то есть что нет морального всеобщего существа, верховного существа, по образу которого мы созданы как моральные существа, — это разумно говорить против веры. Но если под этим понимать, что всеобщего бытия, метафизического бытия, нет, — это было бы противно разуму, был бы провозглашен абсурд.

на приводимые им доводы, чтобы отвести от себя обвинение, будто бы он опасен, может только причинить зло, не принося ничего доброго.

Разумное я увидел там в том, что не существует народов в общественном состоянии без религии; что атеизм не может надеяться завоевать нацию и что чистый атеизм был зародышем, который сам по себе необходимо давал существование той или иной религии, тому или иному внешнему культу.

Сверх того, что я доказал, я увидел в авторе с точки зрения морали только неистового противника религии, которую он объявляет причиной человеческих несчастий и которую поставил себе целью сделать ненавистной в глазах людей.

Эта цель, столь плодотворная и столь легкая, когда не видишь дальше ничего, дала ему отличную возможность уничтожить религию посредством таких нравов; но как он заблуждается, если думает, что уничтожить ее таким образом означает утверждать, — даже если он думает, что утверждает всеми негативными рассуждениями, к которым прибегает, чтобы уничтожить ее ею самою и ее принципом, которым является бог! По его мнению, добрые нравы при религии существовать не могут, и он делает отсюда вывод, что они могут существовать только при атеизме. Если это так, то не при таком атеизме, как у него, не знающего даже, что такое добрые нравы, — я имею в виду моральный естественный закон.

Послушать его — так он пишет только для честных душ, и он не сочтет своих усилий напрасными, если его принципы внесли покой в одну из этих душ. Это, несомненно, бескорыстные усилия, даже очень большие усилия; но его книга опубликована, она создана для того, чтобы ее читали как честные, так и бесчестные души, то есть по меньшей мере двадцать против одной, и особенно молодежь, которая ищет лишь того, что благословляет в ней пылкость страстей, увлекающих ее. Мог ли он надеяться, что при общественном состоянии, подобном нашему, где порок всегда процветает больше, чем добродетель, его мораль произведет на его читателей такое же действие, как и его разрушительные догмы, и найдет в них таких же последователей? Несомненно, надеяться на это он не мог. Для чего же тогда сочинять такую книгу и как может он нас убедить в том, что, сочиняя ее,

имел в виду только благо людей, не убеждая нас в то же время в том, что он человек, ошибающийся там, где меньше всего должен был ошибаться? Если бы он тщательно разобрался в своей совести, так же как и все подобные ему — в своей, он, вероятно, не нашел бы там ничего, кроме личных мотивов. От силы он мог как отец или как друг-атеист, увлеченный своей спекуляцией, сказать на ухо сыну или другу то, что он написал, — и то лишь в случае, если, вполне убежденный в их разуме, он мог быть уверен в том, что они не злоупотребят его уроками. Но сказать это вслух, сказать это [всем] людям означало тем больший недостаток благоразумия, что он сам признавал, что надежд исцелить нации от их закоренелых предрассудков он иметь не может. И он не отвертится, заявляя, что полагал необходимым считаться не с людьми вообще, а только с людьми, способными к усвоению философии и добрых нравов: потому что ему с наибольшим основанием должны были бы ответить, что ему следовало бы — раз его книга написана для того, чтобы выйти в свет, — подумать о человеческом обществе, о том, что нельзя, не совершая преступления, поджигать город, чтобы сделать добро нескольким его жителям^g.

Вопрос XXI

Не будет ли оправдано со стороны названного автора, если он скажет, что, поскольку он не может исцелять нации от их застарелых предрассудков, он должен все же пытаться помешать им вновь впасть в бесчинства, в которые их так часто вовлекала религия?

О т в е т

Забавный способ помешать им в этом — его книга! Как будто его книга могла оказать на них такое действие, не пользуясь среди них влиянием, и чтобы его атеизм не произвел своего действия, которого он, по его же признанию, оказать не может! Все, что для этого требовалось с точки зрения доброй логики, раз у него не было надежды когда-нибудь уничтожить бога и религию, — это

^g Достоверность не стала бы ничего поджигать и делала бы добро людям, преодолевая их невежество и отрывая их от закона. Непозволительно смешивать разрушительный труд, основанный на ней, с книгами, разрушающими, не имея ее основанием.

хороший, одобренный религией трактат, и этим ему следовало бы ограничиться, не затрагивая ни бога, ни религии.

Даже если бы его книга обратила всех государей в атеизм, они не меньше стремились бы поддерживать не только религию, но до некоторой степени и суеверия и фанатизм: настолько покорность народов зависит от их привязанности к вере²⁰ и настолько эта привязанность зависит от доступной им веры и одновременно от их ревности, рьяности и энтузиазма, которых по отношению к ней недостает. Это не ускользнуло бы от нашего автора, если бы он был менее атеистом, а больше политиком.

В пользу атеизма он применяет тот избитый и донельзя суетный довод, что атеисты никогда ни в одном государстве не вызывали бунтов, войн, кровопролития, а, напротив, это дело теологов и религиозного фанатизма.

Что за сравнение в этом отношении между атеистами и теологами! Достаточно нескольких слов, чтобы показать его ошибочность, и вот они: как могли атеисты, которые по самой природе своей противной общежительности доктрины и, как следствие, повсеместно утвердившейся религии всегда были маленькой горсткой людей, скрытых в толпе и даже друг от друга; которые всегда были ненавистны народам, как доказывает ужас, связанный с их именем; которые никогда не имели и не могли иметь за собой властей, чьи принципы, по самому признанию этого автора, не созданы ни для простонародья, ни для суетных и рассеянных умов, ни для честолюбцев, интриганов и людей беспокойного духа, ни для большого количества просвещенных людей; как же, я спрашиваю, атеисты могли сделать то, что делали теологи, опираясь на власти, которые их поддерживали, которые, наверно, видели государственную пользу или вопрос совести в том, чтобы их поддерживать? Атеисты должны быть очень бедны аргументами, если прибегают к таким, чтобы в борьбе с религией опереться на них. И это — доводы, которыми они надеются купить у нас разрешение на публикацию их книг и успокоить правительство на свой счет!^h

^h Философы видят, что многое подлежит уничтожению, и видеть это легко. Но они не видят большого зла в том, чтобы уничтожать без полного знания дела, уничтожать все без того, чтобы все воздвигнуть. Именно это реальное зло побуждает здравую

Автор «Системы природы» говорит, что принципы атеизма не созданы для честолюбцев, интриганов и людей беспокойного духа. В этом вопросе он ошибается, как и в тысяче других. Но откуда его заблуждение? Дело в том, что в свой кодекс атеизма он ввел принципы морали; и действительно, эти принципы не созданы для таких людей. Но он ввел их вопреки разуму, ибо они несколько не вытекают из него, поскольку его кодексу недостает не только метафизического принципа, но и принципа морального.

У атеистов нет — и они не могут иметь — морали, вытекающей из их атеизма; будь они вполне последовательны, они в моральном отношении были бы только тем, чего от них требовали обстоятельства и их личная выгода. Хотел бы я знать, что помешало бы атеисту-бедняку уйти от своей нищеты за счет своего ближнего, если бы он был вполне уверен, что может это сделать безнаказанно? ¹ Это — несозданная и вечная справедливость, отвечает мне наш автор ^к, и я попутно выведу отсюда, что он тем самым признает — вместе с теистами и против своих собственных принципов — моральное существо, управляющее миром, что он признает бога. Ибо эта справедливость, конечно, является моральным существом. Это — хорошее воспитание — отвечает он мне еще — и страх быть открытым, в котором всегда должен пребывать атеист. На это я ему отвечаю: ему должно быть стыдно признавать это второе низкое побуждение, которое доказывает против него, что

философию одобрять их систему не больше, чем ее одобряет теология.

Они первые покраснели бы, если бы стали свидетелями всего того вызывающего распутства мысли и нравов, которое сегодня порождает их философия, и если бы могли чувствовать, как мало это распутство доказывает истинную философию, как оно несовместимо с нею и отвратительно само по себе! Век, в котором невежество побуждает нас верить, стоит еще большего, чем век, в котором полупросвещенность побуждает нас ничему не верить: правы тогда проще, люди более ограничены и менее несчастны.

¹ Мне такого возражения сделать не могут, потому что я держусь принципов, которых атеист не знает; и моя мысль столь основана на этих принципах, что оснований для такого возражения нет. Хотя теизм силен им против атеизма, он никогда не может быть сильнее истины.

^к «Вечная» и «несозданная» — это отрицание морального, как и метафизического и физического; следовательно, вечной и несозданной справедливости не существует.

то, что помешало бы атеисту уйти от нищеты, не было бы прямым выводом из его атеизма. И еще я добавлю, что в том случае, когда хорошее воспитание делает атеиста строжайше честным человеком, он и тут — больше, может быть, чем предполагает, — будет обязан религии, потому что она большей частью всегда входит в хорошее воспитание и никогда полностью не изгоняется из сердца, какие бы усилия ни делались, чтобы ее оттуда изгнать. Даже очевидность не может ее изгнать полностью, тем более система — чисто гадательная и лишенная основания система, несущая только произвольную мораль, каковой является система атеистов. Эти господа полагают, что у них нет религии, но они ошибаются: они недостаточно убеждены для этого, да и не могут быть убеждены. Старость, при которой больше не черпают доводов в своих страстях, и приближение смерти обычно отвращает их от атеизма²¹.

Вопрос XXII

Вы побиваете атеизм моральным и одновременно его непоследовательностью и его слабыми доводами; а можете ли вы побить его метафизическим, которого он не признает?

О т в е т

Этот вопрос уводит нас в мир разума; но, чтобы разобраться в нем яснее, чем в мире чувственном, требуется только внимание. Рассмотрим атеизм в том, чего он не признает, — в метафизике; докажем ему его непоследовательность или, лучше сказать, его невежество в этом отношении, показав ему, что именно метафизическое и составляет то, что в нем есть положительного; докажем ему, что его метафизическому недостает основы, и сделаем это, противопоставив ему самую неожиданную для него систему, подлинно метафизическую систему, каковой является система природы. Я извлеку ее из самой метафизики религии и, как следствие, заговорю, развивая ее, тоном теологической философии, ибо теология необходимо имеет философию в качестве основы и не все знают эту основу¹, которую я использую.

¹ Все, что религия может сказать о боге, взятом метафизически и взятом в себе самом, будет мною сказано; и я здесь заранее предупреждаю, что использую все без ограничения выражения,

Сущность атеизма — в отрицании всякого существования, кроме существ физических, и в выявлении — порою удачном — того, что безусловно общо этим существам, — законов, которые им всем равно свойственны, и этих метафизических законов (а не физических, как их называет автор «Системы природы»: физические законы — это частные законы такого-то вида или такого-то рода), и этих законов, говорю я, приложенных к способностям человека, чтобы вывести отсюда, что он существо во всем такое же, как и существа вообще^m. Но это заявление, которое из-за недостаточной основы далеко не объясняет основных явлений, должно было иметь в качестве базиса какой-то принцип; а поскольку его нет, оно остается вечно бесплодным для морали и останется под вопросом.

Отрицая бога, атеизм отрицает принцип, самый плодотворный принцип для людей в состоянии законов; но, если он ничего не предлагает на место того принципа, который отрицает, правильно будет сказать, что он лишен принципа. Он подставляет *природу*; но что такое природа? Этого он не говорит, потому что пусть он не думает, что сказал это, изложив ее законы и до некоторой степени объяснив ее механизм. Я задаю ему вопрос именно о природе в большом, в целом, в ней самой, взятой в массу, целостно, а не в ее законах. Я требую у него удовлетворения по вопросу о *конечном* и *бесконечном*, этих двух аспектах метафизического бытияⁿ, тогда как иные виды бытия физичны.

Вы не хотите метафизики, скажу я атеистам; несмотря на то, что во все времена признавали ее существование, вы ее отбрасываете; но в чем причина того, что вы ее не хотите, как прежде всего не в вашем отходе от религии,

которые использует или может использовать она, чтобы определить его. Абсурдное так перемешало во всеобщем существе, именуемом богом, моральное с метафизическим, что тысячи трудностей возникнут при их разделении. И все же его необходимо проделать, чтобы понять меня, потому что я не только выделяю его, но и уничтожаю, как самую большую абсурдность.

^m Атеисты правы, говоря, что человек во всем той же природы, что и другие существа; но, чтобы доказать это, надо углубиться гораздо больше, чем углубляются они.

ⁿ Как будет видно и как уже можно было видеть в моем кратком изложении, конечное есть положительное метафизическое бытие, а бесконечное — отрицательное метафизическое бытие, то есть бытие, не имеющее никакого положительного атрибута, даже метафизического.

принцип которой — в метафизике, и, во-вторых в вашем невежестве, которое вы хотите спасти, выставляя в качестве принципа то, что принципа, который вам неизвестен, не существует? Недостаток этого принципа вашего атеизма — его коренной порок. И так как этот атеизм не может быть системой морального состояния, состояния общественного, он является только системой скотов. Пока этот порок остается при вас, все ваши системы, кажущиеся поверхностным умам столь прочными, ни к чему не приведут и религия будет всегда играть ими, как всегда играла, и останется непоколебленной^о. Людям в принципе нужно метафизическое; оно им всегда требовалось, и это потому, что некий метафизический принцип существует, и в этом их убеждает их разум.

Но взгляните все же, как далеко заходит ваше ослепление относительно науки, которую вы отбрасываете: вы не хотите метафизики, но разве вы никогда не обобщаете никаких обобщений, вы никогда не провозглашаете тех всеобщих положений, которых не оспаривают, как-то: *в природе нет ничего совершенного, ни совершенно равного, в ней нет ничего в себе, все в ней только больше или меньше и относительно?*^р Да вы же говорите метафизически! Если я могу позволить себе шутку в столь серьезном вопросе, вы точно мещанин в дворянстве, который говорил прозой, сам того не зная²², и вы даже превзошли его, так как он не отрицал существования прозы, которою говорил. Вы метафизики в качестве атеистов, и вы настолько не знаете этого, что отрицаете существование метафизики. Если вы меня спросите, как вы оказались метафизиками, — да очень просто, потому что система метафизики и система атеизма не могут существовать друг без друга. Или иначе: потому что система атеизма — в том, что она имеет положительного, — не может быть ничем, кроме метафизической системы; потому что, как атеисты, вы не исходите ни из физического, ни из

^о Атеизм и есть *врага адовы*, которые не одолеют веры.

^р Из-за того, что в природе нет ничего в себе, из-за того, что в ней все более или менее относительно, миллион лет сам по себе не больше, чем миг. Все, что более или менее, — область математики, поэтому-то она охватывает все, что существует в природе. Прибавим, что природа рассматривается относительно того, что имеется *в ней*, когда ее отличают от того, что содержится в ней; когда же говорят *о ней*, чтобы видеть ее в себе, этого различия больше не делают.

морального, как исходят, например, архитекторы и юристы-консульты, составляющие трактаты по архитектуре и юриспруденции. Что мешает вам видеть это? Как раз то, что вашей системе, как я уже сказал, недостает метафизического принципа. Но, не принимая этого принципа, вы принимаете его следствия, которыми являются общие законы природы. А ее следствия метафизичны, как она сама. Вы их считаете абсолютными и не хотите признать метафизическими, не отличая их от физического, в котором — вы, несомненно, согласитесь с этим — нет ничего абсолютного. Существует ли более странное противоречие?

Ограничиваясь тем, чтобы видеть только следствия метафизического принципа, вы приходите к тому, что самого этого принципа вам недостает: надо видеть его самого, хотя он в действительности не что иное, как его следствия. Ничего не получается, когда из-за его незнания не умеют делать заключений от него к ним или от них к нему — что равно, так как связь совершенно одинакова. Вспомните, кстати, — когда я говорю, что *этот принцип и есть его следствия*, — то, что мы говорим о боге, что *в нем принцип и следствия* — одно. Это истины теологии; вам стоило бы лучше поразмыслить над ними, а не браться уничтожать теологию, потому что из ваших усилий, направленных против нее, она извлекает больше силы, чем вы думаете, настолько под внешностью предельной мощи они слабы. Но все же, чем, хотите вы, чтобы была система атеизма, если она не метафизическая система? Вы скажете, что это всеобщая физическая система, примененная к способностям человека. А что такое всеобщая физическая система, как не метафизическая система? Может ли метафизическое быть чем-либо, кроме обобщения физического? ⁴ Если его рассматривают иначе, то очень ошибаются; и правда то, что его еще предстоит узнать.

Система астронома, натуралиста, врача и всякого физика, замыкающегося в своей науке, физична в том, что является частным и охватывает только тот или иной объект; но ваша система охватывает всеобщую систему существ, чтобы доказать, что бога нет и что человек не иной природы, чем прочие существа; тем самым она выходит

⁴ Сумма существ есть бытие, и бытие иной природы, чем то или иное существо. Именно это доказывает моя метафизика и моя мораль, вытекающая из нее.

из класса физического или более или менее общих физических систем, она метафизична, хотя и лишена метафизического принципа, вроде принципа Ньютона, этого философа, который, будучи разумнее вас, соглашался, что принцип всеобщего закона, открытого им, ему неизвестен²³, но все же он не отрицал его из-за того, что не знал.

Нет сомнения в том, что существует гораздо более высокое метафизическое, чем то, которое вы признаете, — метафизическое, которое нужно знать, чтобы иметь правильное понятие о бытии и чтобы объяснить множество вещей, представляющих для вас загадку, и даже таких, о которых вы думаете, что объяснили их, вроде необходимости добра и зла^г. Но метафизика, которую вы признаете, составляет тем не менее часть той, которой вам недостает; и только потому, что вам ее недостает, вы не понимаете, что она лишь часть ее. Но вернемся к природе, взятой в основном, с которой я просил вас познакомиться нас и о которой вы считаете, что сказали достаточно, назвав ее *великим всем* и сказав о ней, что она бытие абстрактное.

Может ли всеобщее бытие, взятое в его целостности, быть доступно чувствам в частности, как бытие, взятое в частях? Конечно, нет, потому что тогда оно было бы вопреки своей природе только бытием, взятым в частях, лишь бытием, воспринимаемым отдельными нашими чувствами, будто оно той же природы, что бытие, взятое в целом. Следовательно, всеобщее бытие есть предмет иной нашей способности, посредством которой мы получаем наибольшую очевидность того, что оно иной природы, чем бытие, взятое в частях^с. Значит, у нас есть две способности: одна — для метафизического и другая —

^г Когда атеисты говорят о необходимости добра и зла, они в этой необходимости смешивают моральное с физическим, как будто моральное добро и зло необходимо наравне с физическим добром и злом. Но больше они ничего не знают, и их невежество в этом вопросе — следствие их невежества в вопросах первой важности.

^с Не следует терять из виду, что я говорю о Вселенной или о всеобщем бытии то же, что теология говорит о боге, то есть что он иной природы, чем мы или то или иное существо, доступное чувствам. Если я докажу, что она действительно иной природы, из этого будет следовать, что Вселенная и бог теологии, за исключением его абсурдной морали, — одно и то же существо. Они

для физического; или, скажем лучше, значит, мы одновременно существуем метафизически и физически. Ибо что такое эти две способности, как не эти два бытия, из которых одно — проявление другого, оно есть мы, но [не] как люди, а как всеобщая масса, или — что одно и то же — как части этой массы[†]. Отсюда следует, что всеобщее a parte rei и всеобщее a parte mentis²⁴ — одно и то же и что споры об этих двух универсалиях имели место только вследствие невежества, устанавливавшего различие между ними.

Но — скажут атеисты опять-таки из-за нежелания признать какой бы то ни было принцип, — что же такое всеобщее бытие, как не все частные существования? Это и есть все частные существования, но эти существования образуют бытие, метафизическое начало, то есть бытие, не являющееся ничем доступным чувствам (ибо чьим чувствам оно было бы доступно, если вне его ничего нет?), не будучи ни ими, ни мною, ни Солнцем, ни Землей. Как каждое из них есть бытие и совокупность своих частей, так и оно в силу необходимости является бытием и совокупностью своих частей. А раз так, атеисты должны дать отчет об этом бытии и вывести из него, как из принципа, его общие законы или сделать от его законов вывод к бытию, что все равно.

Но пусть они не ошибаются из-за сравнения, которое я сделал между ним и ними. Его части, как его части, равно метафизичны, как и оно, мыслимы, но не видимы; и только при посредстве каждой из частей, только посредством того или иного физического существа, или, если

действительно одно до такой степени, что этому поразятся, когда я выскажу о бытии все, что должно быть сказано, когда я покажу его в обоих его противоположных аспектах.

[†] Существовать физически — значит быть частью того или другого частного или физического целого; существовать метафизически — это быть частью всеобщей, или метафизической, массы. Мы же — части множества частных *все*, самих являющихся частями; так, мы часть животной совокупности, части [населения] земного шара и одновременно часть всеобщей массы — Вселенной. Значит, мы одновременно существуем физически и метафизически. Другие существа имеют с нами то общее и абсолютно равны нам в том, что они — часть всеобщей массы; следовательно, как части этой массы, они не отличаются от нас, и, следовательно, мы с ними составляем одно. Значит, каждое существо, рассматриваемое метафизически, есть эта масса, которая есть все существа; значит, быть частью этой массы, или быть этой массой — одно и то же.

угодно, только через части его частей, через вторичные части для нас существует различие между ним и его частями^u. Части нашего тела как части нашего тела физичны, так же как и их совокупность, рассматриваемая как часть универсального бытия, то есть в том, что у них есть абсолютно общего со всеми возможными частями, в том, что больше не отличает их от других частей. Я уже провозгласил эту истину, сказав, что следствия метафизического принципа метафизичны, как и он; что общие законы, признаваемые атеистами в их системе, метафизичны; и что следствия и причина — одно и то же.

В о п р о с XXIII

Но вытекает ли из устанавливаемого вами, что бог и природа — одно, как утверждает атеизм?

О т в е т

Не входя в то, что смутно утверждает атеизм, я говорю, что невозможно, чтобы существа, доступные чувствам, были бы той же природы, что и существо, вытекающее из них, то бытие, которое мы называем природой, бытие, которое — согласимся — не что иное, как бог-начало, или причина; нам только нужно составить себе о нем правильное понятие, увидеть, что он иной природы, чем то или иное существо, что он состоит только из частей той же природы, что и он, только из частей, являющихся им самим^x.

^u Это различие свойственно природе бытия, являющегося массой физического, и только оно делает из бытия существо относительное, которому принадлежат все абсолютные или положительные атрибуты, атрибуты, которые лишь более или менее принадлежат тому, что его составляет.

^x Можно видеть, что я согласен с теологией, которая не признает бога, составленного из того, что доступно чувствам; но, если она не признает его с одной стороны, она его признает с другой, наделяя своего бога моральностью и сознанием, создавая его по нашему образу.

Человек физичен, метафизичен и морален, потому что существует одновременно как часть, как общее и как общественное. Отсюда языки, на которых он говорит, составленные из терминов, выражающих физическое, метафизическое и моральное; с универсальным существом дело обстоит иначе, чем с человеком: оно не существует ни физически, ни морально, и было бы противоречием

Вопрос XXIV

Почему из совокупности частей не может получиться физическая совокупность, совокупность, доступная чувствам, той же природы, как такая-то и такая-то из ее частей, как, например, из частей Солнца образуется доступная чувствам совокупность?

О т в е т

Это как если бы вы меня спросили, почему из универсальной совокупности не получается частная совокупность, или, если вам угодно, почему всеобщая совокупность не является частной совокупностью; или, если вам еще угодно, почему совокупность, включающая в себя все физическое, все, что может быть доступно чувствам, все чувства, не является частью того, что она в себе заключает, не является частью того или иного измерения, той или иной фигуры, того или иного цвета, не является тем или иным существом.

У всеобщей совокупности нет никакой физической точки сравнения вне ее, как бывает у частных совокупностей или их частей, как, например, земля и гора; вследствие этого в ней нет ничего, доступного чувствам. Ибо именно точки сравнения, средства отношения, находящиеся вне их, делают частные совокупности и их части доступными чувствам, то есть дают возможность отличать их друг от друга в их общей массе, которая отличается от них, взятых только физически, и от бытия, не имеющего частей, от нематериальности.

Вопрос XXV

Итак, имеются два бытия иной природы, чем отдельные существа, — материальное и нематериальное?

утверждать, что оно существует в таком качестве, потому что из универсального, которым оно является, его делали бы частным. Не следует терять из виду, что метафизический человек больше не человек, больше не то, что делает его данным существом, а то, что делает его существом вообще, и что его метафизическое понятие не что иное, как его метафизическое существование. Проявление этого понятия физично.

Да, или, скорее, эти два бытия (конечное и бесконечное) являются одним и тем же, рассматриваемым в двух противоположных аспектах — в аспекте отношения и в аспекте не-отношения. Воспользуюсь освященными терминами бог-творец и бог-нетворец, как я покажу в согласии с разумом, который дает нам полнейшую очевидность об этом предмете, полностью входящем в его ведение^у. Но чтобы хорошо убедиться в этом, нужно уметь изучать эту способность, единственную не обманщицу, так как способность чувств по своей природе неизбежно обманывает. Я говорю, это о разъединенных чувствах, о чувствах разделенных, так как соединенные чувства, чувства в ладу и согласии, суть понимание, суть истина, очевидность, само существование в его двух противоположных аспектах. В самом деле, говорящий *чувства согласованности и гармонии*, говорит все. Человек в ладу и согласии с прочими существами — точка зрения, при которой человек больше не человек, больше не составное из идей, приобретенных тем или иным чувством, но постоянно пребывающая идея существования, одного и того же во всем и везде, идея, которая [сама] — только существование^z. Но вернемся к моему предмету и рассмотрим сначала материальное бытие.

Теологи и религиозные философы, будучи во власти очень ложной или, вернее, очень смутной идеи, которую

^у Эти термины, родившиеся из вопля плохо понятой истины, не могут иметь другого смысла, кроме того, который им придаю я; и я не боюсь, что кто-нибудь сможет обоснованно дать им иной смысл. Но я отсылаю к краткому изложению истины.

^z Неудобство раскрытия истины состоит в том, что истину приходится прилагать к человеку, чтобы оторвать его от нелепой манеры рассматривать себя; а это невозможно без того, чтобы не казалось, что ты отличаешь его от нее, что ты всегда видишь его как человека, хотя в действительности его от нее не отличаешь и видишь в нем не человека как данное существо, а как существо [вообще]. Если спросят, как можно перестать видеть его как человека, чтобы видеть в нем существо и только существо, — это очень просто, сказав, что он и прочие вещи суть только одна вещь, только Вселенная; что он — одно со всеми вещами, хотя и кажется отдельным от всех вещей, и что в человеке нет решительно ничего такого, что не стремилось бы к образованию Вселенной. Метафизическая истина, как положительная, так и отрицательная, лишь потому до настоящего времени оставалась непостижимой, что она проста, что каждое из наших чувств прячет ее от нас и что наше состояние законов отдаляет нас от нее.

до настоящего времени имели о существовании, смогут прийти в ужас, видя, что я нахожу бога в бытии, называемом людьми *материальным*, и несправедливо смешают меня с атеистами, которым это бытие так же незнакомо, как и *нематериальное*; но этого не случится, если они захотят увидеть, что это бытие, существующее в отношении, потому что его определение говорит о частях, с которыми оно соотносится, — что это бытие, говорю я, есть *материя*, но не из материи[§]; что оно — *конечное*, но не из конечного; что оно — *начало и конец, альфа и омега, причина и следствие, движение и покой, полнота и пустота, большее и меньшее во всех метафизических отношениях*, не будучи ничем, что мы называем физическим, — каким-то началом, каким-то концом, каким-то принципом и каким-то термином, какой-то причиной и каким-то следствием, каким-то движением и каким-то покоем, какой-то полнотой и какой-то пустотой, каким-то *более* и каким-то *менее* — все это термины, которые метафизически, то есть с определенным артиклем *le* и *la*, означают только то же самое и являются противоположностями, но не противоречащими^а. Смотри примечание.

Материальное бытие, которое я называю *Целым*, при обобщении — метафизически — как творец, или причина, что равно, всегда принимает наименования и атрибуты, прилагаемые обычно к физическим существам^б. Оно есть *Целое*, а эти существа называются *частями*; оно есть *творец*, и существа, существующие через него, как оно через них, называются *творениями*; оно — *причина*, а они —

§ Материя — не то или иное царство, тот или иной элемент, тот или иной вид, но все три царства, все четыре элемента²⁵, все виды; а раз это так и этого нельзя оспорить, я спрашиваю, может ли она быть чем-либо, доступным чувству, и можно ли выводить заключения, как делают, от того, что в ней физично, к ней, и можно ли считать ее грязью, как считают мистики.

^а Кто говорит *материальное бытие*, или *материя*, — говорит *всеобщее бытие, метафизическое бытие*.

^б Рассматривать физические существа обобщенно и означает рассматривать их метафизически. Сказать «бытие» или «любое бытие» — это и означает говорить метафизическим языком, что и происходит во всяком предложении обобщающего обобщения. Эти обобщающие правильные предложения имеют основанием истинную метафизическую систему; так же точно истинные принципы морали, принятые всеми, имеют основанием моральную истину, базис которой в истине метафизической, или, что равно, в боге, взятом метафизически, взятом разумом, а не верой.

следствия; оно — конечное, и они рассматриваются как конечные; оно есть единство, а они — числа, из которых оно первое; оно — верховное бытие, необходимое бытие, а они рассматриваются как менее необходимые, как случайные^c; оно — основа, реальность, субъект, а они — явления, видимости, модификации; оно есть причина и следствие, начало и конец, время и т. п., а они — какие-то причины, какие-то следствия, имеющие начало и конец, сущие во времени или во временах; оно — все возможные противоположности, метафизические крайности и середина, summus, medius et ultimus, то есть наибольшее, наименьшее и ни больше ни меньше и больше, чем меньше, а они — какие-то крайности, какие-то середины; оно есть первозародыш существ, их общий зародыш, а они рассматриваются как порожденные. Потому что в сущности они всегда существуют посредством его или, если угодно, посредством их всех, всегда более или менее содействующих порождению каждого из них, хотя оно и кажется порожденным тем или иным из них. И былинка не может вырасти, говорит г-н де Фонтенель, если она не находится, так сказать, в согласии со всей природой. «Так сказать», которое здесь излишне, доказывает, что у него это истина инстинкта, а не принципа.

Целое есть оба начала в том смысле, что оно является обеими метафизическими противоположностями, или крайностями: оно есть добро и зло, происхождение которых искали так долго и так бесплодно. И я понимаю под словами «добро и зло» сумму всех благ и всех зол, а не то, что понимают под физическим и моральным добром и злом, хотя оно и является их суммой. Зло есть только противоположность, только меньшее добра, но не его отрицание, и все метафизические противоположности требуют одно другого и составляют лишь одно. Именно их единство и составляет их середину, которая есть «ни больше ни меньше, больше, чем меньше», о которых я

^c Поскольку в природе нет ничего предвиденного или предопределенного, в ней все случайно²⁶ до того, как произойдет; и все необходимо произошло, когда уже произошло. Так называемые свободные поступки человека — только те поступки, причины которых он в своем мозгу не находит; составляя часть его, они с необходимостью побуждают его думать, что он побуждает себя сам.

говорил только что ^d. Метафизическое *больше* означает *меньше*, а *меньше* означает *больше* в силу того, что различие между ними абсолютно, потому что это различие между *Цельм* и *Всем*: выражение, которое, как и столько других, введено в наш язык голосом истины и означает лишь, что *Целое* больше или меньше совершенства, добра, движения и всего, что можно сказать о *Всем* в качестве противопоставления, что они — одно и то же. И что может получиться из единства большего и меньшего совершенства, как не совершенство, как не *Целое* относительно его частей, более или менее совершенных, чем оно? ^f

Все положительные собирательные общности независимо от того, имеют ли они свою противоположность или нет, выражают только *Целое*, только всеобщее существование, рассматриваемое относительно его частей. И рассматривается оно так только в силу различения, или дистинкции ²⁷, между его частями, различения, вызванного чувствами, для которых существуют части; оно в природе существования одновременно присутствует и отсутствует в силу двух противоположных точек зрения на существование.

Целое, будучи чисто относительным, не может не содержать в себе противоположности; оно не может быть метафизической причиной или зародышем, не будучи следствием, метафизическим производением; оно не может быть движением, не будучи покоем, который является наименьшим возможным движением²⁸. Это сводится к тому, что оно не может быть *Цельм*, не будучи его частями; отсюда и то, что о нем говорят, называя его богом, — что оно проникает всюду, что оно вездесуще, что оно во всем, — истина, к которой относится все, что я устанавливаю о его существовании и от чего я ни в чем не отступаю. Теология видит бога как суть вещей, как иное по природе, чем отдельный человек, отдельное дерево

^d Геометрия возвысилась до истины, что крайние члены, доведенные до возможного предела, являются одним и что их единство находится в середине. Но геометрия, метафизика которой только поверхностна, не подозревала, к чему применить эту истину.

^f *Целое* нужно рассматривать с точки зрения середины, которая дает только одну точку зрения, — тогда хорошо увидишь, что оно состоит из двух крайностей.

и т. д. Таким я и вижу *Целое*, и таково оно в действительности.

Оно существует посредством своих частей, а его части — посредством его; оно — их действие и их причина, первичное действие и первопричина. Отсюда и то, что говорит апостол Павел, — что мы познаем творца только через творение; и он мог также сказать, что подобно тому, как творение существует только посредством творца, так и творец существует только посредством творения. Очевидно, он существует посредством творения не как существо простое, не как существо, не являющееся причиной, не как бог-не-творец, но как бог-творец, как существо — причина творения, то есть опять-таки и, согласно истинным доводам теологии, два бытия являются одним и тем же, увиденным в двух противоположных аспектах^g, в двух аспектах, из которых один утверждает существование существ, а другой его отрицает.

В о п р о с XXVI

Как может творец существовать посредством творения — ведь отец не существует посредством своего сына?

О т в е т

Отец как отец существует посредством своего сына; и если его существование как человека предшествует существованию сына, то это потому, что он был человеком, прежде чем стал отцом^h; но не так обстоит дело с

^g Эти два обратных аспекта существования — единственно возможные и существующие обратные; отсюда следует, что в материи существуют только противоположности, только *более* или *менее*, но в ней нет никакого отрицания или отсутствия, кроме как для телесных глаз, для чувств, показывающих нам отрицание того или иного предмета там, где мы его не видим. Как я уже сказал, нет никакого тела, которое не было бы более или менее составлено из всех других тел и в свою очередь более или менее не составляло бы их.

^h То, что сын не зачинает человека в своем отце, есть истина физическая; но метафизической истиной является то, что он зачинает отца в том человеке, который приходится ему отцом. А если смотреть глубже, то сын является причиной того акта, которым его зачал отец, является причиной отцовства своего отца: нет никакого следствия, по поводу которого можно было бы с полным основанием отрицать, что оно есть причина своей причины. В природе нет ничего отрицательного, но, чтобы не чересчур метафизировать, я ограничусь тем, что скажу, что сравнение хромает, так как отец и сын — двое, а творец и творение — одно.

творцом относительно его творения, то есть с *Целым* относительно его частей.

Целое не имеет и не может иметь существования, предшествующего его частям, потому что оно является только их *Целым*, потому что оно необходимо является ими, взятыми совместно. Предшествующее существование, какое приписывают создателю пред созданием и какое приписали ему абсурдно, потому что времени не существовало до создателя, который и является временем²⁹, — это предшествование, говорю я, имело источником некую истину — создателя, рассматриваемого в аспекте не-создателя, *Целое* в аспекте *Всего*, о котором я буду говорить вскоре. Эти два аспекта — те, в которых теология признает своего бога-творца и своего бога до творения¹.

Бога видят как причину, не видя его как следствие, только из-за абсурдности, заставляющей нас видеть его физически, заставляющей нас воображать его как физическую причину, отличную от своего следствия, как архитектора, отличного от дома, который он построил, и как создателя; и с этим термином, который может означать лишь бытие-причину, лишь бытие, посредством которого существуют существа, не соединяют никакой продуманной идеи. Бог есть следствие, как он есть причина, и он — то и другое, потому что вследствие своего относительного существования он не может быть одним, не будучи другим; он не был бы причиной — не более, чем что бы то ни было в нем, — если бы он не был следствием. Но так как ему вследствие его существования, которое охватывает все, совершенно невозможно быть следствием чего-либо, кроме его следствий, он по необходимости является их следствием. Именно его существование относительно того, что в нем заключено, делает его причиной и следствием всех причин и всех следствий, всего того, что имеется доступного чувствам; таким образом, все это является лишь им, лишь отношением, лишь

¹ Отблеск первичной истины имеется и должен был иметься в теологической философии, которой нужен был принцип в гораздо большей степени, чем в атеизме, который всегда безумно полагал, что без принципа можно обойтись, и тем самым, не сознавая того, возвращал нас в состояние дикости. Правда, превращать свой принцип в моральное и разумное существо было со стороны этой философии абсурдом, но в нашем состоянии законов абсурд должен примешиваться к истине.

сравнением и может дать нам лишь то, что показывает нам всеобщий опыт, — только существа, только относительные истины, только образы, только феномены.

Человек везде хочет находить только чувственное^к и простое, от которого его постоянно отдаляет его состояние законов; это и вызвало трудности, которые всегда мешали ему понять сущность вещей, и вызовут их и сейчас, если теперь, когда они сняты, он не остережется; но просто взятая теологическая философия никогда не признавала в боге ничего чувственного; и я говорю ее правильно изложенным языком. Если бы мне были нужны авторитеты, чтобы доказать это, я бы представил их целыми томами; что касается атеизма — его не смущали эти трудности, он просто обошел их, видя, что они для него неразрешимы. Он рассуждал, не соблаговолит задуматься над ними и даже отрицая существование их объекта.

Но вернемся к моему объекту, продолжая при этом пользоваться языком теологической философии, переданным единственным способом, которым он может быть передан согласно с истиной^л. Я только что показал основу и явления существования, остается показать его глубинную основу — воспользуюсь этим термином, выражающим суть.

Если о бытии, рассматриваемом относительно существ, рассматриваемом как создатель, как утверждающее их, нельзя сказать ничего, кроме позитивного, кроме абсолютного, как только что было показано, то о нем же, рассматриваемом вне этого отношения, рассматриваемом как не-творец, рассматриваемом как отрицающее их, нельзя сказать ничего, кроме негативного^м.

^к О всеобщем бытии можно сказать, что оно чувственное в том смысле, что оно — результат чувственного, но тогда само «чувственное» берется в метафизическом смысле.

^л Именно с помощью философии теологии я и разрушаю теологию. Таким образом, для того, чтобы отказать мне в признании, теологам пришлось бы расстаться со своей философией; а этого они не могут сделать, не лишив свою теологию базиса. Какие бы усилия они ни прилагали, чтобы увильнуть от меня, я неотвратимо побью их; ибо не может быть речи о том, что является чисто теологическим, раз философия теологии разрушает теологию. Там, где все говорит разум, вере приходится умолкнуть.

^м По мнению теологов, бог до творения не отрицал существ, поскольку они входили в его веления; но его веления — абсурд, и слова «до творения» — тоже.

Отсюда те отрицательные атрибуты — бесконечный, вечный, огромный, неделимый, непроницаемый, единственный и т. п., которыми мы его наделяем, атрибуты, которые всегда являются отрицанием позитивных атрибутов, приложимых к нему как творцу, относящемуся к существам и утверждающему их.

Бытие без отношений есть *Все* — выражение, отрицающее любое другое бытие, — а не *Целое*. Отсюда то, что мы говорим о боге (и на это нужно обратить внимание), — что он есть *Все*, когда мы рассматриваем его относительно к нам, как замкнутого в себе; когда же мы говорим, что он наше *Все*, когда мы рассматриваем его относительно нас, когда мы отделяем себя от него, чтобы рассматривать себя относительно его, эти два противоположных аспекта существования являются причиной различия, существующего в нашем языке, между *Всем* и *всем*, между *Целым* и *Всем*. *Целое* означает части, *Все* их не означает. Одно является отрицанием чувственного, другое — его утверждением.

Самой глубокой аксиомой является то, что все есть *Все*. Эта аксиома означает *Все*, означает все, что доступно чувствам, все времена или все существа, взятые в массе, абстрагированные от всякого отношения, означает вечностьⁿ — точку зрения, при которой больше нет различий

ⁿ Вечность понимают негативно, когда определяют ее как то, что не имеет ни начала, ни конца; но ее понимают позитивно, когда говорят о ней, что она есть то, что всегда было, что есть и что всегда будет, и когда говорят о вечности предшествующей и последующей. В нашем языке *Бесконечность* более решительно негативна, чем вечность, потому что ее смешивают со временем; но никто не позволяет себе говорить «более или менее вечный», равно как нельзя говорить «более или менее бесконечный». Именно в этом причина того, что вечность негативна. Зло, пустота, простота и т. п. были бы отрицанием блага, полноты, сложности и т. п., если бы не говорилось «большее или меньшее зло», «более или менее пустое», «более или менее простое», как говорят «большее или меньшее благо», «более или менее полное», «более или менее сложное». Зло есть менее блага, пустота — менее полноты, простота — менее сложности, покой — менее движения; и все эти противоположные собирательные общности выражают только относительноное бытие, только *Целое*, которое, как середина, со всех метафизических точек зрения относительно *больше* есть то, чем другие существа являются относительно — *более или менее*, — отношение, из которого вытекает физическое отношение между тем или иным существом, поскольку общее не существует без частного. Все существует метафизически, или обобщенно, но только

между существами, между *Всем* и частями, а есть лишь одно и то же бытие, негативное ко всякому другому бытию, лишь бесконечность, которая есть *Все*.

Именно из идеи *Всего* создали хаос до существования мира и даже создали *Ничто* до этого существования^o.

Ибо *Ничто* есть *Все*, как я намерен показать, чтобы завершить очевидность, которую я даю, чтобы не осталось желать ничего большего для полного и целостного познания бытия.

Думали, что *Ничто* является отрицанием всякого существования; но, раз имеется негативное существование, оно не может быть отрицанием этого существования. Ибо тогда оно было бы отрицанием самого себя, что претит; значит, оно есть лишь отрицание позитивного и чувственного существования. Слово «Ничто» в наших устах действительно не означало и не могло означать ничего, кроме отрицания той или иной доступной чувствам вещи — зерна в полях, винограда на лозах и т. п.; а *Все* есть равно отрицание позитивного существования (откуда атрибуты бесконечного, отрицающего конечное; вечного, отрицающего время; единственного, отрицающего единичное бытие, существующее посредством самого себя, отрицающего бытие и существа, существующие посредством друг друга, и т. д.); следовательно, *Все* и *Ничто* являются одним и тем же. Следовательно, теологическая философия права, утверждая, что существа извлечены из небытия,

в отношении, потому что в себе нет ни метафизического, ни физического существования. *Все*, о котором я здесь трактую, есть *существование в себе*, есть бесконечное, не являющееся ни метафизическим, ни физическим. И если я называю это существование метафизическим, я понимаю под этим метафизическое отрицание позитивного метафизического существования, которое является конечным, которое есть *Целое*.

^o Мир существовал всегда и будет всегда существовать в различных соотношениях. Это — *Целое*, в котором все более или менее изменяется и которое со-вечно *Всему*, но в том единственном смысле, что они не могут существовать одно без другого, что они неразделимы, ибо *Целое* есть время, а *Все* — вечность. *Все* становится *Целым* и *Целое* — *Всем* в зависимости от того, рассматривается ли *Существование* в отношении или безотносительно. Это два противоположных аспекта, в которых голос истины всегда побуждает нас их рассматривать, хотя всегда смутно, о чем свидетельствует отрывок из «Ночей» Юнга³⁰, который у меня сейчас под рукой: «Владычество Времени, которое началось со Вселенной, проходит — вместе с нею царит лишь одна Вечность. Она была для смертных сном, ныне все есть сон, кроме нее».

поскольку они и самый их архетип, которым является бог-творец, или существо-причина, называемое на языке религии логосом, извлечены из бога, который есть *Ничто*, само небытие, когда он не рассматривается относительно этих существ и рассматривается не как творец, или причина, не как *Целое*, а как *Все*; или, если угодно, когда он просто рассматривается в себе самом, или — воспользуясь освященными терминами — как единственно сущий в своем вечном покое^Р. Смотри предшествующее.

Разум может дойти лишь до доказательства существования *Ничто*, до доказательства негативного существования включительно, а дальше разуму идти невозможно, так как в самом этом существовании получается противоречие, состоящее в том, что оно утверждает позитивное существование, или чувственное, одновременно отрицая его. Ибо неоспоримо, что бесконечное отрицает и одновременно утверждает конечное, что *Все* отрицает и одновременно утверждает *Целое* и его части. Отсюда следует, что все три существования — метафизическое, физическое и в себе — входят одно в другое и являются идентичными; что существование и есть эти три существования, которые всегда признавались, хотя никогда не были познаны.

Но все же как сегодня переварить, что бог есть *Ничто*, само небытие? Чтобы понять это до конца, необходимо помнить, что под словом «бог» я подразумеваю лишь *бытие в себе*, абстрагированное от всякого творения^С, и многократно возвращаться к неопровержимому определению, данному мною понятию «*Ничто*», и к равно неопровержимому доказательству того, что это определение подходит не к *Целому*, но ко *Всему*, которое во всем отлично от *Целого*^Г.

^Р В теологическом языке есть лишь отблески истины, и если кажется, что я его принимаю буквально, то это лишь постольку, поскольку требуется для моего изложения.

^С Я постоянно продолжаю пользоваться, насколько это возможно, тоном теологии, чтобы лучше преодолевать атеизм теологией, а теологию — ею самою.

^Г *Целое* и *Все* суть два обобщающих собирательных понятия предельного обобщения: одно — позитивное, другое — негативное, которые лучше всего и предельно просто выражают два противоположных аспекта существования. Если *Целое* позитивно, если оно утверждает существа и если *Все* негативно, если оно их отрицает, то это потому, что принято говорить «части *Целого*», а не «части *Всего*».

Точно так же, чтобы переварить, что бог и материя едины, материю следует рассматривать с позитивной метафизической точки зрения, с которой я ее представил, и хорошенько втолковать себе, что лишь вследствие нашего невежества мы до сего времени заключали от частного к общему и даже от одной природы к другой природе, выводя из того, что в материи кажется, из ее видимости, как земля и грязь, к материи — реальному бытию, которое *есть* в противоположность тому, что *кажется*, и чей атрибут реального полностью приложим лишь к ней, являясь, следственно, лишь атрибутом отношения⁸.

То бытие, которое я называю *Целым*, есть существование, или, если угодно, относительная метафизическая истина, которой подходят все атрибуты, выражающие полное совершенство с любой метафизической точки зрения; такое совершенство не может принадлежать ничему, кроме *Целого*, являющегося завершением частей. Это существование — единственно плодотворное, единственно приложимое к вещам мира сего в силу того, что оно относится к ним, а другое нет. Отсюда великая связь с создателем, устанавливаемая везде нашим культом, и отсюда, как и из всего, что я говорил и мог бы сказать, еще, триумф теологической философии над атеизмом.

Из этого единственно плодотворного существования вытекают общие законы природы, из которых в свою очередь необходимо вытекают те или иные частные или физические законы. Лишь углубленным и последовательным познанием этого существования можно получить решение тысяч до сего времени неразрешимых для людей вопросов, которые без конца вновь встают перед ними из-за непонимания метафизической точности и незнания того, что она нигде в природе не находится, в том, что доступно чувствам, что *более* или *менее*.

Что касается огромных трудностей, имевших объектом бога, отличного от материи, касавшихся творения, начала,

⁸ Еще раз: это отношение имеет место лишь посредством того или иного существа, лишь посредством физического существования, ибо, абстрагируясь от этого чисто относительного существования, мы получаем только негативное существование, только массу существ, только бытие без отношения, или единственное, только бытие *в себе и посредством себя*, только независимое бытие, единственное, которое может им быть.

первопричины, первого зародыша существ^t, добра и зла и т. п., то они полностью разрешены, и атеисты не могут больше попрекать теистов бесконечным богом, находящимся вне материи, богом-создателем иной природы, чем его создание, на которое он воздействует, богом, творящим во времени и не знающим времени, богом-творцом добра, не творящим зла и встречающим в творце зла начало, борющееся с ним, и т. п.

Вопрос XXVII

В чем причина существования частей и *Целого*?

О т в е т

В том, что *Все* или *Ничто*, которое только и может быть познано вместо этих двух существований, которые, взятые обособленно, оно отрицает, является этими двумя существованиями, взятыми совместно, как я показал.

Эти два существования дают *Существование* в связи или без связи в зависимости от того, различают ли их одно от другого или нет. Если их различают — их два; если же их не различают — остается лишь единственное *Существование*, только бесконечность, отрицающая всякое существование, кроме своего. *Все есть Все*, и этим все сказано^u.

Вопрос XXVIII

В чем причина *Существования* в связи и без связи, позитивного и негативного, в чем причина существования *Целого* и *Всего*?

О т в е т

В том, что разуму противно, чтобы этих двух существований не было, причем при исчезновении одного другое с необходимостью занимает его место^x, и потому, что по-

^t Ни у одного вида не было своего первого зародыша, но у всех видов в их множестве был один общий зародыш — вот что мы хотели сказать, говоря, что все виды равно ведут свое общее начало от бога — творца всех вещей.

^u В *Целом* есть все, и все есть во *Всем*; все в *Целом* отличается от *Всего*, а все во *Всем* от *Всего* не отличается.

^x Там, где не рассматривается конечное, с необходимостью встает бесконечное. У основ философии нет иных объектов, кроме конечного и бесконечного.

нятие о *Ничто*, которое одно способно вызвать вопрос, прилагается к одному из этих двух существований, то есть к существованию без связи с *Всем*, которое есть *Ничто*, само небытие, являясь отрицанием существования в связи, существования чувственного, существования *Целого*.

Существование в связи имеет причину в существовании без связи, в существовании *Ничто*, которое его одновременно отрицает и утверждает^у, и это существование в свою очередь имеет причиной существование в связи, ибо причина «нет» заключена в «да», как причина «да» в «нет», то есть причина бесконечного в конечном, причина конечного в бесконечном.

Вопрос XXIX

В чем причина того, что есть что-то? В чем причина существования?^з

О т в е т

Причина в том, что *Ничто* есть нечто, в том, что оно — существование, в том, что оно — *Все*.

Неясная идея о *Ничто* побудила поставить эти вопросы, которые эта уясненная идея должна навеки отвергнуть; всегда считалось, что этой идеи нет: школа³¹ считает аксиомой, что никакого представления о *Ничто* не существует. Но нам недоставало не этой идеи, не этого представления, а ее уяснения; и доказательство этого, если на это угодно обратить внимание, в том, что можно было задать и вопрос: «В чем причина того, что *Ничто* не существует?», или — что равно — «В чем причина существования?», и прийти к тому, чтобы стать нигилистом (*Rien-iste*), идеалистом, имматериалистом. К этому вело рассмотрение существования доступного чувствам, представляющего только образы, только феномены существования, в котором не усматривалось бы ничего, что было бы в себе, что существовало бы независимым существованием,

^у Существование в связи, или *Целое*, имеет причиной также и существование его частей.

^з Оба предшествовавших вопроса вели к этому: человек, который их задал, был склонен постоянно спрашивать: «В чем причина существования?»³²

ни даже было бы реальным, позитивным, абсолютным, поскольку те относительные атрибуты, которыми оно является, существуют в нем лишь более или менее ^у.

В о п р о с X X X

Идеи-матери, которые вы только что выявили, своей новизной придают философии совершенно новый облик; отныне существование познано под обоими его основными существующими аспектами, из которых один отрицает и одновременно утверждает другой. До сего времени в философии, служащей базисом теологии, они были лишь подмечены. После того, как эти идеи-матери изложены, остается увидеть создателя, или причину, как моральное существо, чтобы увидеть его фундаментально — во всех отношениях таким, как религия учит нас о нем. Можете ли вы доказать его с этой точки зрения, чем окончательно сразили бы атеистов? ^а

О т в е т

Здесь, по мнению самой религии, разума недостаточно, и приходится прибегать к Откровению ^б. Если атеистам

^у Метафизическая и вечная, или, если угодно, единая и единственная, Истина, которую я устанавливаю, — Истина настолько, что противопоставить ей нечего. Изложение ее столь коротко и столь доступно для душ, свободных от предубеждений, что отцы смогут очень легко передавать ее своим детям при состоянии нравов. А сегодня, когда абсурдное держит нас в состоянии законов, к состоянию нравов только эта истина сможет нас привести. Но каких еще трудов будет стоить убедиться в том, что нечто, простое, как грамматика, и есть желанная и столь искомая Истина! О ней всегда говорили, что она явится нагой, что всякие украшения ей чужды; предоставляю другим судить, не доказал ли я, что утверждать это было правильно. Геометры могут приложить мой способ изложения к своей элементарной науке, как я приложил его к теологической философии; но они не смогут приложить его к бесконечности, так как она есть отрицание всякого счета.

^а Не только я этого не могу, но эта точка зрения абсурдна, в чем после всего предшествующего сомневаться невозможно. И все же я отвечу, не объясняясь насчет этого, а так, как будто это какой-то теолог-философ захотел припереть атеистов к стенке. Более ясно я выскажусь в ответе, который последует за этим.

^б Теология исходит из философии и является чистой теологией, чистой химерой, когда ставит на бога морального и разумного. И все же именно на этой химере основаны нравы всех наций, и среди прочих — наций, живущих в общественном состоянии.

претит обращение к нему, если они продолжают не желать бога, им придется доказывать позитивными доказательствами, что бытие, что метафизическое начало не может быть моральным существом и что это существо, не будучи моральным, является тем не менее базисом морали, потому что моральное в таком случае было бы только физическим, а все физическое с необходимостью имеет базисом метафизическое, являющееся основой, тогда как физическое — лишь его проявление.

Если моральное, как они думают, является лишь физическим^c, то это физическое столь своеобразно, что требует специального рассмотрения его базиса, то есть должно быть каким-то специально и тщательно извлеченным следствием метафизического начала^d. Они, может быть, скажут, что моральное кажется нам отличным от физического и даже иной природы лишь вследствие безумия нашей морали и что, если бы наша мораль была разумной, мы не отличали бы ее от физической^e.

Но тогда нужно, чтобы они не отделялись от состояния естественного морального закона, и им придется найти базис этого состояния в чисто метафизическом^f. Если они с этим справятся, им еще придется доказать, что эта совершенная мораль может существовать и что только одно наше невежество является препятствием ее существованию^g; ибо без этого наша мораль существовала бы всегда со своим метафизическим и моральным базисом, которым является бог, и все их усилия остались бы лишь такими, какими являются сегодня, — бесполезными и вредными.

^c Они правы, думая так; но эта правота у них не углублена.

^d Я, конечно, не премину специально и тщательно увлечь это следствие.

^e Нет ничего более истинного, чем то, что я заставляю атеистов высказать: наша мораль, или общественное состояние, своим крайним безумием настолько выходит за пределы обычного хода вещей, оно так чудовищно отличается от того, чем должно быть, что оно всегда противится тому, чтобы мы воображали, будто в нем нет ничего, кроме физического, будто все наши добродетели и все наши пороки являются лишь следствием того способа, каким наше ложное общественное состояние показывает пружины нашей машины.

^f Состояние нравов имеет метафизический базис в Целом, а базис состояния законов — в существе, абсурдно рассматриваемом как моральное и разумное.

^g Это то, что я докажу в дальнейшем.

Несомненно, я завожу их далеко и закапываюсь в глубину, в какую они никогда не предполагали, что их можно заставить закопаться, но им пора наконец воздвигать, если они намерены разрушать; я вызываю их всех, сколько их есть, это сделать, но выполняя условия, которые я им выставляю и к которым теперь сводится вся трудность^h. Доведя разум до того предела, до какого только он может дойти, я вывел их на путь, наиболее способный привести их к их разрушительной цели. Их дело теперь — могут ли они на этом пути найти какие-нибудь доводы против состояния законов. Если они этого не могут, пусть знают, что у этого состояния есть сила, с которой они ничего не могут поделать, и перо должно выпасть у них из рук, да так, что им никогда не поднять его.

Их атеизм будет посрамлен, когда и для гораздо более просвещенного атеизма³³, чем их атеизм, выяснится невозможность выполнения условия, которое я им поставил (чтобы им было позволено разрушать), потому что они увидят, что их атеизма недостаточно. Со всей очевидностью выявится необходимость божеских законов — к построению можно прийти только при их посредстве. Их невежественный и беспринципный атеизм не имеет и тени основания претендовать на уничтожение божеских законов и ставить себя на их место. При этом предположении сам атеизм посрамлял бы атеизм; и если это делаю я, то для того лишь, чтобы показать атеистам, сколь мало продуман их атеизм и как они не правы, афишируя его¹.

^h Я выдвигаю здесь эти условия лишь для того, чтобы показать, что мне придется их выполнить.

¹ Просвещенный атеизм далеко не опасен, он — все, что люди могут желать наиболее выгодного; так как, преодолевая их невежество относительно сути вещей и показывая им моральную истину и возможность ее осуществления, он может сделать их навеки такими же счастливыми, как они были несчастны. Счастье, состоящее в беспрепятственном пользовании земными благами, может осуществиться на земле только посредством основанного хотя бы в общих чертах состояния нравов, и только просвещенный атеизм может привести к этому состоянию. Но что это, скажут, — уж не атеист ли это борется с атеистами? А я еще не высказал против них ни слова, которое не было бы последовательно выведено из моего атеизма. Но как плохо подходит ненавистное звание атеиста тому, кто уничтожает от теизма только моральное и, показывая метафизику теизма, выводит из нее истинную мораль и уничтожает моральное зло в его источнике!

Пойдем дальше и спросим их, сможет ли этот просвещенный атеизм — предположим, что он теперь найден и провозглашен, — со всей очевидностью уничтожить состояние законов; это состояние столь повсеместно и столь прочно утверждено на земном шаре, который мы населяем, что они, несомненно, не решатся ответить утвердительно^к. Пусть же они рассудят отсюда, как непоколебимо это состояние, и пусть исходят из этого суждения, чтобы хорошо убедиться в тщете, в ничтожности и одновременно в опасности их усилий.

Теперь, когда они не могут более отказываться признать всеобщее существование как бытие, как начало, им придется признать его позитивным и негативным, таким, как нас учит теологическая философия, и признать, что эта философия, дающая нравам принцип, без которого они не могут обойтись, много выше их философии, отрицающей этот принцип, даже если допустить, что теология ошибается насчет того принципа, который она выставляет¹.

В соответствии со своей способностью понимания, которая у них не отличается от моей, хотя и менее развита ими, чем мной, они пишут, что теперь они знают всю его ценность, что следуют тому, что я им открыл, и, чем больше они увидят последствий, вытекающих для них из метафизического принципа^м, тем больше они поймут, что были неправы, решаясь выступить и высказаться против религии, не зная этого принципа и его отрицания, не зная даже истинного морального принципа. Они считают неразумным, чтобы мы придерживались религии; пусть они рассудят, обосновано ли это. И пусть они судят об

^к Провозглашенная метафизическая и моральная очевидность превратит состояние законов в состояние нравов; чтобы утверждать, что она не справилась бы с этим, нужно было бы, чтобы она была провозглашена, не вызвав такого превращения. Но она ведь не была провозглашена.

¹ Это не только возможно, но и действительно так.

^м Из негативного существования, из *существования в себе*, или из бесконечного, ничего не вытекает; таким образом, после того, как это однажды доказано, о нем сказано все. Я покажу подробнее, чем делал это раньше, следствия, вытекающие из метафизического принципа.

этом, даже в том случае, если сегодня, после раскрытия истины, ложность религии доказана ^н.

Я сделал для религии, которую я люблю, все, что мог сделать для нее, доказывая необходимость ее существования в нашем состоянии законов, доказывая, что за ее абсурдное и полное неурядиц существование следует винить не ее, но состояние человеческих законов, которое по необходимости требует ее поддержки. Этим я посрамляю ее противников и показываю все ее преимущества перед ними. И если я в то же время борюсь с нею, так же как и со строем человеческих законов, то меня к этому побуждают Истина и человечность ^о, современная философская гордыня и зло, которое они вызывают. Мы живем в век полупросвещения, когда особенно важно преодолеть наше невежество. Революция, которую может вызвать Истина, открытая людям, сможет отвратить ту, которая угрожает нам, и это будет великое благо, отвращающее великое зло. Эта счастливая революция не может прийти сразу; но провозглашенная и переходящая от одного к другому Истина приведет к ней умы и не даст им желать иной.

Сколько повседневных бедствий всякого рода вызывает наше несчастное состояние законов! Даже средства их исцеления, которые постоянно стремятся противопоставить им, сами являются злом. Не будем же отбрасывать единственное подлинно целебное средство, имеющееся против них. Но напрасно некоторые хотели бы отбросить его из-за ложной мысли, что они от него что-то потеряют. Очевидность высказалась и будет продолжать высказываться.

Покров, который я, как кажется, накинул на нее в предшествующих ответах, будет снят в следующих.

^н Если религия всегда могла устоять, несмотря на все удары, наносимые ей, то это потому, что Истина еще не нанесла ей своего удара.

^о Преимущества изъявления Истины менее очевидны ныне живущим людям, чем их потомкам. Отсюда, к несчастью, ныне живущие люди проявляют меньше заинтересованности в этом изъявлении, чем их потомки. Но какое значение для очевидности имеет этот недостаток заинтересованности? Он может только несколько задержать ее поступательное движение.

Метафизический принцип, который вы установили, — насколько я его сейчас понимаю, — очевидно, не может быть моральным?

О т в е т

Благодаря тому, что я установил столь очевидно, что метафизический принцип не может быть чем-нибудь физическим, а моральное, которым является наше ложное общественное состояние, может быть только физическим, я ограничусь в качестве ответа несколькими соображениями по этому поводу.

Люди — вследствие состояния законов, одарившего их добродетелями и пороками и той чрезмерной разумностью, которая создала у них самое высокое и одновременно самое ложное представление о них самих, — люди, говорю я, сотворили бога и дьявола, благой и злой принцип из обоих принципов, или метафизических противоположностей, из добра и зла в общем, то есть из крайнего «более» и крайнего «менее», метафизических крайностей, которые являются лишь одним и тем же, которые дают лишь принцип, являющийся их серединой, относительное существование которой я доказал.

Тем самым они построили эти два принципа по своему моральному подобию, придав одному все свои добродетели в превосходной степени, а другому — все свои пороки; таким образом, *Целое* приобрело из-за них моральность, противную его природе, как и их разумность, которую они также придали ему. Это действительно претит, так как, не впадая в абсурд, нельзя сказать об этом бытии, что оно есть метафизическое благо и зло, из которого проистекают физические добро и зло, частью которых являются моральные; что оно ни добродетельно, ни порочно, хотя оно и является первичным принципом наших физических поступков, называемых добродетелями и пороками, как и всего, что в нем существует.

Именно из той моральности, которую люди наделили метафизический принцип, или *Целое*, и родились все религии. А так как эта моральность абсурдна, то, следовательно, все религии стремятся к абсурду^Р. Но как люди

^Р Отсюда косвенное доказательство в пользу состояния нравов против состояния законов; но кроме этого косвенного доказатель-

впали в эту ошибку? Дело в том, что они не могли не впасть в нее, поскольку в обществе для них существовала лишь возможность состояния нравов или состояния божеских и человеческих законов и прийти к первому состоянию они могли только через второе^q. Оказавшись в первом состоянии, куда, бесспорно, войдут подлинные моральные добродетели, человек не будет знать ни добродетелей, ни пороков; следовательно, ему не будет нужен ни бог, ни дьявол.

В невежественном человеке при состоянии законов все способствовало тому, чтобы заставить его вообразить моральные разумные существа, богов и дьяволов доступными чувствам существами, которые чувствам недоступны; и кроме его состояния законов больше всего способствовало этому плохо усвоенное понятие о двух началах или о *Целом*, понятие, с которым он связал доступные чувству идеи, в частности физические и моральные идеи, свойственные ему в обществе и при состоянии человеческих законов^r. Точно так же вследствие своего состояния законов и вследствие своего плохо понятого ощущения метафизического существования, которое не умирает, которое во всем и везде и которое есть *более* или *менее* добра, — *менее*, которое называют злом, — он наделил себя душой, отличной от его тела, моральной и бессмертной душой, что непрестанно побивается в этой жизни обоими началами. Механизм его тела со своей стороны способствовал этому; и причина этого в том, что после размышлений о своей разумности, о своей мысли, о своих ощущениях и т. п. у него не хватило здравого смысла сказать себе то, что так просто, а именно что все это он, все это скрытые пружины его машины³⁴, единой и непре-

ства, которое является чувственным доказательством, так же как и доказательство невзгод состояния законов, есть еще прямое интеллектуальное доказательство, к которому я подойду и которое читать бегло не следует.

^q Задают себе вопрос, как это люди могли впасть в тот или иной абсурд; но следствием существования религии и было, что они не могли не впасть в него.

^r Человек придал свое внутренне-физическое обоим началам, наделив их своей моральностью и своей разумностью, и придал им сверх того свое внешне-физическое, изображая их и воображая в человеческом образе, заставив их воплотиться.

станно составляемой другими телами^s, что ему нечего было познавать, кроме того, что он испытывал, кроме того ощущения, которое у него было, и что, следовательно, все его разыскания в этом направлении были лишены всяческого разумного основания.

Вопрос XXXII

Каким образом моральная истина, или состояние нравов, вытекает из Истины, или — что равно — из метафизического начала?

О т в е т

Целое, или относительное, существование, которое и есть метафизическое начало, является одновременно и равно максимумом и минимумом порядка, гармонии, блага, единства, равенства и совершенства в любом метафизическом отношении; именно поэтому и можно сказать, что оно является обоими началами. Но быть равно максимумом и минимумом означает не быть ни более ни менее одним, чем другим, быть единством обеих крайностей, единством, которое является их серединой^t. Значит, *Целое* и есть метафизическая середина или, если угодно, точка, центр и т. п. Значит, оно совершенство во всех метафизических отношениях, ибо из единства максимума или минимума совершенства может проистечь, как я и сказал, только совершенство.

В *Целом* все стремится к совершенству *Целого*, все стремится быть *Целым*, или — что равно — наслаждаться всем возможным, стремится привести его к себе, сконцентрировать его в себе; к этому в основном стремятся все существа, взятые раздельно, и всякий раз, когда говорили о нашем стремлении к богу, именно это и хотели высказать. Ибо, повторяю еще раз, что такое бог, взятый и рассматриваемый как начало, если не *Целое*, которое, безусловно, есть завершение, или метафизическое

^s Идея и ощущение, которые у нас есть от тел, не что иное, как то, что создает нас из этих тел, как то, что из них воздействует на нас.

^t Именно о *Целом* можно сказать то, что говорят о боге, — что один он равен себе.

совершенство, физических частей, которое является их интеллектуальным агрегатом ^ч.

Мы всегда выводили мораль для людей из нашего устремления к богу; это делалось бы осмысленно, если бы вместо того, чтобы придавать моральность этому существу, вместо того, чтобы создавать его по нашему моральному и даже физическому подобию, его рассматривали бы только как всеобщее относительное бытие, только как являющееся *Целым*, к совершенству которого более или менее прямыми путями стремится каждое существо ^v.

Чтобы хорошо видеть то моральное отношение, которое каждое животное в обществе должно иметь с подобными себе, необходимо увидеть это отношение в начале каждого отношения — в *Целом*, к совершенству которого стремится каждое существо, посредством частных существ, и в первую очередь посредством тех, которые больше всего близки ему, как существа его породы. Но так как *Целое* есть существо *единое*, в совершенство каждого животного в обществе входит иметь как можно больше отношения и возможного единения с себе подобными, чтобы быть в моральном тем, чем *Целое* является в метафизическом. Отсюда, прилагая этот принцип к людям, к которым он особенно приложим, сегодня, когда общественное состояние основано на ложных принципах, следует, что они должны вносить в это общество, которое их объединяет, все, что может для них сделать из этого общества живой образ *Целого*, чувственный образ интеллектуального общения, метафизического образа; я понимаю под этим все, что в смысле общественного состояния не оставит желать ничего лучшего.

Vis unita fit fortior ³⁵ — именно посредством этого принципа, источник которого в единстве, в метафизическом союзе, и должно существовать любое разумное общественное состояние; а если оно не таково, оно должно стать им. Следовательно, люди должны наконец подумать

^ч Пусть не теряют из виду то, что я доказал, — что разуму противно, чтобы материя, чтобы общность материальных частей могла обладать иным существованием, кроме существования интеллектуального.

^v Наше стремление всегда совершенно по существу, но не таково по форме, то есть по отношению к общему и к нашему благу.

о том, чтобы стать едиными в моральной мощи, если они хотят иметь (находясь вместе друг подле друга), против видов и стихий, которые могут им вредить или в которых они могут нуждаться, столько же силы, сколько им недостает теперь.

Каждый человек, так же как и любое другое физическое существо, есть более или менее центр, более или менее середина и всегда стремится все привести к себе, стать центром, серединой всего, стать *Целью*. Но это стремление может сделать его совершенно счастливым и прочно стоящим в общественном состоянии, лишь поскольку оно не является препятствием такого же стремления ему подобных, лишь поскольку оно будет объединять его с ними, чтобы составить из его частного стремления и из их стремлений одно общее стремление, такое, какое в основном свойственно природе, чтобы и направленность этих стремлений была одинаковой, а не столь различной, какой она является при наших нравах. Тогда его стремления будут сильны стремлениями его ближних, а не будут постоянно встречать препятствий и ослабляться ими, как всегда происходит в нашем несчастном состоянии законов.

К своему счастью следует стремиться через счастье других, если мы хотим, чтобы другие стремились к своему через наше. Такие люди, как правило, наименее любимы, если не те, которые самым непосредственным образом думают о себе, которые меньше всего заботятся о себе подобных, которые в свою очередь любят их тем меньше, чем больше они любят самих себя, чем больше они личностны^а; или, чтобы передать суть метафизическим стилем, стилем, который мы сделали мистическим стилем, людям, которые больше всего выпадают из всеобщей системы, системы, в которой видно отношение *Целого* к его частям, абсолютно равное отношению его частей к нему. Об этих людях, об этих бичах человеческого рода и частных сообществ, здесь можно сказать, что для

^а Если царящий ныне дух побуждает людей быть независимыми, он в то же время побуждает их быть личностными и привязанными к их собственности. Отсюда — властям не приходится опасаться, что этот дух обретет плоть, и им открыты все пути применения силы, чтобы покарать его и даже уничтожить, когда они захотят применить силу. Этот дух кричит о деспотизме, не думая, что он сам может его вызвать, позволяя власти узнать все, чем она может воспользоваться.

человечества ужасно, что именно они и процветают всегда больше всех! Их процветание, однако, — простое следствие их наглости, внушающей нам слабость опасаться их^b, — не всегда приносит им счастье, составляя несчастье других, потому что в действительности, несмотря на их успехи, они обычно менее счастливы, чем небольшое число людей, имеющих моральные добродетели, думающих о себе, лишь думая и о других, любящих своих ближних, стремящихся к равенству путем равенства, а не путем неравенства, как поступают честолюбцы^c.

Поскольку моральная истина является идеей чисто относительной, она не может быть, как следствие, ничем, кроме идеи *Целого*, имеющейся равно у нас, или — что равно — идеей порядка, гармонии, единства, равенства, совершенства, причем эта идея является идеей истинной, в которой нужно видеть все, что существует относительного и частного.

Именно *Целое* (говорю еще раз, потому что, обращаясь к этой теме, столь истинной и столь простой, я могу только повторяться), именно *Целое* нам и предлагают взять за образец, когда как образец нам предлагают верховное существо. Только оно является истинным архетипом нравов, как и всего относительного, существующего в нем самом, являющемся чисто относительным^d.

^b В наших нравах нельзя надеяться на процветание посредством скромности: ее почти всегда подавляют наглость и бесстыдство.

^c Обратите внимание на то, что первой целью честолюбца является не возвыситься над своими ближними, но не допустить, чтобы хоть один из его ближних возвысился и имел перед ним преимущество; он стремится к равенству, к моральной независимости, потому что трудиться изо всех сил над тем, чтобы свергнуть гнет всякого владычества, и означает стремиться к ним. Но если он стремится к этому путем неравенства, то это оттого, что по природе нашего состояния законов невозможно не иметь господина, не становясь самому господином. Если он не терпит равных, то исключительно из-за страха, как бы они не вышли из равенства и не стали его господами. Если он не хочет господ, то это для того, чтобы не иметь их, потому что при недостатке морального равенства у него нет другого способа жить без господина. Короли спускались бы со своих тронов, если бы могли спуститься с них, не опасаясь зависимости, как только кончится их господство. Если они с этим не согласны, размышление заставит их признать это.

^d Не следует упускать из виду, что только *Все*, или бесконечное, существует в себе, является простым существованием. Премущество теизма перед атеизмом в том, что он усмотрел эти два существования, которые называет двумя субстанциями, и что

Но какие только глубокие следы не приходится изглаживать сегодня из наших мозгов, приученных видеть доступное чувствам в разумном, чтобы побудить их больше не рассматривать верховное существо, или *Целое*, как моральное существо, как господина, который нас карает и нас награждает!

Состояние единства, или общества, является следствием *Целого*, которое является единством, самим единением; поэтому люди ради своего высшего блага должны жить в этом состоянии. Но если оно окажется состоянием единения и разъединения одновременно, тогда в нем будет непоследовательность, и оно больше не может быть выгодно людям. Следовательно, в своих интересах они должны внести в него всю последовательность, которую оно требует, и сделать его таким состоянием единства, которое было бы в самом деле состоянием единства, состоянием морального равенства, ибо *Целое* есть равенство, так как оно есть единение.

Дружественные и частные связи доказывают стремление людей к близкому единению между собою; в наших нравах они существуют лишь из-за недостатка дружбы, общей связи, лишь из-за недостатка этого всеобщего стремления, о котором я говорил. Для того чтобы осуществиться, это стремление требует лишь, чтобы был продуманно и обоснованно уничтожен сам принцип морального неравенства и собственности, этих двух явлений, которые внесли моральное зло в наше состояние единства — я имею в виду земные блага и женщин^е.

Вопрос XXXIII

В чем причина состояния законов? В чем причина состояния нравов?

он заметил в одном из них первый объект отношения. Если он и впал в абсурд, придав мораль и разумность этому первому объекту, то это потому, что власть в абсурд необходимо ему повелели строй законов и невежество, свойственные ему, как и атеизму. Он должен был быть тем, что он есть, и атеизм должен это учесть.

^е Надо подождать и прочитать меня целиком, чтобы судить меня по поводу общности женщин, то есть по поводу той собственности, которой мы дорожим больше всего соразмерно тому, насколько мы обеспечены другими земными благами. Особенно у богачей, для богачей и посредством богачей женщины являются ценными объектами собственности.

Дело в том, что люди вышли из того, что называется состоянием природы, что они образовали общество и не могли его образовать иначе, чем посредством состояния законов, и не смогут выйти из этого плачевного состояния иначе, чем через состояние нравов, единственное состояние, в котором они могут обоснованно поздравлять себя с тем, что вышли из состояния природы.

В о п р о с X X X I V

Возможно ли человеку перейти от состояния законов к состоянию нравов?

О т в е т

Эта возможность создана менее для того, чтобы быть доказанной прямо, чем посредством той метафизической и моральной очевидности, которую я привожу, и показом способа, каким люди будут жить совместно в состоянии нравов по сравнению с тем, как они живут при состоянии законов[†].

Переход от состояния законов к состоянию нравов может казаться невозможным лишь тем, кто ограничивается усвоением доступных чувству и поверхностных доводов, устанавливающих эту невозможность, не видя глубоких доводов, устанавливающих противное.

Если в пользу состояния законов говорит то, что оно существует, то в пользу состояния нравов высказывается очевидность; и его хорошо проявившаяся очевидность будет иметь за себя одновременно и ее деспотизм³⁶ и заинтересованность самых решительных людей. Мы все более или менее ненавидим существование состояния законов, делающего нас несчастными посредством друг друга; наше невежество — вот что увековечивает его существование.

Общественное состояние могло существовать только посредством физического неравенства, только посредством преимущества сильного перед слабым, ловкого перед менее ловким; из физического неравенства не могло про-

[†] Я впоследствии покажу этот способ — лишь тогда станет возможным правильное суждение о состоянии нравов и о возможности его существования.

изойти ничего, кроме морального, или общественного, неравенства. Раз это установлено, то ясно, что моральное равенство сможет осуществиться только через это неравенство и вследствие его невыгод.

Здесь скажут, может быть, что физическое неравенство и при состоянии нравов будет всегда и сможет его уничтожить. Но я могу ответить, что это неравенство, уже столь подавленное моральным неравенством состояния законов, будет необходимо тогда таким, как если бы его не было, и будет бессильно перед моральным равенством, ибо неоспоримо, что у нас не будет никакого повода воспользоваться физическими преимуществами, чтобы выйти из этого равенства.

Впрочем, эта разница между мужчинами, как и разница между женщинами, будет тогда много меньше той, какая существует сейчас, потому что сейчас эта разница столь велика лишь в силу тех крайних различий, которые вносят между нами наши ложные нравы.

Видимость говорит, что мы не можем выйти из состояния законов; но основа наших нравов столь ложна, что, чем больше за нее видимость, тем более она ложна. Чтобы вывести людей из этого состояния, нужно лишь просветить их; не соглашаться с этим столь же мало обоснованно, как и утверждать то, чего нет, — что люди уже просвещены и что просвещать их напрасно. Наше невежество и наше ложное общественное состояние всегда ослепляли нас, не давая нам увидеть истину и возможность насладиться ею. Несовершенные представления об истине в образе «золотого века», сельской жизни древних и т. п. всегда были для нас только прекрасной басней; и я с тем большим основанием говорю «прекрасной», что это, несомненно, картины, производящие на нас самое восхитительное впечатление, когда нам их представляют.

Способствовать переходу людей от состояния законов к состоянию нравов может лишь такая книга, как та, которую я даю. После того как эта книга будет раз навсегда дарована и окажет свое действие, она, как и все другие, будет нужна лишь для какого-нибудь физического использования — вроде как топить наши печи. Эта книга, бесспорно, больше всего нужна людям просвещенным, людям, возвышающимся над классом народа и господствующим над народом: ибо кто больше них чувствует недостатки нашего общественного состояния, жестокие

муки ума, пожирающую скуку, отсутствие интереса в обществе, отвращение к жизни и ужас смерти! Кто сочиняет книги, в которых так хорошо изображены все бедствия человечества, как не они? И чьи бедствия больше, чем их, дают пищу их перьям, не справляющимся с их описанием? Это они вследствие нравов более ложных и более трудно переносимых, чем нравы народа, больше нуждаются в этой книге, недостающей нам, они-то и являются теми, кто вследствие своих нравов созданы, чтобы прочитать ее, понять ее и доказать ее действительность.

Конечно, три четверти людей будут неспособны прочитать ее и лично убедиться в правоте, содержащейся в ней; но стаду овец нет нужды знать, куда им следует идти, чтобы найти пастбище, и что там надо делать, чтобы защитить себя от волка: достаточно, чтобы это знали пастухи. А пастухами и являются люди, способные усвоить истину и наиболее склонные доказать ее действительность; остальные — это овцы, и никогда овцы не поймут голоса своих пастухов лучше, чем в данном случае.

Только содействие образованных людей может привести людей от состояния законов к состоянию нравов; чтобы побудить их всех действовать в этом направлении согласно, нужна лишь сила очевидности, которая с необходимостью подчинит их. Но, смогут сказать, эти люди слишком разнятся по состоянию, нравам и характеру, они слишком отделены друг от друга, чтобы могли действовать согласно. Я отвечаю, что тем самым они и будут приведены к этому, ибо между ними не может быть согласия, чтобы скрыть свои убеждения. И поскольку такое согласие, во всем противное разуму, не сможет иметь места, они все, те и другие, будут естественно вынуждены признать истину, которая своей очевидностью принудит их, и так они придут к согласным действиям. Если бы и нашлись строптивцы, они были бы вынуждены объяснить свои доводы убежденным людям, окружающим их со всех сторон; и как же они были бы жалки, они и их доводы! Когда высказаны первая очевидность и очевидность вторичная, получается такая очевидность, которой могут противостоять лишь отдельные люди, но никак не все люди; а что такое те люди — я подразумеваю несколько дурно устроенных голов — против всех людей?

Но, смогут также возразить, чтобы перейти к состоянию нравов, надо, чтобы кто-нибудь дал толчок другим; а кто захочет его дать? Люди дадут этот толчок друг другу взаимно и согласно, и дело пойдет само собою; или, если угодно, это будет согласный клич, голос, рвущийся из всех уст, — он и даст этот всеобщий толчок. Истине был нужен кто-то, кто вызвал бы этот голос; но, как только этот голос возвысится, чтобы проявилась ее полная действительность, ей уже ничего не нужно, кроме ее очевидности.

До настоящего времени все зависело от необходимости преодолеть наше невежество, то есть от познания метафизического и морального средства, которое одно могло привести нас от состояния законов к состоянию нравов.

Чем дальше люди от простоты разумных нравов — как от них удалены великие мира сего, — тем больше кажется, что к ней будет трудно прийти; но не надо доверять в этом видимости: эклога всегда пользовалась таким же успехом — и даже большим — при дворе, чем в городе³⁷.

Завидовать великим означает неверно представлять их себе. Когда увидишь их вблизи, когда сквозь видимость рассмотришь их, тогда поймешь, чего стоит их счастье; и, если где-нибудь осуществилось бы состояние нравов, можно биться об заклад, что они были бы не последними, кто ради него покинул бы все. Я так чувствую все преимущества этого состояния, что, если бы я имел выбор — жить в нем или быть наименее несчастным человеком в нашем, я не поколебался бы предпочесть жить в нем. У меня нет ни малейшей надежды, что это состояние станет когда-либо моим; но, повторяю еще раз, оно необходимо станет состоянием людей, как только истина станет им известна. Ибо что может побудить их оставаться при состоянии законов, если они обретут наконец знание истины? Я вызываю всех без изъятия — пусть попробуют найти средство помешать им; но я требую, чтобы они отнеслись к вопросу со всей продуманностью, которой требует дело; чтобы они увидели все великие перемены, которые роятся от познанной истины; чтобы они увидели только первую перемену, которая будет неизбежной, — я имею в виду крушение религии; и пусть взглянут в лицо всем тем крушениям, которые одно это крушение повлечет за собой.

Вот когда истина будет познана, авгуры не смогут больше встречаться без смеха³⁸; и после этого невозможны будут больше ни их положение, ни их суеверия.

Люди, способные прочесть меня и единым взором увидеть массу нашего абсурда и наших бедствий, — это и есть те, чей голос я призываю. Ибо кто может побудить людей к перемене нравов, кто может задать тон этой толпе, управляемой абсурдом по своей прихоти, толпе, почти ничего не видящей, кроме своих частных несчастий, да и то видящей их лишь в отдельности, — если не эти люди? Но мне нет нужды вербовать их голоса: они не смогут противостоять очевидности.

Если в состоянии нравов нашли бы недостатки, которые со временем могли бы вернуть состояние законов, это произошло бы лишь постольку, поскольку не было бы правильного понятия о состоянии нравов, поскольку ограничивались бы тем, чтобы из его цепи усматривать лишь то или иное звено, не принимая во внимание всей цепи в целом. Я имею в виду постольку, поскольку каждый предмет не рассматривали в той связи, в которой он находится с любым другим предметом, не схватывали всей системы в целом, переносили представление, имеющееся о состоянии дикости и о настоящем общественном состоянии, на тот, о котором здесь идет речь. Но — в двух словах, — какие недостатки могли бы оказаться в состоянии нравов, состоянии, в котором действительно отброшены все недостатки состояния дикости и состояния законов, в котором полностью обезоружено физическое неравенство и окончательно разрушено его следствие — моральное неравенство? Не было бы абсолютно никаких недостатков, а сколько возможностей наслаждаться таким состоянием по сравнению с состоянием законов!

Достаточно отменить моральное неравенство и собственность и ввести моральное равенство и общность имуществ, чтобы избавить человечество от всех моральных пороков, господствующих над ним, и чтобы превратить самых больших негодяев в людей, пригодных для состояния нравов. Ибо что создает негодяев и порочных всякого рода, как не моральное неравенство и собственность? Стоит уничтожить причину, как будет уничтожено следствие.

Пусть человек, проникнутый подлинными принципами, завербует десять тысяч сорвиголов, мужчин и жен-

щин, чтобы пересечь моря и отправиться с ними основать колонию³⁹ на необитаемой и не имеющей хозяина земле; пусть немедленно после высадки он установит моральное равенство и общность всех благ и пусть сам начнет с того, что подаст другим пример, сохранив за собою только право помогать колонии вначале своими советами и просвещать ее своими познаниями; ручаюсь, что вскоре эти переселенные десять тысяч человек заживут в соответствии с его желаниями и ни у него, ни у них, ни у их потомства не сможет быть вырождения. Если бы среди них оказались сопротивляющиеся, это наверное были бы люди, лишённые разума, и по общему согласию их стали бы лечить, как наших сумасшедших, которых запирают.

О г-не Фонтенеле рассказывают, что он говорил, что, если бы он держал все истины в своей руке, он поостерегся бы выпустить хоть одну. Ему, несомненно, пришлось бы выпустить не одну или две, но все или ни одной. Отдельно взятые истины не имеют силы, против них всегда можно выступить и даже объявить их автора преступником, если они лишены поддержки других истин. Но этой поддержке ничего нельзя противопоставить, тогда в силу входит убежденность: люди видят всю выгоду, которую им несет истина, на автора взирают добрыми глазами, и очевидность обретает всю свою действенность.

Вопрос XXXV

Я постигаю возможность, которую вы только что установили; я вижу, что вы выполнили условие, поставленное вами атеистам, — чтобы их разрушительная деятельность была обоснованной.

Мне остается только получить развернутое представление о состоянии нравов и обратиться с вами к метафизической истине, чтобы вывести из нее те следствия, которых я, вероятно, не смог бы вывести сам.

О т в е т

Прочтите то, что я об этом написал, под заголовком «Моральные и метафизические рассуждения» в следующих томах.

ПОПЫТКИ ВОЙТИ В СНОШЕНИЯ С НЕКОТОРЫМИ ИЗ НАШИХ ФИЛОСОФОВ ПО ВОПРОСУ ОБ ИСТИНЕ

Quae sursum sunt sapite ut sapienter
sciatis quae sunt super terram¹.

Предуведомление

Я обещал сообщить о результатах моих попыток завязать сношения с некоторыми из наших философов — нижеследующее и дается во исполнение этого обещания. Удались мне все попытки войти в сношения с людьми, одаренными здравым смыслом и не имеющими претензий, а также с несколькими преподавателями философии и богословия, людьми разумными и добросовестными.

Господин Руссо из Женевы²

— первый, к кому я обратился, надеясь, что он пожелает прочесть мое сочинение. По письмам его и моим видно будет, что переписка наша начинала приобретать устои взаимного доверия. Он уже прочитал оба мои послания — посвящение и предисловие к моему рассуждению. Я вызвал у него интерес в такой степени, какая побуждает любителя истины ознакомиться с сущностью вещей, и, несомненно, переправил бы ему самый мой труд, но преследования, начатые против его книги «Эмиль»³ и против самого автора, прервали пока что нашу переписку. Очень об этом сожалею, ибо читателю не узнать, как принял бы г-н Руссо мою философскую систему, которую я ему намеревался сообщить, не произоиди указанное обстоятельство, заставившее его вновь взяться за перо, хотя, как он говорил и как видно будет из дальнейшего, он твердо решил было никогда больше не брать его в руки⁴.

Господин де Вольтер⁵

давно уже не желает ничего читать; он желает только сомневаться. Он решил, и твердо решил, отказываться от всяких новых разъяснений относительно сущности вещей. Попытки мои, произведенные через третье лицо, не привели ни к чему, кроме трех изящных ответов на такое же количество обращенных к нему писем⁶. Так же обстоит дело и с г-ном Даламбером⁷.

Вот каковы наши философы!

Господин Робине⁸, автор книги, озаглавленной «О природе»,

— один из тех философов, переписка с которым велась наиболее систематически. Ее помещение здесь тем полезнее, что она может послужить ответом всем бывшим и будущим упрямам, если допустить, что найдутся еще подобные ему. Вначале даны будут возражения, выставленные им понаслышке и до того, как ему было передано мое сочинение; привожу их вместе с моими ответами. Сношения мои с ним велись почти всегда при посредстве третьего лица, г-на маркиза де Вуайе. Показаны будут также все мои усилия, направленные к тому, чтобы обратить его к истине по прочтении моего труда. Впрочем, эти усилия оказались тщетными.

Господин аббат Ивон⁹

— метафизик Энциклопедии, по отношению к которому сделано было, так как он был под рукой, наибольшее число попыток, притом до настоящего времени тщетных. Удивляться этому не станут, когда прочтут его собственные рассуждения по вопросу, о котором идет речь, когда ознакомятся с приводимым мною собеседованием и со всеми выписками из его писем и из ответов моих и г-на маркиза де Вуайе, который до того ревностно желал обратить его, что заставил его собственноручно изготовить для него список моего рассуждения, дабы дать ему возможность понять его.

Для упомянутого аббата был составлен «Краткий очерк», помещенный в начале моего труда. Ему же адресовано письмо, помещенное в конце «Очерка», каковое

письмо должно быть прочтено и перечитано всяким, кто пожелал бы со мною сразиться. Ему, говорю я, адресовано было это письмо.

Et facta est lux; et tenebrae eam non comprehenderunt¹⁰.

**Письма г-ну Руссо,
женевскому гражданину,
с ответами на них**

П и с ь м о I

Если бы вы, милостивый государь, были уверены в том, что Истина метафизическая, со столькими усилиями доселе отыскиваемая, что Истина, все разъясняющая, вне которой не может быть неоспоримой морали, отныне существует, притом раскрываемая в рукописи, на прочтение которой достаточно затратить несколько часов, и что с необходимостью вытекающие из нее нравы примерно те же, к возврату к которым вы взываете в ваших сочинениях¹¹, вы, вероятно, в такой же мере любопытствовали бы с ней ознакомиться, в какой вы достойны этого. Так вот, сударь, это совершившийся факт. Истина существует, и я доверительно сообщаю вам об этом охотнее, чем кому-либо другому, прилагая при сем введение к рукописи...

На этот раз ограничиваюсь лишь немногими строками. Отвечайте мне; вы обратитесь к человеку, который, быть может, больше других заслуживает подобного доверия с вашей стороны... и пр.

О т в е т

Я хворал, милостивый государь, когда получил от вас предисловие, и отложил ответ вам до того времени, когда буду в состоянии его прочесть. Если бы вы при составлении его задались целью смутить и затруднить читателя наиболее странной из загадок, то по отношению ко мне это вам удалось совершенно. Вам, пожалуй, следовало бы воздержаться от того, чтобы подобным образом нарушать покой отшельника, черпающего утешение во всех своих разнородных бедствиях единственно в простодушной своей вере, которого одна только надежда на иную жизнь способна утешить в здешней жизни. Вы, по-види-

мому, полагаете, что обращаетесь к философу — и в этом вы ошибаетесь: я человек весьма мало образованный и никогда не заботившийся о том, чтобы стать таковым, но подчас обнаруживающий здравый смысл и всегда любивший истину.

Вам, однако, желательно, чтобы я высказался по поводу вашего предисловия. Как мне это сделать? Система, которую вы в нем предваряете, так поразительна и обещает так много, что я не знаю, что о ней и думать. Если бы мне нужно было составившееся у меня смутное представление о ней передать чем-либо известным, я бы отнес ее к системе Спинозы. Однако если из последней и вытекает какая-либо мораль, то чисто умозрительная, между тем как оказывается, что в вашей системе имеются правила и практические, что предполагает и известного рода санкцию их.

Выходит, что вы принцип устанавливаете на величайшей из абстракций; метод же обобщения и абстрагирования мне чрезвычайно подозрителен, так как он чересчур мало соразмерен нашим способностям. Наши чувства показывают нам лишь индивидов, внимание их окончательно разделяет, рассудок может их один с другим сравнивать. Но это все. Стремление к объединению всего выходит за пределы нашего разума — это то же, что пытаться оттолкнуть лодку, в которой мы сидим, не касаясь ничего вовне. Индуктивным путем мы до известной степени судим обо всем на основании частей, вы же как будто желаете, напротив того, из знания целого вывести знание частей, я в этом ничего не смыслю. Аналитический путь хорош в геометрии, но, на мой взгляд, он в философии не пригоден вовсе, так как абсурд, к которому он приводит в силу ложных оснований, недостаточно дает себя чувствовать.

Слог ваш очень хорош; он таков, какой требуется для данного предмета, и я не сомневаюсь, что книга ваша написана очень хорошо. Вы — человек мыслящий, у вас есть познания, философия. Способ, каким вы уведомляете о вашей системе, делает ее интересной и даже волнующей. Но со всем тем я убежден, что это — химера. Вы хотите знать мое мнение — вот оно... и пр.^{1*}

^{1*} Если бы г-н Руссо как следует обдумал мое предисловие, он, я полагаю, вывел бы более благоприятное заключение о том, что

Письмо II

Целью моей, милостивый государь, нимало не было нарушить ваш покой; если я это действительно сделал, то очень этим опечален, ибо отношусь к вам с большим участием. Я полагал, что вы истину любите, что вы близко принимаете к сердцу познание ее. Исходя из этого предположения, я и открылся вам. Если верить тому, что вы говорите в вашем ответе о вашей любви к истине, а также девизу на вашей печатке *vitam impendere vero*¹², то я в своих предположениях не ошибся. Но если сравнить эти слова и этот девиз с тем, что вы мне говорите, будто вы никогда не заботились о приобретении образования и что лучше было бы мне не замутичь источник вашего утешения, — я не знаю, что мне и думать. Вы один можете разъяснить мне это недоумение. Надеюсь, вы это сделаете так, что логика, которая является моей сильной стороной и которой одной я обязан моей метафизикой, будет удовлетворена.

По поводу ваших соображений о сути моего сочинения я не могу вам сообщить ничего, кроме того, что *Истинная система*, о которой я вас предупредил, не есть система ни Спинозы, ни какого-либо иного известного философа; что раскрытие ее доказывает косвенным путем, и притом безо всяких прикрас, насколько грешат все остальные системы, как бы они ни противоречили друг другу, и что, только изложив ее вам целиком, я буду в состоянии отвести те соображения, какие вы поспешно ей противопоставляете, не зная ее еще.

Вы хвалите слог моего предисловия и способ, каким я предвещаю то, что вы называете моей системой. Я предполагал, что вы пойдете дальше и рассудите, что подобное предисловие могло быть написано только после открытия истины. Я, очевидно, ошибся, если вы, наоборот, рассудили, что предметом его является химера. Однако, если вы так полагаете, если вы в этом даже, по вашим словам, убеждены, то каким же образом возможно, чтобы мое предисловие потревожило ваш покой?

оно предвещает. Он судит о силе нашего разума, а именно с этой силой я и желал бы его ознакомить. Знай он ее, он не приводил бы примера о лодке, то есть не применял бы того, что говорится о предмете чувственно воспринимаемом, к предметам нашего разума,

Вы подозреваете, что это предисловие есть лишь игра ума и что целью моей при писании моего сочинения было лишь поставить втупик читателя, задав ему странную загадку. Разуверьтесь, милостивый государь, в предисловии нет ничего такого, чего не было бы в сочинении. Но нет, не разуверяйтесь, если вы этого боитесь, если вы боитесь на этом потерять. Врач, выведший больного из бредового состояния, в котором тот чувствовал себя хорошо, был неправ и получил должную мзду.

Однако скажите мне — обращаюсь к вам за советом, — какое мне сделать употребление из моего труда, если допустить, что он действительно заключает в себе раскрытие истины и как естественное отсюда следствие — и мораль, наиболее здравую, наиболее неоспоримую, наиболее полезную для людей и пр.

О т в е т

Вы простите, милостивый государь, задержку моего ответа, когда узнаете, что я был очень плох и продолжаю испытывать непрестанные боли, с трудом позволяющие мне писать.

Истина, которую я люблю, не столько метафизична, сколько моральна. Я люблю истину, ибо ненавижу ложь, — в этом я не могу быть непоследовательным, не будучи недобросовестным. Я бы любил также и истину метафизическую, если бы полагал, что она доступна; но мне никогда не приходилось встречать ее в книгах, и, разочаровавшись в возможности отыскать ее в них, я пренебрегаю их поучениями, будучи убежден, что истина, полезная для нас, много ближе к нам и что для отыскания ее вовсе не требуется столь сложный научный аппарат^{2*}. Быть может, милостивый государь, ваш труд и

^{2*} Не найдя истины в книгах, надобно искать ее внутри себя или по меньшей мере мудро усомниться и не заключать ничего против ее полезности. Я посмеиваюсь всякий раз, когда слышу, как наши философы-моралисты осуждают метафизику как бесполезную с точки зрения улучшения нравов. А заставляет меня смеяться сходство между ними и лисицей из басни, находившей, что виноград зелен. Можно ли задаваться, подобно г-ну Руссо, целью охранять нравы и не знать, что для этого необходимо восходить к источнику нравов; что надобно начать с того, чтобы переплавить их основу, и что единственной прочной основой для них является здоровая метафизика и истинная догматика. Этому-то

даст эти доказательства, обещанные и не представленные всеми философами, но я все же не могу изменить свои правила на основании неизвестных мне доводов. Однако ваша уверенность мне импонирует: вы обещаете так много и так внушительно, а я в вашей манере письма вижу так много точного и разумного, что я был бы удивлен, если бы в вашей философии не оказалось этой точ-

неведению, подлинному или притворному, мы и обязаны множеством разрушительных книг, ничем или по меньшей мере ничем удовлетворительным не обоснованных. А между тем какие книги должны бы больше нуждаться в обосновании, чем те, цель которых — разрушение?

Заканчивая настоящее примечание, я получил письмо от некоего друга, извещающего меня, что он видел записку руки прусского короля¹³ к г-ну Даламберу, в которой этот король сообщает философу, что он очарован его рассуждениями против метафизики и решает отказаться от этой науки, как способной лишь начинить умы множеством заблуждений. По этому одному можно судить о нашей философии и о том, справедливо ли называть наш век веком философским! Все еще не знают, что, отмечая метафизику, отмечают все то, что может составить философию, ибо она является основой морали. Один называет ее причудой, другой уверяет, что она не что иное, как суета сует; всякий оскорбляет ее, мстя за то, что не смог ее одолеть, а главное, для того, чтобы убедить (при наличии притязаний и невежества) в том, что не требуется метафизики для того, чтобы быть философом, и даже великим философом, что для этого требуются только геометрия и физика, только знакомство с фактами, только знание людей и наиболее ощутимых их заблуждений, только способность возвыситься на несколько ступеней над уровнем мышления черни, только талант писать импонирующим тоном и приятным слогом оспаривать наши догматы и опирающиеся на них нравы, не ища точки опоры в метафизике, даже не полагая ее для этой цели необходимой. Все это значит порицать исключительно для того, чтобы порицать. Поэтому-то большинство наших философов и надлежит рассматривать как порицателей — и только. Я им всегда предпочту человека верующего и добросовестного, как бы мало они с ним не считались, и не сомневаюсь, что Истина скорее проникнет в его, чем в их, сознание. Человек верующий не больше ли нуждается в истине, а стало быть, и больше в состоянии ее оценить, нежели философы, о которых я говорю, именно в силу того, что они сбросили уже ярмо и, следовательно, предаются своим склонностям и сознанию безопасности, точно они имеют основания это делать, тогда как верующий, вечно находящийся в противоречии со своими склонностями, слишком добросовестный перед самим собою, чтобы удовлетвориться доводами, их удовлетворяющими, непрестанно находится под гнетом стеснения и страха? Прибавим к этому, что у человека верующего имеются принципы, на основании которых с ним можно рассуждать (что весьма существенно); нашим же философам по их образу мышления и действий свойственно не иметь принципов даже в области самых основных вопросов.

ности и этого разума. И я по своей близорукости должен бы опасаться, что вы видите там, где я не предполагал бы, что можно видеть. Сомнение это внушает мне тревогу, ибо истина, которую я знаю или принимаю за истину, слишком мне дорога, ибо то, что вытекает из нее, дает мне сладостное самочувствие, и я не представляю себе, как бы я мог его изменить, не потерпев от того ущерба. Если бы взгляды мои были подкреплены доказательствами, я мало считался бы с вашими взглядами. Но, говоря по совести, я убежден более чувством, чем разумом. Я верю, но не знаю даже того, будет ли недостающее мне знание на благо или во вред, и не придется ли мне, приобретя его, сказать: *Alto quae sivi coelo lucem, ingemui que reperta* ¹⁴.

Вот, милостивый государь, разрешение или по крайней мере разъяснение той непоследовательности, в которой вы меня упрекаете. Все же мне кажется жестким ваше требование, чтобы я оправдывался в том моем мнении, какое я высказал по вашему настоянию. Я взял на себя смелость выразить мой взгляд лишь для того, чтобы сделать вам угодное. Конечно, я могу ошибаться, но заблуждение не является моей виной. Однако вы спрашиваете моего совета еще по одному чрезвычайно важному поводу, и я, быть может, опять отвечу вам невпопад, но, к счастью, вопрос этот такого рода, что автор обычно его задает, лишь уже решив его для себя.

Замечу прежде всего, что предположение ваше о том, будто в вашем труде заключается истина, свойственно не вам одному, — оно присуще всем философам. Именно поэтому они публикуют свои книги, а между тем Истина все еще не открыта.

Прибавлю, что недостаточно принять в соображение благо, содержащееся в самой книге, — следует также взвесить зло, к которому она может подать повод. Надобно принять в соображение, что она встретит меньше благонамеренных читателей, чем недобрых сердец и неразумных голов. Поэтому перед тем, как ее обнародовать, необходимо сравнить добро и зло, какие она может причинить, сравнить возможные выгоды и злоупотребления, и в зависимости от того, какая сторона перевесит, книгу следует или не следует выпускать в свет.

Будь я знаком с вами, милостивый государь, знай я вашу судьбу, ваше положение и ваш возраст, я, быть

может, имел бы кое-что сказать вам и по поводу вас самих. Пока молод — можно рисковать; но по достижении зрелого возраста неразумно ставить под удар покой своей жизни. От покойного г-на де Фонтенеля¹⁵ мне пришлось слышать, что никогда книга не приносила своему автору столько радости, сколько горя. А говорил это счастливец — Фонтенель. До сорока лет я был благоразумен, в сорок лет я взялся за перо, но откладывая его, не достигши пятидесяти и проклиная каждодневно тот злополучный день, когда неразумная гордость заставила меня взяться за перо, когда прахом пошли мое благополучие, мой покой, мое здоровье и я потерял надежду вернуть их когда-либо. Вот к кому вы обратились за советом по поводу обнаружения вашего труда... и пр. и пр.

Письмо III

Письма ваши, милостивый государь, лишь повышают интерес к вам, какой внушило мне знакомство с вашими книгами. Я вижу в них хорошего человека, человека простого и скромного, несмотря на его огромный талант. Но, к несчастью, я не вижу в них человека здорового — и это меня искренне печалит. Утомление, причиняемое вам ответами, которыми вы по доброте душевной меня дарите, не позволяло бы мне писать вам, если бы я не рассматривал сношения с вами как путь к достижению намеченной мною цели. Итак, я вам пишу, но умоляю вас, разуверьтесь прежде всего в том, будто я хотел упрекнуть вас в непоследовательности или требовать от вас оправданий. Я желал лишь путем моих возражений привести вас к поставленной мною цели.

Чтобы усомниться в вашей любви к моральной истине и ненависти ко лжи, надо было бы вас не читать. Именно потому, что я в них не сомневаюсь, мне так важно разъяснить вам точно, что вы любите и что ненавидите. Вы ответите мне: я это сам хорошо знаю. Нет, милостивый государь, это не так, если только справедливо, как я утверждаю и как вы, поразмыслив, принуждены будете согласиться, что одно лишь точное знание метафизической истины способно привести к точному познанию мысли Паскаля¹⁶: «Все наши действия и все наши мысли должны принимать столь различные направления в зависимости от того, приходится ли надеяться на непрехо-

дящие блага или нет, что невозможно с толком и разумением предпринять что-либо, не связывая это с тем, что должно являться нашей конечной целью. Поэтому наша прямая выгода и первый долг — выяснить себе эту цель, от которой зависят все наши поступки». Мысль эту я свожу к следующей истине: не может быть ничего достоверного в морали иначе, нежели через достоверность метафизическую. Всегда говорили о «религии и нравах». Если проанализировать как следует, это означает не что иное, как «метафизика и нравы». Здравая метафизика и есть истинная религия, единственно подлинная и прочная санкция нравов.

Но за неимением здоровой метафизики не стоит ли все же стараться как можно более облагораживать нравы людей? Не спорю. Но согласитесь, что это значит строить на песке, действовать ощупью. Ощутительным доказательством этому может служить, что все писания наших моралистов, не исключая и ваших писаний, которые больше всех способны доказать необходимость изменить наши нравы, не мешают тому, что все моральные принципы продолжают стоять под вопросом, по крайней мере относительно того, необходимо ли проводить их на практике при нынешнем положении вещей; не мешают они и тому, чтобы ближние наши, люди, оставались существами весьма несовершенными во всех отношениях.

Раз мы с вами согласимся относительно полезности и даже необходимости здоровой метафизики для обоснования морали, речь будет идти лишь о том, чтобы установить, раскрыта ли эта здравая метафизика или нет, и тогда вы придете к тому, куда я хочу вас привести, — к желанию прочесть меня. Но выиграете ли вы на этом или потеряете?

Это зависит от того, как на вас повлияет решение вопроса, и ответить удовлетворительно я не могу, не зная вас в достаточной мере. Я утверждал бы, что вы выиграете, если бы, просветив вас, я имел возможность перенести вас в общество столь же просвещенных людей, как и вы. Но сделать это я не могу, так как подобные люди не существуют. Познание истины могло бы быть полезно для человека лишь постольку, поскольку оно было бы ему общо наравне с окружающими его людьми.

Не думаю, чтобы какой-либо философ когда-либо добросовестно предъявлял притязания на то, что истина им

открыта. Все философы, не исключая наиболее догматических, как Эпикур и Спиноза, не могли от себя скрыть — иначе чем по неведению, — что их системы объясняют не все явления, ими охватываемые, и что остается разъяснить еще тысячу вещей, — подобного рода упрек Бейль¹⁷ предъявляет Спинозе. Будь эти господа более благоразумны, они поняли бы, что, раз не объяснено все, не объяснено ничего; что всякая система, из которой вытекает лишь произвольная мораль, как, например, из атеизма, не есть *Истинная система*. А в таком случае они не стали бы обнаружением своих сочинений усугублять отчаяние людей по поводу того, что им не достичь никогда ясных и точных правил общежития.

Недоволен я тем, что вы черните былой ваш вкус к писанию, ныне потерянный вами. Сочинения ваши делают вам величайшую честь, и мелкие умишки, их критиковавшие, ныне стыдятся, что пытались это делать. Посмотрите на ваши сочинения другими глазами: сочинения, доставляющие наслаждения порядочным людям, не должны доставлять их автору мучения и, быть может, даже способствовать усугублению удручающих его немочей и пр. и пр.

О т в е т

Я чрезвычайно польщен, милостивый государь, тем, что мои письма внушают вам ко мне расположение, — так оно и должно быть по тому расположению, какое ваши внушают мне. Будучи ныне неспособным действовать и писать, я перестал отвечать кому бы то ни было, а в особенности литераторам, которых вообще я не уважаю. Вам же отвечать я постоянно вменяю себе как в удовольствие, так и в обязанность. Так в точности обстоит дело — предоставляю вам самому сделать отсюда выводы.

С первого же вашего письма, а в особенности вашего предисловия, я страстно стал желать вас прочесть и иметь в руках ваше сочинение. Желание это меня не покидает, хотя выполнение его представляется почти невозможным в том состоянии, в каком я нахожусь. Если я вам это желание не выражал настойчивее, то потому, что щепетильность не позволяла мне это сделать относительно сочинения, подобного вашему. Хотя я вам советовал и опять советую зрело обдумать вопрос, перед тем как выпустить

в свет вашу книгу, я для себя могу только пожелать, чтобы она вышла как можно скорее и я мог бы ее на досуге прочесть и поразмыслить над ней. Итак, если вы в ваших письмах задавались целью внушить мне подобное желание — вы давно ее достигли.

Вы говорите, что я выиграл бы, приемля ваши принципы, если бы жил среди людей, приемлющих их, подобно мне. Я тоже так думаю, но при таком условии доказуема была бы всякая мораль^{3*}. Если бы за добро воздавали добром же, то ясно как день, что добродетель составила бы счастье рода человеческого. Однако доказать реальную и материальную выгоду того, чтобы быть добрым среди злых, — то же, что открыть философский камень^{4*}.

Верьте, милостивый государь, что если писания мои причинили мне огорчения, то вызваны были последние не отношением публики, которым я не могу нахвалиться, и не нападками критиков, у которых я поставил себе за правило не читать никогда ни одной строчки, почему они и не могут нарушить мой покой. Горести мои гораздо ближе моему сердцу. Весьма тяжело человеку, искавшему счастья только в привязанностях, убедиться в том, что достаточно было дымки славы, чтобы разорвать их все, что нежно любившие его друзья стали его соперниками¹⁸, злейшими его врагами, что вместо составлявших его счастье уз дружбы он оказался окруженным со всех сторон капканами предательства. Вот, милостивый государь, от каких горестей не исцелится никогда сердце, подобное моему, и вот почему я во все дни моей жизни буду про-

^{3*} Единственно доказуемая благая и разумная мораль — та, что вытекает из истинных метафизических начал. Благодаря ей одной возможно достичь счастья, и оно, несомненно, осуществилось бы, если бы жить с людьми, проводящими на деле истинные принципы метафизики.

^{4*} Реальная и материальная выгода того, чтобы быть добрым среди злых, не может быть доказана бесспорно, так как она — тезис, допускающий по своей природе сколько угодно доводов за и против. Но с точки зрения строгой морали доказуемо — и я это доказал — средство к тому, чтобы не было более людей злых и развращенных, чтобы все люди, равные между собою, старались воздавать друг другу добром за добро, не имея возможности поступать иначе. Вот чего не постиг г-н Руссо и что (наряду с соображением, вызвавшим предыдущее примечание) заставило меня ответить ему так, как будет видно из следующего моего письма к нему.

клинать тот день, когда я впервые взял в руки перо. Будучи неизвестным и любимым, я был счастлив; а теперь, имея имя, а живу и умру несчастнейшим из всех существ... и пр. и пр.

Письмо IV

Итак, вы желаете меня прочитать! Что же, милостивый государь, это возможно и без обнародования моего труда. Вот вам покуда копия двух предшествующих ему посланий.

Что скажете вы об этих посланиях? Со своей стороны заявляю вам, что они не содержат ничего, что не было бы подтверждено в труде, притом столь основательно, способом столь ясным и очевидным, что вам не придется возвращаться к чтению дважды, чтобы быть убежденным, да и первый раз вам дастся безо всякого труда.

Истина — самая простая в мире вещь, но ввиду того, что мы из-за дурного направления, в котором развивается наш общественный порядок, чрезвычайно удалены от истины, открытие ее стоило мне многих лет размышлений, и я извел более двух стоп бумаги, чтобы составить в конце концов небольшое по объему сочинение. Ныне я наслаждаюсь плодами моих трудов, ибо вижу, что обошедшееся мне столь дорого доказано так ясно и выражено таким понятным образом, что не причинит много хлопот другим.

Я полагаю, что труд мой, будучи обнародован, оказал бы свое действие, невзирая ни на что, да и как ему не оказать, раз он, расчищая решительно почву, уничтожает все, что препятствует моральным взаимоотношениям быть такими, какими они должны быть по существу, и раз из его очевидности столь же очевидно следует, что необходимо почти во всех отношениях изменить наши нравы. Однако для того, чтобы мой труд возымел действие скорее и полнее, нужно было бы забросать людей экземплярами его, а в моем положении прибегнуть к этому средству чрезвычайно затруднительно. Я не знал бы даже, как устроить его печатание. Я никогда не печатался, если не считать нескольких беглых заметок, появившихся без подписи автора в периодических изданиях. Меня не знает ни один типографщик. Скинем же маску, ибо я не опасаюсь больше открыться человеку, подобному вам: я —

дом Леодегар-Мари Дешан (и чтобы предстать перед вами в образе моем не только физическом, но и моральном, я — монах-бенедиктинец). Но я чересчур занимаю вас своей особой, вернемся к вам.

В вашем письме заключается несколько рассуждений морального порядка о том, что я вам писал, — что вы бы, конечно, выиграли, ознакомившись с метафизической истиной, если бы я мог, ознакомив вас с ней, перенести вас в общество людей, знающих ее, как и вы. По поводу этих ваших рассуждений я не скажу вам ничего, разве то, что они доказывают, насколько вы не постигли сути дела, о котором между нами идет речь. Покуда же не постигнута суть дела, относящиеся к ней метафизические или моральные рассуждения не могут быть точны. Я это уже высказал вам по поводу ваших метафизических рассуждений; позвольте мне вам повторить то же самое по поводу ваших моральных рассуждений, и рассматривайте мои слова не как критику вашего суждения, не как критику слишком поспешного решения, а как основательный довод за то, чтобы воздержаться от вынесения его до более полного ознакомления с делом. Обратитесь ко всем пройденным нами вдвоем рассуждениям: они носят чисто предварительный характер, но тем не менее не бесполезны. Наша с вами переписка заняла бы подобающее место во главе моего труда и составила бы наилучшее о нем предварение, в особенности если бы публика могла знать, что участником этой переписки являетесь вы. Целью моих писем было привести вас к той степени доверия, при какой вы не нуждались бы в прочтении моего труда для того, чтобы убедиться не в том, что он содержит Истину (убедить в этом может только самый мой труд в целом), а в том, что есть много вероятий за это. Вы согласитесь с тем, что я не имел более подходящих средств (особливо не имея имени), чтобы вызвать у вас желание прочесть мой труд, а тем более чтобы вызвать такое желание у других людей, в случае если бы наша с вами переписка послужила введением к моей книге.

Согласно истинной середине, устанавливаемой моей метафизикой, мораль моя требует во всем середин, а вы впадаете, на мой взгляд, в крайность. Неужели из того, что вы имеете весьма острые для чувствительного сердца поводы к скорби, следует, что вы должны ей поддаваться и впасть в мизантропию, отрезающую вас от всякого

общения? Призовите лучше на помощь себе ваш разум, покорите ваше сердце его указаниям, скажите себе хорошенько, что огорчаться, как вы это делаете, вероломством нынешних людей — значит придавать им слишком большое значение. Будь я с вами, если бы вы, например, приехали меня навестить (предположение безрассудное: мы не живем в эпоху греческих философов, не боявшихся даже путешествия в Индию в поисках истины¹⁹), я показал бы вам, что, хотя вы и великий человек, вы все же дитя, и желал бы довести вас до того, чтобы вы сами посмеялись над собою из-за пролитых вами слез... и пр.

О т в е т

Вполне понимаю, милостивый государь, что вас должна прельщать мысль об обнаружении вашего сочинения, и если бы дело шло лишь о том, чтобы открыть вам недостающие к тому пути, то я охотно оказал бы эту небольшую услугу вам, а может быть, и публике. Однако же ждите ее от меня, покуда не докажете мне, что вы ничем при этом не рискуете.

Ваши послания-посвящения мне понравились, но одно из них лишнее: вы не можете посвятить вашу книгу сразу и публике, и вашему другу. Словечко о богах в вашем стихотворном послании уж очень пугает. Я не против подобной откровенности, доходящей до дерзости; подчас позволяю ее себе безнаказанно и я, ибо я не дорожу ничем и смело вызываю на бой весь мир. Но вы этого о себе сказать не можете.

Мысль о покровительстве людей кажется мне несколько романической. Человек, которому покровительствовал бы род человеческий, оказался бы без покровителей, ибо род человеческий — ничто. В расчет следует принимать лишь власть имущих, а вам, конечно, неизвестно, что взгляды власть имущих ни в чем не сходятся и не могут сходиться с взглядами публики.

Я уже заметил по некоторым местам вашего предисловия и отмечаю это также и в вашем Послании к людям, что периоды ваши подчас громоздки. Остерегайтесь этого, особенно в книге по метафизике. Я не встречал слога более ясного, чем ваш, но он стал бы еще яснее, если бы вы могли несколько расчленить ваши периоды и устранить некоторые местоимения.

Я полюбил вас по письмам и еще больше люблю по вашему портрету²⁰. Меня не смущает даже авторское пристрастие. Именно потому, что портрет дан самим автором, я несомненно верю во все хорошее, что он сам думает. Помнится, вы меня как-то похвалили за мою скромность. Прекрасно, но признаюсь, что мне всегда будут нравиться люди, имеющие смелость не быть скромными. Я убежден, что вы весьма схожи с вашим портретом, и очень этому рад. Впрочем, я вообще убежден в том, что человек описан хорошо, когда он описан самим собою, даже когда нет сходства.

Вы очень добры, указывая мне на неточности моих рассуждений. Но неужели вы еще не заметили, что хотя я и очень хорошо вижу некоторые вещи, но сравнивать их между собою я не умею; что у меня обилие предложений, последствий которых я никогда не предвижу; что порядок и система, которые для вас божества, для меня — фурии; что никогда ничто мне не представляется иначе, чем в отдельности, что вместо того, чтобы в письмах моих связывать мои мысли, я прибегаю к фокусу переходов, и это импонирует больше всего вам, великим философам?

Предложение ваше посетить вас я нимало не нахожу безрассудным: жизнь для того и дана, чтобы употреблять ее на такого рода вещи. Безрассудством кажется мне глупое применение, какое делает из нее так называемое благоразумие. Но если предложение это и безрассудно, то зато оно, боюсь, невыполнимо. Прежде всего мне кажется чрезвычайно затруднительным сохранить инкогнито. Я не имею счастья находиться в таком положении, из которого можно незаметно ускользнуть. Хотя я и не дорожу ничем с точки зрения деловой или личных интересов, я тем не менее не свободен. Я связан более крепкими узами, как, например, узами дружбы и даже того, что носит лишь видимость ее и тем не менее покорило меня; связан, наконец, чем-то вроде имени, что приковывает ко мне довольно много глаз, скрыть от которых мои поступки нелегко. Есть у меня нечто вроде небольшого хозяйства, есть у меня домоправительница²¹, служащая у меня уже четырнадцать лет, — ей я обязан жизнью, и она подумала бы, что я ее покидаю, если бы я уехал, не говоря ей, куда, а скажи я ей, она ни за что не сохранит тайны, несмотря на то что вообще скромна. К тому же я не расположен ни прикрываться чужим именем, ни слушать обедню. Если

все это совместимо с инкогнито, я был бы чрезвычайно счастлив приехать. Дымная атмосфера авторства отравляет меня и убивает. Если бы я когда-либо мог из этой проклятой атмосферы вырваться, я бы еще раз в этой жизни вздохнул свободно. Но я больше на это не надеюсь, так и придется умереть, задохнувшись в ней.

Главное же затруднение^{5*} заключается в плачевном состоянии моего здоровья, действительно делающем безрассудным для меня всякое путешествие, и облегчения этих страданий у меня нет основания ожидать. Знаете ли вы, что в настоящую минуту я вам пишу, мучимый вставленным мне зондом, который еле дает мне возможность сделать несколько шагов по комнате и без которого я не могу оставаться более восьми часов подряд, иначе мой пузырь закроется совершенно? Неправда ли, удобно в путешествии? Что вы скажете на это? Несомненно, пока не улучшится мое состояние, мне и думать об этом не приходится. Посмотрим, как пройдет зима. Если это только припадок — он что-то долго длится; если это разрастающаяся болезнь — она не остановится. Вот основное препятствие. Следовательно, до весны ничего решать нельзя. Сейчас я целиком за то, чтобы поехать навестить вас; надеюсь, что это желание не изменится. Остальное не от меня зависит... и пр.

О т в е т

на письмо, копии с которого я себе не оставил. В этом письме я спрашивал, правда ли, что в данное время печатается его книга о воспитании.

Я соскучился по вам, дорогой мой философ, и очень рад, что получил от вас весть и знак вашей памяти обо мне. Мне несколько лучше, чем минувшей зимой, но еще недостаточно хорошо, чтобы я мог пуститься в путь. Хотя путь этот и должен завести меня в незнакомые края, но все же, полагаю, не так далеко, как вы говорите^{5а*}. Итак, если не случится какое-либо чудо, на которое я не очень-то

^{5*} Не было ли у г-на Руссо еще каких-либо больших затруднений? Не знаю. Не смею заподозрить чистосердечие такого человека, как он.

^{5а*} А что знает он в этом отношении, если моя философия ему не известна?

рассчитываю, мне хотя и с сожалением, но приходится отказаться от удовольствия, какое я надеялся получить от свидания с вами.

Совершенно верно, что я отдал в печать сборник мечтаний о воспитании²², который, по слухам, должен вскоре выйти. Но сборник этот составлен уже давно, очень давно, даже рукопись его была не в моих руках, когда вы мне впервые написали. Теперь она уже свыше года находится в руках издателя. Так же обстоит дело и с небольшим трактатом об «Общественном договоре»²³, который я также отдал печатать в Голландии и который должен был выйти в свет до книжки о воспитании. Но о нем я ничего не слыхал и не знаю, что с ним случилось. Мало этим и озабочен, так как, сказать вам по правде, оба эти сочинения много хуже других. Я не желал бы, чтобы к ним подошли с точки зрения вашей философии^{6*}, и, быть может, я бы их так и не опубликовал, если бы печальное мое состояние не заставляло меня извлекать выгоду из всего, что должно бы остаться у меня в портфеле.

Впрочем, мне неизвестно, что это за издание в пяти томах²⁴, о котором вы говорите. Я до настоящего времени не составлял и не видел никакого собрания моих сочинений. Но если я еще буду жив, то предполагаю года через два или три выпустить одно-единственное издание, все по той же причине, о какой я только что упомянул. А после этого, ручаюсь вам, что бы ни случилось, публика обо мне больше не услышит. Впрочем, вот уже скоро три года, как я не беру пера в руки, и теперь, тверже, чем когда-либо, решил никогда больше в жизни к нему не прикасаться.

Прощайте, дорогой мой философ! Хотя я теперь не больше как простой обыватель, но любовь к заслугам и талантам сохраню навсегда. Не оставляйте меня своей дружбой в память того, что ее ко мне обратило, и подавайте мне время от времени о себе весть.

Остаюсь, милостивый государь, и пр. и пр.

Ж. Ж. Руссо

^{6*} Он, очевидно, заключил по моим письмам, что оба эти сочинения не заслужили бы моего одобрения по существу, и заключил правильно, как видно будет из относящихся к моему труду отрывков, которые я смогу в дальнейшем привести.

**Ответы г-на де Вольтера
на три обоснованные попытки, сделанные
г-ном маркизом де Вуайе, чтобы вызвать у него
интерес к моим размышлениям**

О т в е т I

Фернейский замок, октября 12-го 1770 г.

Милостивый государь,

я нимало не удивляюсь тому, что почтмейстер, подобный вам, задает такую гонку автору «Системы природы»²⁵. Мне кажется, что французские почтмейстеры весьма остроумны. Вы пометили свое письмо: «из замка Шантелу»²⁶, а там, как известно, остроумия больше, чем где бы то ни было. Впрочем, то же относится и к Ормскому замку, где, помнится, я провел очень приятные дни.

Когда я имел честь представиться вам в Кольмаре, я не знал, что вы философ, а между тем вы именно философ, и хорошего толка. Я не сопоставляю себя с вами, так как я умею только сомневаться. Вы, конечно, помните некоего Симонида, у которого царь Гиерон²⁷ спрашивал, что он обо всем этом думает? А тот потребовал для ответа сначала два месяца, затем четыре, затем восемь и, все удваивая сроки, так и помер, не составив себе мнения^{7*}.

Истины все же существуют. Быть может, одна из них — полагать, что все пойдет своим порядком, каких бы воззрений люди ни придерживались — или делали вид, что придерживаются, — относительно бога, души, творения, вечности материи, необходимости, свободы, откровения, чудес и пр. Все это не поможет уплатить повинности или восстановить Индийскую компанию. О потустороннем мире рассуждать будут всегда, но в здешнем всегда будет «спасайся, кто может».

Сочинение, присылкой которого вы меня почтили, внушает мне великое уважение к его автору и большое сожаление по поводу того, что я нахожусь от него так дале-

^{7*} Речь шла о том, чтобы дать воззрение г-ну де Вольтеру, не имеющему воззрений, но он твердо решил не иметь воззрений и даже не желать, чтобы их имели другие относительно предмета, о котором шла речь. Однако, судя по его письму, у него есть сомнения.

ко^{8*}. Мой преклонный возраст и болезни не позволяют мне надеяться на то, что мы с ним еще свидимся, но до последнего мгновения моей жизни я буду почтительно предан ему и всему его дому.

Вольтер

О т в е т II

6 ноября 1770 г.

Милостивый государь,

не случилось ли вам в походах ваших во Фландрию и Германию возить с собой карманное издание Персиевых сатир^{28?} В них встречается стих, любопытный и приходящийся весьма кстати:

De Jove quid sentis, minimum est quod scire laboro?²⁹

Дело в пустяке, что ты думаешь о Юпитере?^{9*}

Как видите, подобного рода вопросы задаются испокон века. А мы все же с тех пор недалеко ушли. Мы отлично знаем, что те или иные глупости не существуют, но мы весьма посредственно осведомлены о том, что существует^{10*}.

Потребовались бы целые тома не для того, чтобы начать разъяснения, а для того, чтобы начать понимать друг друга. Прежде всего надобно хорошенько знать, какое понятие в точности придается каждому произносимому слову. Но и этого недостаточно: надобно знать также, какую мысль это слово порождает в голове противной стороны^{11*}.

^{8*} Сочинение, отнюдь не выдававшееся маркизом де Вуайе за его собственное, представляло собою выдержку из моего рассуждения об истине под завесой богословия, завесой, снятой при отсылке рукописи г-ну де Вольтеру.

^{9*} Вопрос заключался не в том, чтобы узнать у г-на де Вольтера, что он думает о боге³⁰, а научить его, что о нем следует думать. Для этого знаменитого писателя отсутствие логики — ничто в сравнении с блестящей цитатой или остроумной выходкой.

^{10*} Необходимо быть осведомленным о том, что есть, для того, чтобы отлично знать, что те или иные глупости не существуют.

^{11*} Пожелай г-н де Вольтер прислушаться к тому, с чем его желали ознакомить, он увидал бы, что нет ничего легче, как столковаться. С истиной дело обстоит иначе, чем с тем, что ею не является: ее надобно познать. Но, к несчастью для нее, суждение о ней произносится заранее и дает повод ее отместить.

Когда же будет достигнуто то и другое, можно проспорить всю жизнь, не придя ни к какому соглашению.

Посудите же сами, возможно ли об этом дельце трактовать в письмах. К тому же вам известно, что, когда двое министров ведут переговоры, они никогда не открывают друг другу и половины своих тайн.

Я признаю, что предмет, о котором идет речь, стоит того, чтобы им заняться весьма серьезно. Но как надо при этом остерегаться иллюзий и пристрастия!^{12*}

Есть, быть может, одно только утешение: природа одарила нас примерно всем, что нам нужно, и, если мы некоторых вещей³¹ не постигаем, стало быть, по-видимому, такое постижение и не требуется. Если бы необходимо нужны были некоторые вещи, все люди их бы имели, как, например, у всех лошадей имеются ноги^{13*}. Можно быть приблизительно уверенным, что не являющееся абсолютной необходимостью для всех людей, во всех местах, не является ни для кого необходимым. Истина эта — пуховик, на котором можно предаваться отдохновению. Все остальное представляет собою постоянную тему для дискуссий за и против^{14*}.

Что не допускает за и против, что есть истина неоспоримая, — это моя искренняя и почтительная вам преданность.

Больной старец

^{12*} А еще больше следует остерегаться предвзятого мнения, будто по вопросу, о котором идет речь, не остается узнать ничего, кроме того, что уже знаешь.

^{13*} Истина необходимо имеется у всех людей — все сводится лишь к тому, чтобы ее раскрыть. Не абсолютно необходимо является ее раскрытие. Впрочем, что бы ни говорил г-н де Вольтер, нет абсолютной необходимости в том, чтобы у лошадей были ноги. Но раскрытие это хотя и не является необходимостью абсолютной, или метафизической, оно необходимо с точки зрения морали, признанной г-ном де Вольтером, ибо ни один писатель не приложил столько усилий, как он, чтобы просветить людей.

^{14*} Г-н де Вольтер встал на стезю сомнения, но тем не менее утверждает тут же, что установленная им якобы истина представляет собою пуховик, на котором можно предаваться отдохновению, и что все остальное — постоянная тема для дискуссий за и против. Наши философы-скептики все весьма непоследовательны, и они твердо решили верить в непобедимость нашего неведения потому, что не смогли победить свое собственное неведение. Как же после этого не ожидать, что они окажутся самыми упорными противниками изо всех людей, если им возвестить открытие истины? Я это предвидел, я о том предупреждал; это пожелали проверить — и теперь больше не сомневаются.

Ответ III

на письмо, в котором к нему приставали
весьма настойчиво

14 декабря 1770 г.

Милостивый государь,

мне казалось, я вас известил о том, что мне семьдесят семь лет; что из двенадцати часов я страдаю в течение одиннадцати или около того; что, когда окружающая меня пустыня покрывается снежной пеленой, я теряю зрение; что, устроив часовые мастерские вокруг моей гробницы, в моей деревушке, где не хватает хлеба, несмотря на «Эфмериды гражданина»³², я удручен заботами о других еще больше, чем заботами о самом себе; что я очень редко имею силы и время писать, а еще менее того имею способность философствовать. Скажу вам то, что Сент-Эвремон³³, умирая, ответил Валлеру, когда тот его спросил, что он думает о вечных истинах и вечной лжи: «Господин Валлер, вы злоупотребляете выгодами своего положения»^{15*}. Мы с вами, сударь, примерно в таких же отношениях: вы столь же умны, как и Валлер; я почти так же стар, как Сент-Эвремон, но не столь учен, как он.

Продолжайте развлекаться поисками всего того, что я тщетно разыскивал в течение шестидесяти лет; большое удовольствие — излагать на бумаге свои мысли, отдавать себе в них ясный отчет и просвещать других, просвещая самого себя.

Льщу себя надеждой, что не похожу на тех стариков, которые боятся просветиться от людей, находящихся на грани юности. Я с великой радостью воспринял бы сегодня истину, будучи приговорен умереть завтра.

Продолжайте, сударь, составлять счастье ваших вассалов и поучать ваших старых слуг^{16*}.

^{15*} Анекдот этот тем менее уместен, что, повторяю, дело шло не о том, чтобы справиться с его мыслях, но о том, чтобы сообщить ему правильный образ мыслей. Цель была — возбудить его любопытство и затем его удовлетворить. Какая все же беда, что гениальность, остроумие и знание почти всегда идут в разрез со здравым смыслом.

^{16*} А как их поучать, когда они воображают, что это невозможно? И зачем, требуя поучения, постоянно избегать его? Для него вопрос сводился к тому, чтобы пожелать воспринять поучение, прочтя присланное, а не к тому, чтобы трактовать предмет,

Однако вести с вами письменные беседы о предметах, на которых споткнулись Аристотель, Платон, Фома Аквинат и святой Бонавентура³⁴, — на это я, конечно, не пойду. Предпочитаю сказать вам, что я старый лентяй, преданный вам с самым нежным почтением, и притом от всего сердца.

Вольтер

Переписка с господином Робине, автором книги, озаглавленной «Природа», до того, как он прочел мое рассуждение

Г-н Р.³⁵

Судя по тому, что мне говорили о принципах дом Дешана, *Все* есть бытие безотносительное, но ведь даже по его принципам выходит, что необходимо существует взаимоотношение между *Всем* и *Цельм*.

Д. Д.³⁶

Все, или бытие, отрицающее существование положительное, есть бытие физически безотносительное, бытие само по себе; *Целое*, или существование положительное, есть бытие физически относительное, есть бытие метафизическое и физическое, бытие, которое, подобно физическому, есть лишь соотношение, лишь сравнение.

Отношение *Всего* к *Целому*, бесконечного к конечному, единственного к единому, вечности ко времени, безмерности к мере, и пр. и пр. отрицательное, тогда как отношение *Целого* к составляющим его частям положительное.

Отрицательное отношение *Всего* к *Целому* необходимо утверждает существование *Целого*, а стало быть, и его частей: именно бесконечное одновременно и отрицает, и утверждает конечное, именно *Ничто* одновременно и отрицает, и утверждает чувственно созерцаемое существование и, таким образом, является самим противоречием.

Целое и *Все* суть существование, рассматриваемое в двух основных противоположных аспектах, единственно

о котором его предваряли, притом трактовать в письмах. Об этом было ему говорено, сомневаться он в этом не мог. Но в человека, подобно ему решившегося сопротивляться всякому новому незнанию относительно сущности вещей, вселился дух недоверия,

существующих противоречащих, ибо все остальное представляет собою лишь противоположности — либо метафизические, либо физические. Из понятия об этом существовании мы и создали бога до сотворения мира и боготворца, подобно тому как из понятия о человеке физическом и о человеке моральном, иначе говоря, живущем в обществе при состоянии законов, мы вывели этого бога в образе существа разумного и обладающего моральными совершенствами, или — иными словами — нашими добродетелями в высочайшей степени, тогда как добродетели эти, равно как и пороки, которыми вы наделили дьявола^{17*}, обязаны своим существованием лишь нашему несчастному состоянию законов, лишь нашему выходу из состояния дикости, из состояния природы^{18*}.

Г-н Р.

Все не может быть бытием абсолютным, если оно не может существовать без *Целого*, между тем, по мнению Д. Д., оно без него не может существовать. Следовательно, между *Всем* и *Целым* имеется взаимоотношение, безразлично какого рода; следовательно, *Все* не есть бытие безотносительное.

Д. Д.

По системе Д. Д., *Все* не есть бытие абсолютное. Таким бытием является *Целое*, которое во всех метафизических отношениях есть абсолют того, что с ограничениями представляют собою его части, взятые раздельно, есть совершенство составляющих его частей, которые могут быть лишь относительно и более или менее тем, что есть *Целое* (отсюда в природе все более и менее, и больше ничего). Атрибут абсолютности есть атрибут положительный, а *Все* может иметь только отрицательные атрибуты, притом отрицающие положительные атрибуты, подобающие

^{17*} *Целое* — оба начала, составляющие одно-единое; они метафизичны, но не моральны.

^{18*} Состояние дикости есть начало состояния законов, которое в свою очередь одно и может быть началом состояния нравов. Неравенство моральное создано физическим неравенством и нашим невежеством, неизбежным во времена нашего перехода в состояние общественное; а из преодоления нашего невежества может родиться не какое-либо новое неравенство, а равенство моральное. Я входил во все эти подробности затем, чтобы возбудить любопытство г-на Робине и заставить его меня прочесть.

Целому, или — если угодно — *Бытию*, которое есть истина метафизическая, истина, из которой первоначально и простирается истина моральная.

Верно, что, по системе Д. Д., *Все* не может существовать без *Целого*, так же как и *Целое* без составляющих его частей. Следовательно, возражают ему, между *Всем* и *Целым* имеется какого-то рода соотношение, следовательно, *Все* — не безотносительно. В ответ на это Д. Д. отсылает к разъяснению, данному им на первое возражение и состоящему в том, что *Все* не имеет отношений положительных и что его отношение к *Целому* исключительно отрицательное. Он считает нужным добавить, что только весь его труд в целом может сообщить посвященным убежденность, которой он преисполнен.

Г-н Р.

Мне кажется, что в своем ответе на первое возражение Д. Д. как будто соглашается с тем, что между *Всем* и *Целым* имеется отрицательное соотношение. Стало быть, *Все* не вполне безотносительно.

Д. Д.

Иметь отношение, лишь отрицающее всякое положительное отношение, и значит не иметь никакого отношения. А у *Всего* имеется только такое отношение, раз оно со всех точек зрения представляет собою отрицательно то, что *Целое*, или реальность (бытие чисто относительное) представляет собою положительно^{19*}.

Г-н Р.

Если отрицательное отношение *Всего* к *Целому* неизбежно утверждает существование *Целого*, а следовательно, и его частей, то каким же образом может *Целое* быть

^{19*} *Целое* есть в одинаковой мере и реальность, и видимость — существа метафизические, а быть в одинаковой мере одним и другим значит не быть ни в большей, ни в меньшей мере ни тем ни другим; следовательно, это значит быть метафизической серединой, серединой, означающей реальность, ибо видимость есть лишь меньшая степень реальности. Но каким это образом середина означает реальность? Да потому, что из единства, или равенства большей и меньшей степени реальности, может последовать только реальность. То же самое можно сказать и обо всех остальных метафизических крайностях, или противоположностях, в том числе о добре и зле, о полноте и пустоте, о движении и покое и пр. Именно к *Целому* приложим стих Орфея³⁷, приводимый Вольтером:

«Оно есть начало, конец, середина всех вещей»³⁸,

Бытием абсолютным, тогда как оно есть совершенство или результат его частей?

Д. Д.

Именно потому, что *Целое* есть совершенство или результат составляющих его частей, а быть этим и значит быть бытием абсолютным. Именно потому, что *Целое* есть все его части, взятые совокупно, что отношение его — от него к нему самому, что такое отношение имеет место лишь через частные соотношения, делающие из *Всего Целое*; потому, что *Целое* иной природы, чем его части, взятые раздельно, которые вытекают из его частей, взятых совокупно, потому что атрибут абсолютности может быть атрибутом только положительным или метафизическим, атрибутом отношения к миру физическому, где нет ничего абсолютного, ничего положительного иначе, чем в большей или меньшей степени, и потому, что всякий такого рода атрибут подобает только *Целому*. Если бы атрибут этот пожелали взять в смысле отрицательном вопреки его собственному значению, в смысле, например, атрибута независимости, то пришлось бы перейти ко *Всему*, бытию идеальному, подобному *Целому*, но тем не менее существующему, так же как и *Целое*.

Бытие абсолютное есть *бытие*, абсолютно представляющее собою во всех метафизических отношениях то, чем существа физические могут быть лишь в большей или меньшей степени, смотря, как их рассматривать. Но *бытие* это есть *Целое*, или метафизическое универсальное, коего *Все*, или универсальное в себе, есть одновременно и отрицание, и утверждение, раз оно не может его отрицать, не утверждая его. Бесконечное, или *Нет*, которое есть *Все*, утверждает конечное, или *Да*, которое есть *Целое*, тем самым, что отрицает его.

Г-н Р.

Мне представляется, что разграничить бытие абсолютное и бытие в себе, *Целое* и *Все*, удастся лишь посредством различений и абстракций, быть может скорее схоластического, чем метафизического характера.

Д. Д.

Ничто не может быть проще разграничения между *Всем* и *Целым*, между существующим независимо от частей и существующим в зависимости от них. Следует,

однако, знать, что независимость от частей есть лишь абстракция и не может быть ничем иным и что *Все*, *Целое* и части между собою нераздельны и по необходимости существуют вместе.

Имеется два по существу противоположных друг другу способа рассмотрения существования — в себе и в том, что его составляет. Если рассматривать его в себе — оно *Все*, не предполагающее частей; если рассматривать его в том, что его составляет, — оно *Целое*, предполагающее части. Открытие истины состояло в том, чтобы увидеть существование в обоих этих аспектах и затем раскрыть их.

В первом аспекте, отрицательном, производится абстрагирование от каких бы то ни было частей; во втором аспекте, положительном, производится абстрагирование той или иной части, того или иного физического или частного. Вот к чему сводятся все мои различия.

Поэтому разграничение между *Всем* и *Цельм* проводится не в силу, быть может, скорее схоластических, чем метафизических, различий и абстракций, а посредством весьма простого различения и двух абстракций, по необходимости требуемых этим разграничением, свойственным самой природе существования.

Какое иное представление о существовании могут составить себе г-н Р. и все разумные люди, отказывающиеся от абсурдного представления о боге моральном и рассуждающем, если не представление о *Всем* и о *Целом*? Мы постигаем лишь индивидов, могут они мне возразить. Что ж! Пусть так, если только они не понимают слово «индивид» в слишком узком смысле, если только то, что они называют «индивидом», для них лишь то, что оно есть в действительности, лишь существо или, вернее, части: ибо индивидуально только *Все*, все остальные существа — составные, не исключая и *Целого*, хотя оно и иной природы, чем они, его составляющие.

В таком случае я спрошу их, не представляют ли они себе постоянно индивидов, например, как вещи, находящиеся за пределами всех видимых и воображаемых ими индивидов, иными словами: представляют ли они себе пределы всей массе представляемых ими себе индивидов? Они, конечно, ответят мне, что нет, в особенности когда они узнают то, что я доказываю, а именно что пустота есть метафизическое противоположащее полноты, есть ее

более или менее, но не ее отрицание и что *Ничто* есть *Все*. Но если они не представляют себе пределов для всей массы представляемых ими себе индивидов, они необходимо представляют себе бесконечность, ибо единственно возможная идея о бесконечности, которая есть нечто отрицательное, — это идея отрицательная.

Что же касается конечного, которое есть *Целое*, подобно тому, как *Все* есть бесконечное, то они его также постигают, ибо для того, чтобы это увидеть, достаточно рассматривать индивидов не в массе, а по отношению к тому, что составляет эту массу, то есть к индивидам, взятым в отдельности.

Но что же такое эта масса, что такое все физическое или все индивиды? Это все существа, которые вместе составляют существование, которые суть *Все* или *Целое*, в зависимости от того, рассматривать ли их безотносительно или в отношении, как составляющих *бытие* единственное или *Бытие* единое.

Но, однако, эта совокупность, эта общность, эта универсальность, положительная и отрицательная, составляет ли она одну массу, составляет ли одно целое тело? Да, ибо она составляет существование, а существование по необходимости едино или единственно. Но, скажут, дайте нам ее ощутить, раз она составляет тело. Я бы очень этого желал, потому что вы этим дорожите, будучи отвержены к порядку физическому. Сделайте сами так, чтобы она могла стать ощутимой, превратите ее в то или иное ощущение, в объект того или иного чувства из объекта чувств согласованности и гармонии, каким она является в действительности ^{20*}, и вы добьетесь того, чего нелепо желаете. Она — вы, она — я, она — все, что существует, и представление о ней есть также лишь она. Я, будучи ею, ее раскрываю. И именно потому, что она — это вы, раскрытие ее, если вы его улавливаете, является для вас только воспоминанием.

^{20*} Согласованность чувств, которую я называю разумом и к которой я применяю слово «постигать», дает первичную истину, то, что строго общо всем существам, что стирает между ними чувственно воспринимаемые различия, которые воспринимаются лишь каждым из наших чувств в отдельности, то, что показывает нам эти существа в аспекте бесконечного или конечного, *Всего* или *Целого*, в зависимости от того, рассматриваем ли мы их относительно или безотносительно. О сущности вещей я ничего не пишу и не устанавливаю иначе, чем на основе согласованности чувств.

Я достаточно добросовестен с самим собою, чтобы допустить, что все мои возражения лишь кажутся мне таковыми, покуда я не знаком с самой системой, и это вселяет в меня горячее желание глубже с нею ознакомиться. Автор ее оказал бы великое одолжение искреннему почитателю истины, если бы согласился вручить ему свое сочинение. Маркиз де В.³⁹ представил ему к тому возможность. Я либо сдамся перед его доказательствами, либо обосную свой отказ от этого в реплике, соответствующей значительности диспута^{21*}.

**Переписка с господином Робине, автором книги,
озаглавленной «Природа», после прочтения им
моего *Рассуждения***

Г-н Р.

Прилагаю при сем, господин маркиз, последние вихри метафизических атомов⁴⁰ Д. Д. Прошу поверить мне на слово: я не раз перечитал, даже с пером в руках, всю *Систему* целиком: *ingens disputandi argumentum*⁴¹. Из всех известных мне метафизических систем эта наиболее утонченная, наиболее изощренная, наиболее соблазнительная, наиболее ловкая, ибо я не могу не найти весьма ловкой систему, которая, отменяя все остальные, включает их в себя. Тем не менее я не обращен (признаюсь в этом, если угодно, к стыду своему), так как есть там вещи, которых я еще не уразумел, как, например, *Ничто* как реальное существование и все отсюда вытекающее.

В настоящий момент сожалею о двух вещах: во-первых, о том, что не имею возможности лично побеседовать с автором этой метафизики, и, во-вторых, что нет у меня достаточного досуга для того, чтобы привести в порядок размышления, навеянные на меня чтением его ученых писаний. Вам известно, сударь, что работа по приложениям к *Энциклопедии*⁴², предпринятая мною в качестве как издателя, так и сотрудника, поглощает все мое время. Если ему угодно, я помещу в эти добавления всю систему Д. Д. Но для этого ее надобно сократить: откинуть мно-

^{21*} Из дальнейшего явствует, должен ли я был рассчитывать на это обещание, благодаря которому мои тетради попали к г-ну Р.

гословие и повторения, внести несколько больше порядка и точности. Его состояние нравов мне бесконечно нравится, но путь к нему я нахожу трудным не для вас и не для меня, а потому, что для установления его требуется согласие лиц, убедить которых задача далеко не легкая. Кто возьмет ее на себя? 22*

Д. Д.

Из уважения к пронизательности г-на Р. я полагаю, что он не уделил чтению моих тетрадей все внимание, на какое я рассчитывал, и что в этом ему воспрепятствовали его занятия. Отнесясь с должным вниманием, он уразумел бы все (а когда ускользает суть — я покажу, что она от него ускользнула, — значит, не понято ничего). Он увидел бы ясно, что не может меня оспаривать, не впадая в противоречия; что моя мораль, признаваемая им, следует — и следует единственно — из моей метафизики; что признать одну — значит необходимо признать и другую; что я даю полную и сплошную очевидность (что возможно только в отношении первичной очевидности); что я замкнулся в столь плотный круг идей, что не оставил себе никакой лазейки, если бы опровержение моих тезисов заставило меня искать спасения в выходе из этого круга, — и в таком случае он закончил бы чтение моих тетрадей, будучи, смею сказать, убежден не только внутренне, но и от разума. Есть вещи, говорит он, которых он еще не уразумел, например: *Ничто* как реальное существование и все, что из этого следует. Здесь я его ловлю на слове: он несомненно должен был увидеть раз двадцать при чтении моего сочинения, что я не только не признаю реальности существования за *Ничто*, но даже говорю о нем, что оно есть отрицание всякой реальности существования. Следовательно, не существует *Ничто*, скажет он и тем самым докажет, что читал, так сказать, не читая. Несомненно, когда ускользают истины такого значения, весьма трудно проследить цепь истин и убедиться в них.

22* Неужели возможно, прочтя меня, ставить такой вопрос? Он задавал его и раньше, и я на это ответил в соответствии со всем мною устанавливаемым, что возмущаются за это первичная очевидность и величайшая в том заинтересованность людей. Он возражает как человек, весьма далекий от того, чтобы увидеть в моем ответе все то, что в него вложено: да и как ему это увидеть, раз для него не существует указываемая мною очевидность? Чтобы познать всю ее силу, нужно всецело быть захваченным ею.

Тогда действительно мое рассуждение должно представиться в виде метафизических атомов, каким оно и является в глазах г-на Р. Если бы я мог это предвидеть, я не стал бы тратить усилия на то, чтобы доказать ему необходимые выводы из причины, от постижения которой он был чрезвычайно далек, — я имею в виду очевидность. Если я ему при этом не показался безумцем, он оказал мне великую милость.

Он предлагает мне поместить мою *Систему* в издаваемые им *Добавления* ^{23*}. Предложения этого я принять не могу, если он не усвоит моего произведения и не оценит его должным образом. Я поступил бы опрометчиво, вручив мой труд тому, кто, не поняв его, не может его и оценить и не способен в случае надобности за него постоять. Я, наоборот, требую от него — и собственная его честность потребует того же за меня, — чтобы он ни в какой мере им не пользовался, бросив в огонь могущие у него иметься копии с него, чтобы он даже, если возможно, забыл о нем, покуда не будет иметь случая лично переговорить о нем со мною.

На основании данного им обещания мотивировать свое расхождение с моими взглядами, если бы он не нашел возможным с ними согласиться, я мог рассчитывать на письменную дискуссию между им и мною, и только на основании этого обещания, которое, будь оно выполнено, дало бы мне самую выгодную позицию в дискуссии, я и дал согласие на то, чтобы ему был передан мой труд ^{24*}. А теперь он ссылается на занятость, не позволяющую ему этим заняться.

Из этого неожиданного для меня предлога я должен вывести одно из двух заключений: либо то, что истина, коей он, по имеющемуся у меня письменному его заявлению, является искренним почитателем, ему в действительности безразлична, либо же что он отчаялся познать ее по моему труду. Малейший проблеск надежды на это по-

^{23*} Г-ну Р. нужен балласт для наполнения семи толстых томов *Добавлений* к *Энциклопедии*, и он решил, что труд мой может подойти для этого. Любознательность его, по-видимому, другой причины не имела. С того времени все заставляет меня держаться этого взгляда.

^{24*} Разумение меня несовместимо с несогласием со мною; поэтому отвечать на возражения я могу только одним — доказательством того, что меня не поняли. А таких доказательств я могу представить сколько угодно.

знание, несомненно, заставил бы искреннего почитателя истины оторваться на время от своих занятий^{25*}.

Он заканчивает указанием на то, что следует внести несколько более порядка и точности и откинуть много-словие и повторения. Неужели в таком труде, как мой, имеет значение порядок? Что же касается повторений, то он должен бы знать, что истина без них не может быть раскрыта. Очевидно, для него я повторялся недостаточно, если, прочтя свыше двадцати раз в моем сочинении, что *Ничто* есть отрицание всякой реальности, он утверждает, будто я приписываю *Ничто* реальное существование, и, по всей вероятности, продолжает не соглашаться с тем, что *Ничто* существует.

Я покорнейший слуга господина Р., но да разрешит он мне ему сказать, что я ожидал много большего от автора книги «О природе» и что я перестану верить книгам, которым если я сколько-нибудь и верил, то лишь для того, чтобы не слишком противоречить меценату моему маркизу де В. Премного благодарен г-ну Р. за некоторую похвалу моему рассуждению; но ему надлежит знать, что я на этот счет приемлю хвалу, лишь диктуемую убеждением. Если мое рассуждение такой похвалы не заслуживает, то оно, следовательно, как и все прочие, связанные с принятыми системами рассуждения, годно лишь на растопку печек.

Г-н Р.

Мне кажется, что, согласно принципам Д. Д., существование в себе, существование отрицательное, есть реальность. И действительно, оно только и может быть либо реальностью, либо химерой. Он не станет утверждать, что единственное индивидуальное бытие, — на его взгляд, *Ничто* — есть химера, оно — бытие, а, по принципам Д. Д., бытие есть реальность. Что до меня, я опять ошибаюсь и в том, что говорю, и в том, что приписываю нашему ученому метафизику.

Д. Д.

Г-н Р. несомненно ошибается. Прежде всего из двух существований, устанавливаемых Д. Д., одно — реально, а другое — нереально, и оба они существуют в разумении,

^{25*} Вынужден возвратиться к мысли о том, что он в моем сочинении искал лишь балласт для своих собственных писаний.

которое есть они, которое есть существование, ибо *все* есть *Все*. Г-н Р. ошибается и дальше. Он должен был читать и перечитывать, что реальное или реальность — атрибут, существующий лишь через свою противоположность, через *видимое* или *видимости*, и что оно, следовательно, чисто относительное, — а это единственный способ быть положительным, единственный способ быть тем, что оно есть, то есть быть *реальным* (что означает не что иное, как положительное). Отсюда следует, что атрибут этот приложим лишь к существованию относительному, к *Целому* (включающему понятие о частях), и что он встречает свое отрицание в существовании безотносительном, во *Всем* (не включающем понятия о частях), в *Ничто*. Но если он встречает свое отрицание в этом существовании, единственно индивидуальном, в существовании в себе, или отрицательном, то о нем нельзя сказать, что он применим к этому существованию^{26*}. *Все*, *Ничто*, *бесконечное* и пр. существует — этим приходится ограничиваться. Если пожелать выразить, как оно существует, то сделать это возможно только путем отрицания, только отрицая положительные атрибуты, применимые к *Целому*. Если последнее, например, рассматривается в аспекте конечного, или единого, метафизического бытия, то первое должно быть рассматриваемо в аспекте бесконечного, отрицающего метафизическое бытие, существование лишь через то или иное физическое, или чувственно воспринимаемое, бытие, являющееся соотношением, лишь сравнением, как и все, что в нем существует, с той лишь разницей, что существование является первичным объектом отношения; существование — это физическое, взятое вообще и относительно. Ввиду того что физическое, взятое таким образом, является метафизическим, оно есть бытие положительное, или *Целое*, в котором все есть в большей или меньшей степени, то, что оно есть. Ввиду того что во всех метафизических отношениях большее и меньшее суть оно же, то крайние большее и меньшее суть лишь одно: они ни более ни менее одно, чем другое, и единство их есть их середина. Отсюда вы-

^{26*} Г-н Р. не должен упускать из виду, что существование отрицательное необходимо утверждает положительное существование тем самым, что оно его отрицает. Именно бесконечное утверждает конечное тем, что оно его отрицает; именно «нет» отрицает и утверждает «да».

текает объяснение всех явлений, зависящих от метафизической истины.

Г-ну Р. с трудом верится, что *Ничто* есть бытие. Следовательно, ему с трудом верится и в то, что бесконечное есть бытие, — ведь признает же он, должно быть, то, что я требую и доказываю, а именно что *Все* и *Ничто* одно и то же, что они в одинаковой мере являются существованием отрицательным. Как-никак, а должен же я предположить, что он достаточно вчитался в мое сочинение, чтобы это признать, и поэтому я должен избавить себя от труда доказывать ему это положение, не составляющее, впрочем, сути разбираемого в данной связи вопроса.

Ничто есть бытие: оно — *Все*. Чувственное, взятое в общем, иначе — метафизически, есть бытие: оно — *Целое*; а обе эти сущности, *Все* и *Целое*, суть одно и то же бытие, они лишь существование, рассматриваемое суммарно, в обоих его в основном противоположных друг другу аспектах, в аспекте «нет» и в аспекте «да», в аспекте, не включающем частей, и в аспекте, их включающем; в аспекте, отрицающем иные, кроме него, существа, и в аспекте, их утверждающем. Возможно ли с разумным основанием отрицать за существованием оба эти аспекта, когда очевидно, что его возможно рассматривать, как абстрагируя составляющие его части, так и без такого абстрагирования; когда очевидно, что оно единственно или едино, безотносительно или относительно, бесконечно или конечно, *Все* или *Целое*, смотря по тому, проводится ли подобное абстрагирование или не проводится?

Пусть г-н Р. сколько ему угодно мучает свой ум — смею его заверить, что ему никогда не найти в своем интеллекте какое-либо существование, кроме *Всего* и *Целого*, он даже будет ловить себя на том, что только их и видит. Несмотря на все его попытки либо не видеть этого, либо видеть иное, разве существование *Целого*, которое ему, по-видимому, легче удастся переварить, чем существование *Всего*, которое и само по себе представляет столько объектов первичных отношений как в своих применениях, так и в существенных из него выводах; разве существование это, говорю я, возможно без существования *Всего*? Неужели возможно конечное без бесконечного, время без вечности, единое без единственного, положительное без отрицательного, относительное без безотносительного, чувственное без *Ничто*, без того, что его

отрицает, отрицая лишь его? ^{27*} Пусть же г-н Р. больше не говорит, как он это делает в своем ответе: к чему рассматривать мир безотносительно? К чему признавать некое бытие за чистым отрицанием?

Г-н Р.

Я знаю, что, отметая другие системы своим положением об отрицательном существовании, Д. Д. включает их в свою систему. Но является ли это достаточным основанием для его утверждения?

Д. Д.

Нет, если бы отрицательное существование было выдуманно мною, это не было бы достаточным основанием для того, чтобы отметить прочие системы и включать их в мою. Но это существование есть, оно есть *существование в себе, существование для себя*, и поэтому основания мои для утверждения не только достаточны, но полностью и всецело оправданы.

Но каким образом могло все же случиться, что существование *Целого*, столь ясно доказанное в моем сочинении и столь исчерпывающе объясняющее все зависящие от него явления, оставило у г-на Р. некоторое сомнение в существовании *Всего*? Больше того, как могло случиться, что существование *Целого*, если оно было хорошо усвоено г-ном Р. (который его не оспаривает), не заставило его согласиться с тем, что истина, как метафизическая, так и моральная, открыта? Он полагает, что ему достаточно *Целого*, и он, по-видимому, признает мою мораль (хотя вместо того, чтобы сказать, что ему достаточно, что он убежден, он по этому поводу отмалчивается). Он мог бы сказать, что останавливает его *Все* или *Ничто*, но, по его

^{27*} *Ничто* отрицает и может отрицать одно только чувственное, оно только для того существует в наших устах, и существование его ошеломляет в моем рассуждении, только потому что мы всегда находились в неведении отрицательного существования, существования, которое мы не признаем, хотя оно часто бывает на наших устах под названием *бесконечного, вечного, безмерного, единственного, Всего*. Но неужели мы сколько-нибудь лучше познали существование положительное, хотя мы еще чаще употребляем слова, его обозначающие? Идея положительного и отрицательного, претворенная в бога, созданного, впрочем, по нашему образу и подобию, все испортила. В силу ее мы придали положительную идею самому отрицательному, бесконечному, в силу ее стало видимым нашим глазам даже отрицательное существование.

мнению, существование *Ничто* в моей системе излишне; в таком случае существование это его не должно бы останавливать. Пусть он соблаговолит наконец объясниться! Не говоря здесь о *Ничто*, бесплодное существование которого достаточно отметить, действительно ли он признает то, что я утверждаю в порядке метафизическом и моральном? Признает ли он существование моего основного начала, существование *Целого*? Согласен ли он с тем, что из него вытекает моральная истина? Согласен ли он с тем, что все мои выводы — мое основное начало и что оно в них выявляет все истины, относительно которых обычно господствует согласие? Признает ли он правильность применения моего основного начала к смутным общепринятым представлениям о положительном существовании и что оно дает объяснение всех зависящих от него явлений? Вот о чем я его спрашиваю, если он желает, чтобы я знал, что мне обо всем этом думать! Его, по-видимому, останавливает лишь существование *Ничто*. Если это так, то настоящего моего ответа должно быть достаточно, чтобы заставить его выразить свое полное согласие со мною. Он не увидел, что нельзя допустить *Целое*, не допустив *Все* или *Ничто*. Он, несомненно, увидит то, что для него будет гораздо более очевидно, — что нельзя допустить *Все*, если он его допускает, не допустив *Целого*.

Г-н Р.

Я не вижу того, чтобы существование *Ничто* было существенно необходимо для установления морали, или состояния нравов Д. Д., ибо основой его является *Целое*.

Д. Д.

Моральная истина, или состояние нравов, действительно вытекает из метафизической истины, из универсального принципа существования *Целого*, которое есть первичный объект отношения для всего в нем существующего, есть совершенство со всех метафизических точек зрения. Но аспект *Целого* необходимо влечет за собою аспект *Всего* или *Ничто*. Поэтому я для выполнения поставленной себе цели обязан был раскрыть второй аспект наравне с первым.

Представление о божественном и бесконечном заняло место присущей нам всем идеи о *Целом* и *Всем*. Отсюда, а также от созданного нами по своему физическому

и моральному образу и подобию бога и пошел мир, каким он нам представляется. Поэтому-то, задаваясь целью изобразить его таким, каким он должен быть, а для этого преодолеть человеческое неведение, я должен был совершенно уничтожить представления, рисующие его не таким, каков он есть. Как же я мог сделать это иначе, как дав истинное представление о *совершенном* и о *бесконечном*? Если бы я дал идею о *совершенном*, которое есть *конечное*, не дав идеи о *бесконечном*, от меня потребовали бы последней, не в меньшей мере присущей нашему внутреннему сознанию, чем представление о *конечном*. Я, следовательно, правильно поступил, предварив это требование и дав представление о *бесконечном* наряду с представлением о *конечном*, нуждавшемся в первом для полного своего разъяснения. Нельзя было оставлять никакой лазейки, через которую могла бы проникнуть мысль о существовании бога, принимая во внимание, насколько мысль эта укоренилась в человеческом сознании. Оставить же нераскрытым понятие о *бесконечном* и значило бы оставить открытой такую лазейку. Это и делал до сих пор атеизм, и поэтому-то и были бесплодны все направленные против теизма усилия его. Ведь и представление о *совершенном*, и даже моральная истина, на которые он мог опираться, не постигая их принципа, оставались для него тайной не меньшей, чем бесконечное.

Г-н Р.

Существование *Ничто* представляется мне чистым ухищрением, даже противоречием.

Д. Д.

Вот так-так! Г-н Р., уверяющий, что он меня прочитал, заявляет, что существование *Ничто* ему представляется противоречием. Он, должно быть, забыл, что я на протяжении моего труда неоднократно доказываю, насколько это существование есть то, чем оно ему представляется, что именно *бесконечное* одновременно и отрицает, и подтверждает *конечное*, что именно *Все*, или существо единственное, одновременно и отрицает, и утверждает *Целое*, или *существо единое*.

Полагаю, что, прочтя только что сказанное, читатель никак не ожидает следующего возражения г-на Р. Чтобы на него ответить, мне потребовалось призвать все мое дол-

готерпение. Что за философы наши философы! Что за мастера они в логике! И как они читают то, что выходит за обычную сферу их представлений!

Г-н Р.

Я признаю *универсальное целое*, я признаю состояние нравов, но я все же возвращаюсь к вопросу: *к чему Ничто?* Я не могу решиться признать существование за *Всем*, за *Ничто*, за *небытием*, за *бесконечностью*, этими чистыми отрицаниями бытия и существования.

Д. Д.

Что мне ответить г-ну Р., как не отослать его к тому, что я ему уже отвечал? Наш общий меценат, удивленный способом его возражений и желая узнать, действительно ли он меня читает, предложил ему собственноручно списать мои ответы и возразить на них по пунктам, подобно тому как он отвечает на его письма. Ожидаю результатов этого предложения, надеясь таким образом добиться от г-на Р. внимания, каким он мне обязан в ответ на оказанное ему мною внимание, и надеюсь, что он соблаговолит и в дальнейшем продолжать в этом духе. До сих пор он ограничивался тем, что говорил, будто *Ничто*, *Все* или *бесконечное* не существует. Подобного отрицания для философа достаточно — пусть он теперь перейдет к доказательствам. А чтобы доказывать, как то подобает уважающему себя и своего противника знатоку логики, он должен оспаривать доводы, выставляемые мною в защиту существования *Ничто*, а главное, убедиться в том, чего стоят основания, какие, по его мнению, у него имеются для опровержения моих доводов. Для этого требуется одно — возвратиться к моим ответам, а затем с некоторым вниманием прочесть то, что следует дальше. Тогда он ясно увидит, что оспариваемое им он оспаривает, не уразумев его, а стало быть, и не прочитав. Ибо возможно ли, чтобы он прочел, но не уразумел? Он, правда, будет продолжать утверждать, будто прочитал.

Но я стою на своем: одно предупреждение в начале моего труда должно было его заставить насторожиться, чтобы не сказать возмутиться, и он, должно быть, прочел его так, как читают, когда из благопристойности вынуждены это делать.

Г-н Р.

Можно ли сказать, что не-существование существует?

Д. Д.

Нет, сударь, нельзя, ибо это значило бы высказать абсурд, а я искореняю абсурд, но не высказываю его. Существование, отрицающее существование относительно или чувственное, существует, и существует в себе, хотя и неотделимо от второго; не-существование же означает противоречие. Покуда вы будете ставить подобного рода вопросы, вы не перестанете свидетельствовать о том, что возражаете мне, меня не разумея, и придется уже мне просить вас поразмыслить о том, что я вам говорю, а не вам предлагать мне обдумать ваши слова. Что можете вы на это возразить?

Г-н Р.

Мне кажется, что *Целое* находится в столь необходимом взаимоотношении с составляющими его частями, что рассматривать его вне этого взаимоотношения — значит допускать химеру; но это не означает придать ему существование.

Д. Д.

Вы правы, сударь, действительно было бы химерой рассматривать *Целое* вне отношения к его частям. Но неужели, уразумев меня, надобно мне об этом напоминать и вы ли мне это говорите? Где вы видели, чтобы я рассматривал *Целое* вне отношения к его частям, вы, который утверждаете, будто меня прочитали? Вы смешиваете *Все* с *Целым*, и, покуда вы будете продолжать смешивать оба эти бытия, являющиеся — повторяю еще раз — одним и тем же бытием, лишь рассматриваемым в обоих по сути противоположных друг другу аспектах, вы будете продолжать висеть в воздухе, и притом безо всяких оснований приглашать меня пустить в ход сомнение, которому одному я обязан тем, что не сомневаюсь больше. Что вы имеете возразить?

Г-н Р.

Существование безотносительное, которое есть *Все* и есть *Ничто*, кажется мне плодом крайнего напряжения ума, привыкшего питаться не имеющими реальности ухищрениями.

Д. Д.

Ах, сударь, не доверяйтесь тому, что кажется, и старайтесь видеть то, что есть. Но каким образом вы позволяете себе так восхищаться моим умом, вы, согласный со мною во всем, кроме существования *Ничто*? И по-вашему, одни лишённые реальности ухищрения, которыми я питаюсь, — это существование *Ничто*, раз за исключением этого существования все реально или более или менее реально в существовании, каким я его определяю? Что можете вы ответить?

Г-н Р.

Мне кажется, что суть *Системы* могла бы обойтись без искажающей ее абстракции.

Д. Д.

Как может это вам еще казаться после прочтения последнего моего возражения, к которому я вас и отсылаю? Прочитали ли вы его? Как будто бы нет? Можете ли вы опровергнуть доводы, представляемые мною в доказательство того, что суть *Системы* не может обойтись без моей абстракции относительно существования *Ничто*, или бесконечного, существования, рассматриваемого в отвлечении от его частей? Что ответите на это?

Г-н Р.

Утверждать, что *Ничто* существует, что это *Ничто* — бог, — значит сохранить название, уничтожив предмет.

Д. Д.

Я не говорю, что *Ничто* — бог; я говорю, что сделали бога из *Всего* и *Целого*, из бесконечного и конечного, из *Ничто* и из чувственного, из бытия безотносительного и бытия относительного, сделав его, впрочем, по вашему физическому и моральному образу и подобию, представляя его себе разумно-отличающим. Что можете вы ответить?

Г-н Р.

Почему не сказать открыто: non est deus ⁴³?

Д. Д.

Потому, что это значило бы сказать слишком много, и раз бог, если отвлечься от всего того, что мы ему приписали своего и что почти делает его всем для нас,

видящих его всего больше со стороны чувственной, на основании абсурдно составленного нами физического и морального о нем представления, — раз бог, говорю я, есть *Целое* и *Все*, есть конечное, или совершенное, и бесконечное, я сказал бы: *non est deus ad imaginem nostram physicam et moralem* ⁴⁴.

Но больше требовать не следует, ибо за приведенным ограничением я скажу: *est deus!* ⁴⁵ Этим я хочу сказать, что есть бытие, являющееся — в зависимости от того, рассматривать ли его относительно или безотносительно, — конечным, бесконечным или совершенным, единым или единственным, *Целым* или *Всем*, чувственным в смысле метафизическом или *Ничто*. Я согласен с тем, что в таком случае слово «бог» неточно и что предпочтительно говорить, как я, «существование». Но тем не менее остается справедливым, что я не могу отрицать бога безоговорочно, я, не отрицающий ни одной системы и все их переплавляющий в горниле *Истинной системы*. Что можете вы возразить?

Г-н Р.

Я подозреваю, что можно было бы приписать *Целому* нечто такое, что Д. Д. говорит обо *Всем*, притом с тем большим основанием, что *Целое* иной природы, чем составляющие его части.

Д. Д.

Мне очень нравится ваше «нечто такое», слово *Все* не в равной мере отрицает все, приписываемое мною *Целому*, словно может быть что-либо общее между обоими этими существами, по самой сути противоположными друг другу в силу двух противоположных друг другу способов их рассмотрения, которые одни составляют между ними различие. Из того, что *Целое* иной природы, чем его части (само собою разумеется, взятые раздельно), вы выводите заключение, будто ему можно приписать нечто такое, что я говорю обо *Всем*. Позвольте вам указать, что это значит весьма дурно разглядеть *Все* и *Целое*. Неужели из того, что *Целое* иной природы, чем его части, следует, что ему присуще то, что может быть присуще *Всему*? *Всему*, о котором нельзя сказать, что оно иной природы, чем его части, раз оно не заключает в себе никаких частей; *Всему*, природа которого не допускает никаких

сравнений с чем бы то ни было и о котором возможно сказать лишь отрицательно, что оно такое, а не иное? *Целое* может быть *Всем*, только если не различать его от его частей, только если рассматривать сумму существ не как *Целое*, включающее части, а как *Все*, не включающее частей, являющееся *Целым* и его частями, взятыми в совокупности, иными словами, совокупностью существ. Что имеете вы ответить на это?

Г-н Р.

Рекомендую Д. Д. поразмыслить о моих доводах, выкинув из головы всяческие научные предрассудки и в особенности убеждение, в котором он находится, будто им открыта истина.

Д. Д.

Как можете вы, сударь, рекомендовать мне побороть в себе это убеждение, укреплению которого вы сами способствуете, признавая мои рассуждения о существовании *Целого* и о состоянии нравов, иными словами, о метафизической истине и вытекающей из нее моральной истине? Нужно полагать, что вы не принимаете моих принципов вслепую и на веру: вы их как следует прочитали и обдумали перед тем, как их признать. Прочитав мой труд, вы видите все, что в них вложено; и, стало быть, вам, как и мне, должно быть ясно, что метафизическая истина, иначе — *Целое*, дает нам не только моральную истину, вытекающую, впрочем, из крушения наших лживых нравов и их обоснования, но также и объяснение всех находящихся от нее в зависимости явлений, и что все то, что доселе являлось для людей тайной в области умозрения, не исключая и самого человека, ныне благодаря этой истине раскрывается в моем труде.

Вам, как и мне, должно быть ясно, что *Целое* есть конечное, совершенное, верховное, порядок, гармония, добро, объект первичного отношения, абсолют, начало и конец, первопричина и первое следствие, принцип и предел, альфа и омега; что оно есть обе метафизические крайности и метафизическая середина, *summus, medius et ultimus*⁴⁶, что оно есть различие *Целого* и *Всего*, различие, из которого следует только оно же, и пр. и пр., а следовательно, и то, что это из него мы сделали существо моральное и разумное. А если все это для вас доказано, как для меня, если вы вслед за мной признаете метафи-

зическую и моральную истину, как же может вам прийти в голову советовать мне отрешиться прежде всего от убеждения, будто я открыл истину, и сказать, что ум мой привык насыщаться лишенными реальности ухищрениями? Чего мне недостает для того, чтобы вы признали за мной право на подобное убеждение? Вы мне, конечно, не скажете того, что я сам себе с полным основанием говорю, а именно что я ко всему этому должен прибавить познание *Всего*, *Ничто*, бесконечного потому, что, по-вашему, отрицания не имеют существования; и я должен их откинуть, как излишние и искажающие мое рассуждение. Вы мне не скажете также и того, что рассуждение мое не объясняет явлений физических, как, например, морской прилив и отлив. Вы чересчур просвещенный человек, чтобы не видеть, что эти явления низшего порядка, познание которых столь бесполезно для нашего благоденствия, нимало не зависят от первичной истины. Что же вы мне скажете? Что вы имеете ответить?

Послушайтесь меня, сударь, согласитесь лучше, что вы меня читали только так себе, лишь для виду, потому, что г-н маркиз де В. желал, чтобы вы это сделали; что вы далеки были от того, чтобы знать, с кем и с чем вы имеете дело, и что то, что вы у меня признаете, вы тоже признаете только так себе. Простите меня за такое суждение. Вы сами видите, что невозможно, в самом деле прочитав меня серьезно, не признать существование *Всего*, раз признано существование *Целого*. Даже наш добрейший аббат говорит, что вы непоследовательны и что ваша непоследовательность нескладна и нелепа, особенно после ваших ошибок, которые я до сих пор исправлял, хотя они ясно доказывают, что вы не уловили сущности моих рассуждений. Поэтому я остаюсь при взгляде — и самом решительном взгляде, — что вы меня читали только так себе. Бороться со мной следует на основании здравой логики, если предмет для вас интересен и вы хотите, чтобы было ясно установлено, кто из нас должен признать себя побежденным.

Письмо маркиза де В. г-ну Р.⁴⁷

Рассуждения Д. Д. о *Ничто*, или бесконечном, кажутся вам, сударь, крайним напряжением ума, привыкшего питаться лишенными реальности ухищрениями. Мне

же кажется, что Д. Д. недостаточно разобрал противоречие, уловленное им в том, что вам по этому поводу кажется. Вы признаете все рассуждения Д. Д., за исключением рассуждения о бесконечном. На чем же таким образом основана привычка его ума питаться не имеющими реальности ухищрениями? Очевидно, она не опирается на то, что вы признаете, — это означало бы, что вы себе чересчур явно противоречите. На чем же она в таком случае основана? — спрашиваю я вас.

Вы согласны с ним во всем, за исключением существования бесконечного, в котором ему, как мне кажется, нельзя отказать, не впадая в противоречие, раз признается, как вы это делаете, существование конечного. Таким образом, если ум его, питаясь существованием бесконечного, питается лишенным реальности ухищрением, вы все же не можете утверждать, будто это происходит оттого, что его ум привык питаться лишенными реальности ухищрениями. Эта привычка его ума, если она и существует, не должна существовать для вас, признающего все его рассуждения, за исключением того, что касается бесконечного, и мне совершенно не ясно, как вам защититься от предъявляемого им вам обвинения в том, что вы себе противоречите. Но это не все. Согласно рассуждениям Д. Д., *Целое* есть та реальность, каковою не является *Все*, или бесконечное. Каким же образом можете вы, признавая его рассуждения относительно существования *Целого* и признавая, следовательно, что реальность — это существование, с которым он вас ознакомил, со всеми его началами и концами, — каким образом можете вы говорить о его рассуждении относительно этого существования, будто оно лишенное реальности ухищрение?

Если вы отказываетесь от такого противоречия и если то, что вы говорите о привычках ума Д. Д., не касается существования *Целого*, вами признаваемого, — вы явно ошибаетесь. Ибо несомненно, что, за исключением рассуждения о бесконечном, он не вел иных рассуждений, кроме как о существовании *Целого* и вытекающего из него состояния нравов, — я хочу сказать, что он не вел иных рассуждений, кроме тех, с которыми вы соглашаетесь... Но возвратимся опять к затронутому пункту: каким образом могли вы, признавая за ним метафизическую и моральную истину, то есть те две истины, на

которых всецело основан его труд (ибо бесконечное бесплодно, ex nihilo nihil fit⁴⁸), — каким образом могли вы себе позволить утверждать, что его бесконечное — не только вами не признаваемое, но о котором вам даже известно, что оно и в принципе не имеет реальности, — представляется вам крайним напряжением ума, привыкшего питаться лишенными реальности ухищрениями? Далее, как можете вы, признавая то, что вы признали, и отмечая бесконечное, как несуществующее и бесполезное для истины рассуждение, рекомендовать ему прежде всего отрешиться от своего убеждения в том, будто им открыта истина? Чего ему не хватает для ее открытия? Какое зависящее от нее явление он посредством ее не объяснил? Скажите это мне! Удовлетворите меня! Берусь за это дело в надежде на то, что вы, может быть, уделите мне внимание, в котором вы ему отказали, как кажется и ему, и мне. Это я вам его выдал — и даже без его ведома; я чувствую себя ответственным перед ним за ваш образ действий, мыслей и рассуждений по отношению к нему...

Замечания по поводу трех последовавших один за другим ответов г-на Р.

Г-н Р.

Как вам угодно, маркиз, но что могу я ответить человеку, который уверяет меня, будто не-существование относительного, или чувственно воспринимаемого, существования существует само по себе, хотя и неотделимо от него? *Fiat lux!*⁴⁹

Д. Д.

*Lux facta est, et tenebrae eam non comprehenderunt*⁵⁰.

Я сказал и повторяю, что существование, отрицающее существование положительное, относительное или чувственное, существует в себе, хотя и неотделимо от него; я это так пространно доказывал и это должно было уже быть настолько очевидно для г-на Р., что я умолчу об этом.

Г-н Р.

Раз я имею *Целое*, к чему мне *Все*, являющееся *Ничто*?

Д. Д.

Г-н Р. разрешит мне в данном случае отослать его к заключению того ответа, который маркиз де В. просил его списать собственноручно, чтобы иметь уверенность в том, что ответ этот прочитан и обдуман. Он там увидит, какая есть надобность во *Всем*, которое есть *Ничто*, и тогда он, быть может, согласится с тем, что обращенная к нему просьба списать ответ не лишена была оснований. Вот уж не то второй, не то третий раз мне приходится его отсылать к этому ответу все по одному и тому же поводу...

Г-н Р.

Раз я имею полное существование, зачем мне может понадобиться не-существование?

Д. Д.

Опять повторяю: просто не-существование — бессмыслица, а полного существования нет, если ему недостает существования отрицательного. Бесконечное существует так же, как и конечное. Иметь одно без другого — значит иметь его очень мало, значит иметь не существование, а лишь один из его аспектов. Весьма странно, что слова *бесконечное*, *вечное*, *безмерное*, *Все*, *Ничто*, присущие всем временам, всем странам, всем языкам, слова, постоянно слетающие с наших уст, остаются для г-на Р. лишь пустыми звуками. Однако, каким это образом получается, что для г-на Р. не выяснилось, несмотря на мои неоднократные ответы, что мое отрицательное существование не является отрицанием существования (это было бы абсурдно), а лишь отрицанием существования чувственно воспринимаемого? И после этого он удивляется, когда сомневаются в том, читает ли он присылаемые ему ответы.

Г-н Р.

Не могу я разве сказать «да», не говоря «нет»?

Д. Д.

Несомненно можете, и даже, говоря «да», вы не можете сказать в то же время «нет». Но стали ли бы вы говорить «да», если бы не было «нет», если бы не было для него основания? Вы первый посмеетесь над тем, что это от вас ускользнуло. Но скажите мне, как вы можете

этому посмеяться, не согласившись с тем, что положительное существование невозможно без отрицательного существования?

Г-н Р.

Согласно Д. Д., *Целое*, рассматриваемое как составляющее со всеми его частями лишь одно и то же бытие, уже не *Целое*, а *Все*. Следовательно, он рассматривает *Целое* вне отношения к его частям?

Д. Д.

Нет, я не рассматриваю *Целое* вне отношения к его частям, раз я говорю, что *Целое*, таким образом рассматриваемое, уже больше не *Целое*, не положительная точка зрения существования, а его отрицательная точка зрения. Я здесь лишь повторяю то, что ответил наш меценат; но, по словам г-на де Вольтера, «повторять надобно»⁵¹.

Г-н Р.

Если я правильно постиг *Систему*, вот ее ход развития...

Д. Д.

«Ход развития» одобряю, хотя он и слабо очерчен, но система, и хорошо переданная, не есть еще система постигнутая. Рекомендую г-ну Р. постараться ее постичь так же хорошо, как он ее передает.

Г-н Р.

Д. Д. уверяет, будто он не говорит, что *Ничто* есть бог. Это справедливо, я ошибся: он говорит только, что бог есть *Ничто*, само небытие.

Д. Д.

Пусть г-н Р. шутит, сколько ему заблагорассудится, тем не менее я все же не говорю ни того ни другого столь решительно, как он мне приписывает это. Предложение *бог есть Ничто, само небытие*, аргументированное и разъясненное в моем сочинении, где я указываю, что если бог создан из представления обо *Всем* или о *Ничто*, то он в той же мере создан из представления о *Целом*, являющемся совершенным, и о человеке в состоянии законов, — предложение это, я утверждаю, приемлемо для

всякого разумного человека, который захочет дать себе труд подумать. Но оно же перестает быть приемлемым и становится даже отвратным, если его представить в обнаженном виде, как то угодно делать г-ну Р. Я утверждал в моем предыдущем ответе, к которому отсылаю по этому вопросу, что я не говорил: *Ничто* есть бог. Каким же образом г-н Р. считает уместным привязываться к букве, притом весьма некстати, чтобы побить меня моим же оружием, тогда как я в упомянутом ответе объяснился вполне и г-н Р. не может не уловить совпадения между этим ответом и основным моим сочинением?

Г-н Р.

Мир метафизический весьма велик, я согласен, но нам не следует никогда забывать, что создан он все-таки нами...

Д. Д.

На мой взгляд, мир метафизический есть *Целое* и ничего больше. Г-н Р. признает *Целое*. Таким образом, признавая Целое, он признает нечто нами созданное — очевидно, он имеет в виду мое создание, ибо это я познакомил его с Целым. Повторяю: г-н Р., признавая *Целое*, признает бытие, мною созданное. Почему же ему не оказать подобную же честь *Всему*, которое он также рассматривает как бытие, мною созданное? Вот каков г-н Р., вот как он меня понимает. Он за сто лье от истины утверждает, что мир метафизический есть бытие, нами созданное.

Г-н Р.

В природе нет ничего, помимо естественного, и отрицание относительного, или чувственно воспринимаемого, существования не может иметь никакого существования.

Д. Д.

Ничто не может быть более справедливо. И сверхъестественное, или метафизическое, не в природе заключается, раз метафизическое и есть сама природа, рассматриваемая относительно, и не в ней же встречается отрицание относительного существования, раз отрицание это само является естественным, будучи рассматриваемо безотносительно.

Г-н Р.

Мир метафизический чисто идеален или интеллектуален.

Д. Д.

Совершенно верно; но он таков, исходя из первоидеи, которая есть он сам, есть существование, одинаковое как во всех существах, так и в нас, есть интеллект, созданный для того, чтобы быть развиваемым посредством разумения, посредством приобретаемых идей. Судя по тому, как г-н Р. трактует мир метафизический, он признает *Целое* лишь смеха ради.

Г-н Р.

Отрицательное существование есть отрицание существования, не-существование, не-бытие...

Д. Д.

Как! Отрицательное существование, которое есть просто существование, является отрицанием существования? Должно быть, г-н Р. понимает, что оно есть отрицание существования, чувственно воспринимаемого, или по меньшей мере это то, что мы желали бы дать ему уразуметь. Уразумел ли он это наконец и уразумел так, чтобы к этому не приходилось более возвращаться? Признаюсь, что возвращаться уж не хотелось бы...

Г-н Р.

Д. Д. сам говорит в своем третьем тезисе: *Целое универсальное, единое бытие, единое начало, единая метафизическая истина, дает ключ к моральной истине*. Не значит ли это тем самым признать бесполезность и даже небытие *Всего* или *Ничто*?

Д. Д.

Нет, г-н Р., не значит, и за доказательством этого разрешите вас отослать к моему труду, если вы его когда-либо перечитаете, а пока что — к ответу, который маркиз де В. просил скопировать. Знайте все же, что если постижение *Целого* дает посредством того, что оно устанавливает, моральную истину, то постижение это есть и постижение *Всего*, по-вашему ни на что не пригодное, и что оно дается также путем разрушения основ ложной мо-

рали, путем уничтожения представления о боге, каким мы его вообразили. По нашим взглядам и нашим дурно раскрытым представлениям о существовании, вам хорошо известно, что при абсурде, в какой мы ввержены, истина вынуждена черпать свою силу не только из того, что она устанавливает, но также из того, что она разрушает и что *Все* сообща с *Целым* разрушает. Оно устанавливает лишь свое собственное существование, существование бесконечности, вечности, безмерности ввиду того, что оно безотносительно. Но, устанавливая, оно вместе с тем разрушает или, если угодно, очищает созданные нами о нем представления. А моральная истина нуждалась в том, чтобы представления были очищены и чтобы ей больше не противопоставляли божество.

Г-н Р.

Универсальное целое, единственное бытие, единственная метафизическая истина дает истину моральную. Я полагаю, что этим и следует ограничиться. Идти дальше — значит ухищряться напрасно и всуе — вот мое последнее слово.

Д. Д.

Мне было бы очень прискорбно этим ограничиться: вот тогда у г-на Р. были бы основания рекомендовать мне — как он это делает, хотя и признавая мои истины, как метафизическую, так и моральную, — прежде всего отрешиться от убеждения в том, что мною открыта истина. Однако по поводу этого совета, показавшегося столь непонятым и маркизу де В., и мне, я должен сказать, что не вижу в возражениях г-на Р. ничего объясняющего нам, как мы его о том просили, почему он этот совет дает. Еще раз прошу его нам это объяснить, равно как и его утверждение, будто моя моральная истина не совсем нова.

Г-н Р.

Д. Д. отсылает меня к доказательству существования *Ничто* — я ничего подобного не нашел.

Д. Д.

А тем не менее г-н Р. прочитал мое сочинение и все мои дальнейшие ответы. И тем не менее г-н Р. признает существование *Целого*, неизменно влекущее за собою

существование *Всего*, подобно тому как доказательство существования *Всего* влечет за собою доказательство существования *Целого*. Оправдание для него одно: он признает существование *Целого*, не разобравшись хорошенько в том, что он признает.

Г-н Р.

Что до меня, то, чем больше я размышляю, тем менее я расположен признать существование не-существования, или несуществование существования, — тут явно ощущаемое противоречие.

Д. Д.

Не требуется и размышления, чтобы не признавать подобную бессмыслицу, и если г-н Р. именно таким образом представляет себе отрицательное существование, то меня нимало не удивляет, что он его не приемлет.

Г-н Р.

Существование *Всего*, то есть *Ничто*, подобно горе без долины.

Д. Д.

Вот уж неожиданное уподобление *Всего* чувственно воспринимаемому предмету! Но гора необходимо существует в силу долины, а долина — в силу горы, тогда как *Все*, существующее в силу себя самого, не есть гора.

Г-н Р.

Впрочем, заблуждение Д. Д., если он заблуждается, я считаю ошибкой метафизика весьма глубокого.

Д. Д.

Как! С моей стороны заблуждение установить существование в себе, существование бесконечного, единственного, *Всего*, установить его способом столь же простым, как и новым? О, г-н Р., подумали ли вы о том, что говорите?

Г-н Р.

Согласиться с тем, что *Целое*, рассматриваемое вне отношения к его частям, есть противоречие, — значит согласиться с тем, что *Все* есть противоречие.

Д. Д.

Это было бы справедливо, если бы *Целое*, рассматриваемое вне отношения к его частям, оставалось тем же, что оно есть, будучи рассматриваемо по отношению к ним; но это несправедливо, раз *Целое* становится *Всем*, а это-то именно я и говорю. *Все* не есть противоречие, но оно является таким с точки зрения *Целого*, так как оно его утверждает, его отрицая, будучи его отрицательным противоположным...

В этом месте своего письма г-н Р. пытается отказаться от сказанного им по поводу того, будто отрицательное существование является крайним напряжением ума, привыкшего питаться лишенными реальности ухищрениями. Но, судя по тому, как он отказывается, лучше бы ему просто высказать осуждение. Вот доказательство, вот точные слова самого г-на Р.: «Абстракция о *Целом*, рассматриваемом вне отношения к его частям и становящемся тогда *Всем*, из положительного существования становящемся существованием отрицательным, — абстракция эта, говорю я, заставила Д. Д. допустить еще великое множество других абстракций, вытекающих из нее и составляющих его рассуждение о *Ничто*, а не из его метафизической и моральной истины. Его ум, привыкший питаться лишенными реальности ухищрениями...» Но ведь эта абстракция нимало не заставила меня признать и множество других абстракций, раз она и мое рассуждение о *Ничто* суть в точности одно и то же, ведь из этой абстракции никакой другой абстракции не вытекает. Таким образом, г-н Р. неудачно отказывается от слов, в которых мы у него потребовали отчета.

Г-н Р.

Д. Д. привык питаться подобными абстракциями, рассматривать их как истины, тогда как они суть лишь отсутствие истин или истины отсутствия. Существование *Ничто*, или бытия без бытия, существования без существования, существования отрицательного, есть крайнее усилие, истекающее из подобного обыкновения, — вот что я хотел сказать.

Д. Д.

Надобно полагать, что г-н Р. считает Д. Д. совсем безумным, если думает, что тот допускает существование

бытия без бытия, существование без существования. Но хорошо, должно быть, и он, если после всего, что было сказано, чтобы разубедить его в том, будто это не-существование и есть отрицательное существование Д. Д., и будто *Все* или *Ничто* (которое есть просто бытие) есть не-бытие, — если он после всего этого продолжает так думать. До тех пор, покуда он станет упорствовать в этой мысли, он будет прав, говоря, что Истина, или отрицательное существование Д. Д., есть лишь отсутствие истины.

Г-н Р.

Рассуждение Д. Д. бесплодно или неплодотворно только потому, что оно всецело противоречиво, что оно — противоречие.

Д. Д.

Маркиз де В. на это возразил так хорошо, что я ограничусь здесь лишь тем, что скажу: мое рассуждение о *Ничто* подтверждает аксиому «ex nihilo nihil fit»⁵². Но зачем же устанавливать *Ничто*? Да затем, что *Ничто* существует и что требовалось доказать его существование для того, чтобы дать полное представление о существовании, чтобы не оставить недосказанным ничего относительно сущности вещей, чтобы ознакомить с бесконечным, с вечным, о котором мы не в меньшей мере имеем представление, чем о конечном, о времени. *Ничто*, будучи существом безотносительным, неплодотворно, но, как оно ни неплодотворно, оно есть *Все*. И как не познать *Все*, хотя, впрочем, все сказано, когда сказано *Все*.

Г-н Р.

Истина изолированная, несомненно, представляет собой только против-истину, только лишенное реальности ухищрение.

Д. Д.

Истина отрицательная, несомненно, не представляет собой изолированной истины, раз она неотделима от истины положительной. Впрочем, я согласен с тем, что она — лишенное реальности ухищрение, если только к ней применимо название ухищрения, раз она вместо того, чтобы быть реальной, является отрицанием реальной, или положительной истины.

Вот упорный человек! — скажете вы, господин маркиз. Но чем больше я вдумываюсь, тем меньше я допускаю, чтобы я когда-либо мог признать отрицательное существование как бытие существующее, а *parte rei*, — для меня это остается возмутительной несообразностью.

Д. Д.

Вы, стало быть, решительно не хотите — раз вы можете сказать «да», не говоря «нет», — чтобы «нет» было в равной мере и «да», чтобы существование *Ничто* было зависимо от другого существования вплоть до невозможности существования одного без другого? Очень жаль, ибо иначе вам не труднее было бы признать существование отрицательное, чем положительное, и оба они в одинаковой мере представлялись бы вам существующими а *parte rei*. Кстати, по поводу этого а *parte* вы должны припомнить, что я его не отличаю от другого а *parte* — от а *parte mentis*, причем *mens* я разумею не в смысле лично моего ума или вашего, а в смысле ума общего всем существам, представляющего собой все то, что строго общо им всем и что я у человека называю *разумом, интеллектом, чувствами согласованности и гармонии*. Вы, вероятно, помните и соглашаетесь со мной в том, что оба а *parte* — одно и то же, раз вы признаете мою метафизическую истину, в которой Целое является а *parte rei*. Но тут я вынужден остановиться: быть может, вы и не соглашаетесь... Если я в этом усомнился, то потому, что не знаю, что мне думать: то вы эту истину признаете такой, какой я ее устанавливаю, то есть существующей реально, а немного погодя вы видите в ней лишь созданное мною бытие. Как же мне прикажете с вами рассуждать, когда ваши противоречия повергают меня в смятение? Признаете вы эту истину существующей а *parte rei* — да или нет? Если да, то почему же вы отказываете в таком же а *parte* истине отрицательной, раз действительно немислимо, чтобы «да» и «нет», обе истины, являющиеся одной и той же истиной в двух противоположных аспектах, могли существовать одна без другой?

Если вы этого не признаете — дело другое, тогда нам с вами надобно начинать с самого начала, точно нами

еще ничего не пройдено, и вам придется отступить, куда вы не признаете, что вы со мной не согласны ни в чем. Вам оно, конечно, нелегко будет после всех ваших признаний, но правда превыше всего...

Познав как следует *Целое*, вы не могли в равной мере и не признать *Всего*. И как только я увидел, что вы оспариваете *Все*, я не колеблясь должен был подумать, что вы признаете *Целое*, не совсем разобравшись в этом. Но возвратимся к вопросу о *parte rei* и о различии между существованием положительным и отрицательным. Разве возможно с разумным основанием отказываться составить себе представления, притом различные представления, о *Целом* и *Всем*, которые, несомненно, два бытия и два бытия различных?

Что ж, сударь (вы вынуждаете меня возвратиться с вами к азбуке моего рассуждения), неужели столь непреодолимо трудно для такого человека, как вы, сказать себе то, что настолько ясно и само по себе, и на основании моего сочинения, — мне просто совестно вам напоминать: что существа физические, или частные, необходимо суммируются; что сумма их необходимо является суммой универсальной; что универсальная сумма необходимо иной природы, чем то или другое входящее в ее состав частное существо; что все частные существа необходимо она же, подобно тому как она со всеми частями необходимо эквивалентна их *Целому*, будучи *Целым* всех этих частей; что сумма эта — *Целое*, когда она рассматривается отдельно от ее частей, причем и сумма, и части рассматриваются в отношении; что она — *Все*, когда подобное различие не проводится, когда и она, и ее части рассматриваются как составляющие одно и то же бытие, как бытие единственное, отрицающее всякое иное бытие, бытие, о котором можно лишь отрицать все то, что утверждается по поводу единого бытия; что бытие это утверждает, что упомянутая сумма неотделима от себя самой, рассматриваемой в аспекте *Целого*; что, следовательно, она утверждает последний аспект тем самым, что является его отрицательным противоположным, тем самым, что она его отрицает; что «нет», или бесконечное, необходимо утверждает «да», или конечное, тем самым, что отрицает его? Бесконечное необходимо влечет за собою представление о конечном, отрицая его, — это-то я и называю утверждением конечного со стороны беско-

нечного. Но ведь г-н Р. отрицает существование бесконечного... *O portentosa negatio!*⁵³

Сочинение мое должно было полностью доказать вам существование такой суммы, очерк которой я вам сейчас набросал. Я доказал вам ее существование как истинными (и единственно истинными) представлениями, какие я связываю с общими собирательными положительными и отрицательными терминами, так и моими выводами, которые все применимы к универсальному опыту. Я доказал вам существование этой суммы как применением познаний о ней ко всем доселе смутно принятым представлениям о боге, о материи, о существовании, так и разъяснением всех явлений не той или иной вещи, а универсальности всех вещей, а также и противоречиями, в которые (как я показываю) неизбежно впадешь, как только пытаешься отрицать существование названной суммы или утверждать, что нам не дано ее познать. И тем не менее сумма эта все еще остается для вас бытием, созданным мною, порожденным в моем представлении, но не существующим *a parte rei*, по крайней мере что касается отрицательного его аспекта, против которого вы особенно ополчаетесь. Что же мне сказать вам? И в какие рассуждения можем мы с вами входить?

Перестанем рассуждать, говорите вы маркизу де В. Но это то же, что сказать ему: перестаньте для меня существовать. Ведь он свел меня с вами только в надежде встретить в авторе книги «О природе» любителя рассуждений.

Г-н Р.

Вы весьма искусно играете, господин маркиз, словами *Ничто* и *всеотрицатель*, вы добиваетесь того, чтобы мое «всеотрицание» стало верой в *Ничто*, но вам это покуда еще не удалось. Перед тем, как заставить меня уверовать в *Ничто*, надобно еще немало потрудиться над обработкой ума, верующего ни во что, чтобы передать его в ум, верующий в *Ничто* или во *Все*.

Д. Д.

Не так уж все здесь сводится к игре словами, г-н Р., ибо вы согласитесь, что, если нам когда-либо удастся убедить вас в существовании *Ничто*, вам тем самым будет доказано, что *всеотрицание* есть вера в это существова-

ние, а никак не ваш отказ признать какую-либо из существовавших доселе доктрин. Подобный отказ в признании, правда, свидетельствует о том, что вы не верите ни во что из того, что составляет содержание этих доктрин, но такое неверие никогда не сможет сойти за то, о чем здесь идет речь. В случае отказа от прежних верований вы можете сказать, что вы не верите больше ни во что, но не говорите этого перед тем, как уверовать, ибо это значило бы сказать, что вы не верите больше в то, во что не верили никогда, да никогда и верить не могли, не познав его; и вы сами согласитесь, что такого рода речи не приличествуют философу, привыкшему ставить точки над «и».

Но, однако принимая ваше заявление в нашем смысле — ум ваш не верит ни во что, вы все еще стоите на том же, несмотря на весь наш спор. Ну а то, в чем вы как будто со мной соглашались? Я, правда, так и думал, что вы мою метафизическую истину признавали только для виду, и я не сомневаюсь больше, что она в ваших глазах является лишь бытием, созданным мною, созданным моим частным умом...

Да окажут, однако, настоящие возражения, убедив вас, что вы заблуждаетесь, некоторое влияние на ваш ум, и да заставят они его меньше склоняться к своему всеотрицанию и с некоторым вниманием отнестись к значимости моего понятия *небытия*.

Письмо маркиза де В. г-ну Р.

Расплывчатый ответ, данный вами, дорогой г-н Р., на последние попытки Д. Д., побудили меня вновь взяться за основы вашей с ним переписки (переписанной им с целью поместить ее в конце его сочинения) и перечитать ее от начала до конца.

Признаюсь, что я, как и Д. Д., и аббат И.⁵⁴, и весьма просвещенный автор прилагаемого письма, не постигаю, каким образом вы могли до сих пор устоять против приводимых им доказательств в пользу признания отрицательного существования, а стало быть, и полной и цельной истинности его рассуждения.

С вашей стороны (простите, что я это вам говорю) я усматриваю только слова, которым он непрестанно противопоставляет вещи. Вы непрестанно вынуждаете его

повторять вам то, что говорилось уже и чего вы якобы не можете уразуметь. Вы отрицаете, и только отрицаете, не приводя соображений более сильного порядка, чем, например: «Я могу сказать «да», не говоря «нет»» или «*Все* есть гора без долины», «изолированная истина». «возмутительное противоречие, ни к чему не приводящее».

Мне представляется, что вы не можете пройти с ним ни шагу, не споткнувшись; он вас подымает, но вы продолжаете спотыкаться. Ваши ошибки, которые он вас заставляет ощупать рукой и увидеть глазом, должны бы вам доказать, что вы не умеете извлечь пользы ни из них, ни из выводов из них, ни против вас, ни за него, исправляющего их. Вы доходите даже до того, что отрицаете в одном месте то, что признаете в другом, до того, что признаете реальность *Целого*, а затем говорите, что оно существо, измышленное Д. Д., что оно не существует *a parte rei*. Если это называется рассуждать, да еще с человеком, с вами рассуждающим, то я, признаюсь, перестаю что бы то ни было понимать...

Сильнейшее ваше заблуждение, по-видимому долго вас ослеплявшее, — это то, что вам казалось, будто отрицательное существование есть не-бытие, или отрицание всякого существования. Но вы должны наконец после всех разъяснений Д. Д. согласиться с тем, что по началам своим отрицательное существование есть лишь отрицание существования чувственно воспринимаемого, или относительного. А раз вы с этим должны согласиться и ваше заблуждение по столь существенному поводу рассеяно — как же вы можете ограничиваться тем, что вместо ответа вы легкомысленно и, быть может, даже иронически пишете мне, что *вы не обращены, но, что, быть может, когда несколько зим убелят вашу голову сединой, вы сможете возвыситься до столь величественных рассуждений?*

Думаете ли вы решительно — да или нет? — что отрицательное существование Д. Д. является отрицанием всякого существования? Если вы продолжаете так думать, то как это возможно после его ответов по этому вопросу, бесспорно исчерпывающих его? Если же вы этого больше не думаете, как можете вы об этом умолчать и оставить все по-прежнему, тогда как весь ваш спор от этого совершенно видоизменяется? Мне кажется, что вы должны

либо сознаться в вашем заблуждении по этому основному вопросу и глубже вдуматься в рассуждения Д. Д., либо, если вы с ним не соглашаетесь, доказать, что вы имеете основания не соглашаться. Вот чего я от вас ожидал, ожидал с тем большей надеждой, что вам известно, насколько я этим вопросом интересуюсь. Ожидал я от вас также доказательства, что истину положительную и истину моральную, и прямо и косвенно из нее вытекающую, вы признали с полным разумением и что напрасно Д. Д. отрицал за вами такое полное сознание на том основании, что вы не признаете истину отрицательную. Но и этого я не дождался...

Судите же, как я должен был быть ошеломлен, читая ваши ответы, видя, что вы решили попросту бросить нас с Д. Д. — вы, выдавший себя нам за искреннего почитателя истины, вы, который по всему должны понимать, насколько мы близко принимаем к сердцу этот вопрос и как желаем выслушать от вас удовлетворительное объяснение вашего упорства, если только для него может найтись удовлетворительное объяснение.

Ваш образ действий с тех пор, как вы вступили с нами в спор, до того невообразим, что я предпочитаю в настоящий момент о нем забыть и помнить лишь о чувствах, с которыми всегда к вам относился.

Передаю перо Д. Д., который желает со своей стороны написать вам несколько строк.

Берусь за перо, сударь, для того, чтобы возразить на следующие слова из переданного мне вашего предшествующего письма к маркизу де В.: «Главнейший аргумент Д. Д. представляется мне лишь паралогизмом, когда он меня серьезно спрашивает, может ли положительное существовать без отрицательного, может ли бытие существовать без не-бытия. С таким же успехом он мог бы спросить меня — могу ли я быть живым, не будучи мертвым?»

Я вас, сударь, не спрашивал, может ли бытие быть без не-бытия, потому что, на мой взгляд, не-бытие есть абсурд, бессмыслица, противоречие. Спрашивал я вас только о том, может ли бытие положительное существовать без отрицательного, без бытия, его отрицающего. Бытие же это, повторяю еще раз, не есть не-бытие, раз оно есть бытие единственное, бытие в себе,

просто бытие и раз оно не бытие, им отрицаемое, потому, что оно в таком случае отрицало бы само себя; оно отрицает только бытие чувственное, так как это последнее — чисто относительное. Вот в чем ваша постоянная ошибка, как вам только что заметил маркиз де В., и эта-то ошибка больше всего и невообразима после всего, что мы сделали, чтобы ее вам разъяснить.

Если бы вы меня прочитали и уразумели, вы увидели бы, что в применении к предмету, о котором идет речь, всякое сравнение чувственного порядка совершенно абсурдно. Вы увидели бы, что из него следует, что в смерти нет отрицания жизни, а в жизни нет отрицания смерти; а следовательно, вы и не сказали бы, что я с таким же успехом мог бы вас спросить, можете ли вы быть живы, не будучи мертвым. Есть одно лишь бытие отрицательное — это *Все*, и искать в *Целом* материала для сравнения с ним — значит желать сравнивать несравнимое.

Имею честь приветствовать вас.

Ответ г-на Р. маркизу де В.

Милостивый государь,

я тем сильнее огорчен, что вы недовольны мною, что искренне желал бы удовлетворить вас во всех отношениях и что не было бы для меня большего удовольствия, чем если бы я мог преуспеть в этом. Я, очевидно, не могу уразуметь систему Д. Д.; ваши последние письма — ваше и его — убеждают меня в этом больше, чем когда-либо. Я не постигаю его отрицательное существование. Бытие отрицательное есть отрицание бытия положительного, между тем последнее не может существовать без первого, иначе говоря, без отрицания самого себя. Вот чего я не постигаю. Но у меня достаточно высокое мнение о метафизических познаниях Д. Д., как равно и о ваших, чтобы желать полного ознакомления с его рассуждениями и уповать на то, что, когда занятия мои сократятся, я окажусь в состоянии подробнее изучить систему, быть может, даже под непосредственным руководством учителя. Интерес, проявляемый вами к этому вопросу, а также интерес к истине (они в моих глазах нераздельны) заставят меня скорее приблизить этот момент, столь для меня приятный, как бы отдален он ни был.

Ответ маркиза де В. г-ну Р.

Согласитесь, дорогой г-н Р., что ответ ваш на мое последнее послание вовсе не ответ. Таким образом, я прихожу к убеждению (благодаря уловкам, к которым вы прибегли, чтобы меня в этом разубедить), что предмет нашего спора вас нисколько не интересуется и что нам с Д. Д. не остается ничего иного, как прекратить его. На этом решении мы и останавливаемся ^{28*}.

**Копия письма ^{29*}, полученного мною из Парижа
в то время, когда я полагал, что мне не придется
больше заниматься г-ном Р.**

Вы доставили мне живейшее удовольствие, сообщив мне вести о здоровье милого маркиза. Я уже целый век не имел о нем никаких сведений и очень был этим встревожен: я полагал, что все общество О рассеялось, что вы — в Монт ⁵⁵, маркиз — в походе, а толстяк аббат — во власти философического бреда и заблуждений собственного воображения. Не могу вам сказать, до какой степени я был восхищен последним письмом г-на де В. Робине, который, как подобает человеку с его именем, повел себя с нами, как бесцветный говорун ⁵⁶. По поводу этого господина у меня как раз недавно был любопытнейший разговор с одним литератором, который долгое время прожил с ним, основательно знает его и насквозь видит все его интриги и проделки. Я ему рассказал обо всей нашей переписке. Он нисколько не удивился той роли, какую господин этот разыграл в этом деле, и узнал его поведение, остающееся себе верным и постоянным во всякого рода делах. Он уверен, что (как вы подозревали и нередко высказывали) Р. вашего рассуждения не прочитал, а если и читал, то ровно настолько, сколько требовалось, чтобы нахвататься терминов для беседы с вами, и уж во всяком случае ничего не разобрал.

Мой литератор описал мне его как пти-метра от философии, влюбленного в свою внешность, составившего себе жаргон остроумца и дамского угодника на предмет пленения дам обоого пола. Он — великий делец по части ру-

^{28*} Желая, чтобы решение это оказалось бесповоротным, ибо пусть читатель сам судит, что за философ этот господин Р.

^{29*} Привожу эту копию для того, чтобы читатель узнал, с каким человеком мы с маркизом, не подозревая того, имели дело,

кописных сочинений, которые он обменивает, перекраивает и отдает в печать своему типографскому обществу. Имеются сильные подозрения относительно того, что не он автор трактата «О природе», по поводу которого он претерпел частые нападки, а отвечать на них не мог. Он чрезвычайно скрытен, недобросовестен, опасен вследствие извилистости путей, избираемых им для достижения его целей. Он мелочен и заботится о множестве крохотных подробностей, недостойных ума основательного и сильного. Ни за одно его писание нельзя поручиться, как за сочиненное действительно им самим. Вся работа сводится к подчистке, подкраске и разукрашиванию рукописей, раздаваемых им по сходной цене, на вес и на меру, подручным, которые берутся выуживать разные места из крупных трудов. А теперь нам угрожают семь толстых томов энциклопедических добавлений, заказанных им по столько-то за статью писателям, подобным нашему милому аббату, — последний, говорят, в настоящее время занят пачкотней бумаги для него. О бедная публика, как над тобой издеваются!

Я больше не удивляюсь тому, что философ подобного закала не дерзнул показаться в О, чтобы лицом к лицу сразиться с вами. Дело было для него чересчур рискованное. Он понял, какой опасности подвергает свою репутацию, на которую достаточно дунуть, чтобы она рассеялась как дым. Хвалю его за осторожность, побуждавшую его сначала отказываться от дуэли с пером в руках. Он хорошо бы сделал, если бы при ней оставался и не дал себя вовлечь в бой, в котором не проявил ничего, кроме хитрости, неловкости и недобросовестности. А теперь он может выпутаться из положения только мало-помалу, с теми ужимками, которые называются вежливостью, и избегая ответов по существу.

Скажу, что вам повезло, если он не воспользовался временем, пока ваша работа находилась у него в руках, чтобы по своему обыкновению дать ее списать; этого-то вам и приходится опасаться, если только недостаток понимания не удержал его от подобного намерения ^{30*}.

^{30*} Вот, действительно, чего я имею все основания опасаться. Ничего бы этого не было, знай я г-на Робине до того, как завязать с ним переписку. Моим первым движением по получении приведенного письма было — бросить в огонь все письма; но мое внимание обратили на то, что из них возможно почерпнуть полезные

Переписка с аббатом И., метафизиком Энциклопедии

Начну с передаваемого почти слово в слово собеседования между маркизой де В. ⁵⁷, аббатом И. и мною, происходившего 7 октября 1772 года вечером. Нужно заметить, что маркизе де В., совмещающей с большим природным и просвещенным умом редкую способность схватывать и понимать, давно уже прожужжали уши нашими с аббатом спорами и она до известной степени была уже в курсе дела.

На следующий день после собеседования аббат публично прочел излагаемое ниже и признал его точно и верно переданным.

Собеседование между маркизой де В., аббатом И. и Д. Д.

Маркиза. Итак, невозможно, чтобы вы опять схватились между собою?

Д. Д. Да с какой стати мне нарушать данное мною обещание!

Мне никак не вбить в голову аббата, как я ни старался это сделать, что в конечном счете, пожалуй, и возможно допустить, что мое рассуждение верно, — а надо же, чтобы он эту возможность признал.

Аббат И. Никогда не признаю.

Д. Д. Поэтому и выходит, что вы постоянно думаете, как бы меня разбить, и никогда не подумаете, как бы уразуметь.

Аббат И. Как же бы я мог вас разбивать, не разумея вас?

Маркиза. Часто встречаются люди, разумеющие по своему, а не так, как следует разуметь. Но что бы ни говорил Д. Д., я не думаю, чтобы вы принадлежали к числу таких людей.

Аббат И. Вы совершенно правы, маркиза, способность понимания у человека, всю свою жизнь занимавшегося метафизикой, не должна подлежать сомнению.

разъяснения, да и, кроме того, самые опасения мои требуют того, чтобы все, что касается сношений г-на Робине со мною, было известно,

Маркиза. Само собою разумеется, и, если бы мне когда-либо пришла фантазия завести себе метафизика, я бы к вам и обратилась.

Аббат И. Это большая для меня честь, маркиза. Но метафизику свою я строю отнюдь не на сумме всех существ, как то делает Д. Д.

Д. Д. Сумма эта никогда доселе не рассматривалась ни в себе, ни в отношении к существам в частности, а между тем ее одну, уважаемый аббат, и следовало рассматривать для обретения истины.

Автор «Системы природы» и тысяча других авторов говорят, что природа вообще есть великое целое⁵⁸, являющееся результатом соединения различных веществ, различных их комбинаций, а также разнообразных движений, наблюдаемых нами во Вселенной. Но что такое это великое целое? Что оно такое в себе и по отношению к составляющим его существам? Одной ли оно природы с ними, взятыми раздельно, или иной? Об этом никем из них не сказано ничего, об этом никто из них даже не помыслил сказать что-либо или задуматься, не сделал этого и никто из тех, кто им возражал...

Я размышлял над тем, над чем они не размышляли; я сказал то, чего они не говорили. Отсюда проистекала вся истинная и неведомая доселе суть — вот чем моя философия разнится от всякой иной.

Аббат И. Все это не доказывает ничего.

Д. Д. Все это — факты, которые я вам отнюдь не выдаю за доказательства, и мне сдается, что тут вам изменяет ваша логика. Кстати, о логике: вы постоянно говорите, что я в логике силен, что логика в моем сочинении великолепна, но, на ваш взгляд, основной мой принцип ложен. Из этого я делаю вывод, что вам ни одно слово во всем моем труде не должно представляться правильным, ибо если основной принцип его ложен, а все выводится силою моей логики из этого принципа, то и все в моем труде поневоле должно быть ложным. Тем не менее, по вашему собственному признанию, там встречается много истин, с которыми вы соглашаетесь.

Аббат И. Я не без ограничений и оговорок признаю вашу силу в логике. Так, например, ваша мораль, или моральная истина, вовсе не вытекает из вашей метафизической истины, откуда вы ее выводите, не подводя под нее никакого другого основания.

Маркиза. Мне очень нравится, что вы нападаете на логику Д. Д., — тем больше чести для вашей логики.

Д. Д. Аббату необходимо было напасть, чтобы самому выпутаться: моя аргументация припирала его к стенке. Но как-никак — вот моя логика от меня и уплыла — приходится с этим примириться, раз моя моральная истина не вытекает из метафизической. Ах вы, аббат-предатель! Неужели стоит признавать за человеком логические способности, чтобы затем так немилосердно ему в них отказать? И неужели вы меня уразумели или хотя бы прочитали, раз вы говорите, что я под мою истину моральную подвожу одну только положительную основу — мой метафизический принцип? Неужели от вас ускользнуло, что у нее есть и другая основа — отрицательная, или, вернее говоря, косвенная, в виде того разрушения, какому эта основа подвергает состояние законов — состояние, за которое вы держитесь так цепко и наперекор очевидности?

Маркиза. Смелее, аббат! Он начинает сердиться, а это доказывает, что он неправ.

Аббат И. Вы читали «Систему природы», сударыня. Что ж! Возражения, приводимые Д. Д. против автора этой системы, те же самые, какие следует приводить и против Д. Д., и я не хотел бы побивать его каким-либо иным оружием.

Д. Д. Но ведь я за автором этой «Системы» не признаю никакого основного принципа, а вы сами говорите, что у меня таковой есть.

Аббат И. Иметь ложный основной принцип равносильно тому, чтобы не иметь его вовсе.

Маркиза. Так ли это, господин аббат? Мне это внове! Я бы этого не подумала! А что, если бы, по несчастью, и бог, и религия оказались ложным основанием, — тогда у людей не осталось бы основы ни в боге, ни в религии?

Аббат И. Это возражение я приведу против себя в сочинении, над которым я работаю, и там я на него и отвечу.

Д. Д. Отняв у меня преимущества логической силы, которую вы ранее за мной признавали, вы теперь отказываете мне и в том, что у меня есть основной принцип. Однако — если только вы обратили на это внимание, — утверждая, с одной стороны, что имеется такой принцип,

и к тому же весьма плодотворный, я, с другой, утверждаю, что такового нет, и оба эти утверждения взаимно друг друга поддерживают, раз они не могут существовать одно без другого. Неужто вы в такой взаимной опоре, столь ясно доказанной в моем сочинении, не усматриваете ничего в пользу моего принципа?

Аббат И. Я тут ничего в толк не возьму — что вы хотите сказать?

Д. Д. В таком случае не говорите, что вы меня уразумели, и для поддержания вашей чести не говорите даже, что вы меня прочитали.

Аббат И. Как это я вас не разумею? Кто же вас разумеет, если не я? Посмотрите, сударыня: он сам говорит, что истины его не могут ускользнуть даже от ребенка, и утверждает, будто я его не разумею.

Д. Д. Я не говорил, что мои истины не могли бы ускользнуть и от ребенка, я говорил только, что мне легче внедрить их в детскую голову, нежели во многие иные головы, столь решительно отбивающиеся от всякой чуждой им мысли, что они скорее не головы, а настоящие булыжники.

Аббат И. Смею надеяться, что моя голова не из таких.

Д. Д. Отлично! Но вы согласитесь с тем, что вряд ли для нее создано сочинение, вся истинность которого заключается в его целокупности, притом целокупности совершенно нового вида, и беда для этого сочинения, если первое представление о нем, запечатлевшееся в этой голове, не в его пользу.

Аббат И. Я придерживаюсь принципа, и этого с меня достаточно.

Д. Д. Это значит, что, будучи предубежденным против принципа, хотя и не разумея его, вы не желаете видеть ни доказательств его, ни его применений, ни следствий, ни выводов, ни даже сколько-нибудь считаться с другим существом — не-принципом, но доказывающим принцип, подобно тому как оно само им доказывается.

Аббат И. Повторяю еще раз, я придерживаюсь принципа. А при вашем принципе, якобы разъясняющем все явления, я все же не знаю, как в матке образуется плод.

Д. Д. Вы рассуждаете подобно Вольтеру и стольким другим, не ведающим пределов, какими мир метафизи-

ческий отграничен от физического мира, и в доказательство нашего, на их взгляд, непреодолимого неведения ставящим в один ряд явления как физические, так и метафизические. А между тем, господин аббат, принцип мой, будучи не физическим, а метафизическим, может объяснить одни только метафизические явления, как, например: почему *все — более или менее, почему все в природе относительно, почему в ней не встречается ни в каком отношении совершенство или абсолют, почему в ней нет ничего в себе?* Он, впрочем, доказывает также, что разъяснение физических, или частных, явлений никак не может привести нас ни к чему полезному и что они по своей природе тем менее объяснимы для человека и тем менее подлежат исследованию, чем более они от него удалены, — как, например, явления, происходящие внутри матки, куда глаз может проникнуть с еще большим трудом, нежели на Луну.

Аббат И. Раскрытая истина должна дать объяснение всему.

Д. Д. Нет, господин аббат, но она должна разъяснить, почему есть вещи, по природе своей не поддающиеся ее разъяснениям; почему подробности строения Вселенной являются предметами познания низшего порядка, выходящими за пределы поставленной ей цели; почему ими возможно овладеть лишь более или менее, в зависимости от большего или меньшего соприкосновения с ними. Наши философы, по этой части знающие не больше нашего, полагают, что открытие истины должно дать объяснение явлений физических. Плюньте на это, как вы делаете по поводу их ярости в разрушении без созидания, по поводу их заблуждения, будто законы человеческие могут остаться в силе без законов божеских, по поводу их непоследовательности, заставляющей их проповедовать веротерпимость и вместе с тем громогласно заявлять, что предметы ее, то есть разного рода культа, лишены здравого смысла.

Аббат И. Извольте, могу на них плюнуть; но у меня все же не лежит душа к вашему принципу.

Маркиза. Держитесь стойко, аббат, и не давайте себя захватить врасплох: вы тут наш общий боец против него.

Аббат И. Известно ли вам, сударыня, доказательство — единственное доказательство, приводимое им в за-

щиту его метафизического принципа? Оно состоит вот в чем: мы суть то, что постигаем о сути вещей. Как вам покажется это великолепное доказательство?

Маркиза. Уж очень это мизерно, на мой взгляд.

Д. Д. Неужто вы выносите суждение на этом основании, господин аббат? Ведь не подлежит сомнению, что мое сочинение только целиком может дать доказательство моему метафизическому принципу, и то, что вы выдаете за единственное доказательство, есть не более как применение его к человеку.

Маркиза. Как! Стало быть, его сочинение только целиком доказывает правильность его основного принципа! Вы, значит, просчитались оба!

Аббат И. Да нет же, сударыня! Сочинение его не доказывает ничего. Ведь я сказал вам уже, что основной его принцип ложен!

Маркиза. Выходит, что даже целое сочинение не может защитить ложный принцип? Я этого себе не представляла! Но в чем же состоит принцип Д. Д.?

Аббат И. В том, чтобы создавать бытия метафизические, не существовавшие никогда и нигде, кроме как в его собственной голове.

Д. Д. Господин аббат, я не создаю метафизических видов бытия; я лишь устанавливаю, что есть одно такое бытие, и больше ничего.

Аббат И. Да, одно, это я и хотел сказать.

Маркиза. А это одно бытие — каково оно? Оно — не вы ли, сударь, великий метафизик, уверяющий, что у вас есть ваше я, только ваше, как я от вас слыхала?

Аббат И. Мое я было бы по крайней мере бытием; его же метафизическое бытие — химера, оно — универсал Скота, над которым мы, философы, подсмеиваемся и которое всякая разумная философия давным-давно изгнала.

Маркиза. Так надобно же называть его Скотом, этого великого разумника, убежденного в том, что он знает больше нас всех. А если мы на него рассердимся, мы одну букву выкинем⁵⁹.

Аббат И. Такое имя ему весьма бы подошло; но букву выкидывать не следует, так как в его сочинении много ума и остроумия.

Маркиза. Вы слишком добры, господин аббат.

Д. Д. Не так уж добр, маркиза. С моим умом про-

изойдет то же, что случилось уже с моей логикой и моим принципом: при первом случае аббат мне в нем откажет. Но я зол на него за то, что он хочет выставить меня скотистом, отлично зная, что я не скотист, — это он либо по злобе, либо в самом деле думает, что я скотист, а тогда это такая слепота в человеке, меня прочитавшем, что его просто побить хочется.

Аббат И. Вы это потому говорите, что Скот не договорился в своих химерах до существования *Ничто*, как вы это делаете.

Маркиза. Как так? Д. Д. уверяет, что *Ничто* есть нечто, а вы с этим не соглашаетесь, господин аббат?

Аббат И. Что вы, сударыня, называете *нечто*? Он уверяет, что *Ничто* есть *Все*, что оно — бесконечность, вечность, безмерность и что оно реально существует.

Д. Д. Вы опять заблуждаетесь, господин аббат: я столь мало утверждаю, будто *Ничто* существует реально, что оно по моей системе является отрицанием реального существования и даже более или менее реального чувственно воспринимаемого существования как в общем, так и в частности.

Аббат И. Оно, стало быть, не существует, если не существует реально?

Д. Д. Вот так вывод! Что мне в нем больше всего нравится, это то, что он делается после того, как вы меня прочитали, даже переписали и утверждаете, будто меня уразумели. *Ничто*, господин аббат, которое есть *Все*, на мой взгляд, положительного существования не имеет; существование его чисто отрицательное.

Аббат И. Ну, конечно, оно чисто отрицательное — отрицает всякое существование.

Д. Д. ...кроме своего собственного, господин аббат. Но если вы меня не приняли, читав и перебелив мое сочинение, я вам сегодня никак не разьясню, что *Ничто* или *Все* является отрицанием существования лишь чувственно воспринимаемого, лишь существования Целого и его частей, взятых раздельно, и что, употребляя слово «Ничто», столь часто слетающее с наших уст, мы не отрицаем никогда ничего, кроме того или иного чувственно воспринимаемого существования, как, например, наличия вина в пустой бутылке.

Аббат И. Вам становится понятнее, маркиза?

Маркиза. Как вам сказать! Но я уже предвижу, как Д. Д. вам возразит, что нам с вами вдвоем с ним не справиться.

Аббат И. Почему так?

Маркиза. По пустякам: вы и читали, и переписали его сочинение, которого вы не читали и не переписывали.

Аббат И. Да, конечно, можно сказать и так. Но согласитесь, что существование *Ничто* невозможно переварить.

Маркиза. Не труднее, чем кушанье, которого не отведывали, — не так ли, господин аббат?

Аббат И. Именно так, сударыня; это уничтожающее сравнение. Извольте после этого верить его сочинению!

Маркиза. Нет уж, покорно благодарю. Но все же мне кажется, что вы этому сочинению уделите лишь кое-какое внимание; быть может, вы бы лучше сделали, если бы не уделите ему никакого, — меньше бы потеряли даром времени.

Аббат И. Я не жалею о времени, какое я ему уделю; в нем кое-где встречаются дельные вещи, и ими я воспользуюсь. Но пусть Д. Д. не говорит мне о своей моральной истине, о своем состоянии нравов, какое он хочет установить вместо состояния законов. Нет, этого состояния я не хочу, он ставит человека ниже скотины.

Маркиза. Статочное ли это дело! Стало быть, Д. Д. — безумец?

Аббат И. Нисколько, сударыня, и это-то и непостижимо.

Маркиза. Ах! Вижу, что маркиз де В., который долгое время считал его безумцем, напрасно от этого взгляда отказался.

Аббат И. Он даже слишком бьет отбой — да не прогневается Д. Д.

Д. Д. Вы меня давно уже прогневать не можете, господин аббат, и тем не менее вы только что ужасно оклеветали мое состояние нравов, уверяя, будто я ставлю человека ниже скотины. Это не по-христиански, и меня удивляет, что вы, такой добрый человек...

Маркиза. Продолжайте свое, господин аббат, не обращайтесь внимания на его упреки...

Аббат И. Вход в его состояние нравов будет воспрещен для всех изящных искусств, для всей высшей науки — что скажете вы на это, сударыня?

Маркиза. Отвратительно, ужасно, никуда не годится.

Д. Д. Другой человек, который читал бы меня глазами менее предубежденными и более дружескими, сказал бы, что вход в мое состояние нравов возбранялся бы моральному злу. Но г-ну аббату угодно видеть это состояние, при котором существовало бы одно моральное благо, лишь со стороны его лишений, не задумываясь о том, что при нем лишения перестали бы быть лишениями и что преимущества, имеющиеся в нашем злосчастном состоянии законов, являются в нем лишь следствием основных пороков, которые составляют это состояние и одни только породили его и поддерживают его существование; следствием *твоего* и *моего*, следствием морального неравенства, которое есть источник всех искусств и всех наук, выходящих за грань необходимого, а в равной мере и источник всех стеснений, всех бедствий и всех преступлений, которыми кишит наше общественное состояние.

Маркиза. Аббат родился со счастливыми наклонностями: в вещах он видит лишь то, что в них следует видеть, чтобы не пожелать повеситься, и это для него благо...

Д. Д. ...но в таком случае незачем путаться в философию или утверждать, что разумеешь то, чего не усвоил.

Аббат И. У всякого своя философия. У меня та же, что и у всех, а ваша философия, утверждающая, что она представит элементарную очевидность и коренным образом преодолет человеческое неведение, — ничья. Все философы за меня и против вас.

Маркиза. За вас, господин аббат, но вы же не мыслите так, как они.

Аббат И. Нет, сударыня, не мыслю — вот только против Д. Д.

Маркиза. Вы ведь верите в бога, в душу и во все отсюда вытекающее.

Аббат И. Верю ли я? Конечно, так как противопоставить этому нечего. Я верующий, сударыня, хотя и не мыслю, как предписано Сорбонной⁶⁰, и я готовлю книгу, которая это докажет. У Д. Д. образ мыслей весьма новый, весьма остроумный и преисполненный логики, но он не разрушает того, что я думаю. Пусть он попробует сразиться с теми доказательствами, какие я представляю в моей книге, — не думаю, чтобы он мог их разбить.

Д. Д. Они уже разбиты заранее, дело ваше проиграно, но вы чересчур дорожите вашим пером, чтобы когда-либо это заметить и согласиться с этим.

Маркиза. Вы, конечно, дадите и нечто новое, господин аббат?

Аббат И. Да, конечно, сударыня, у меня способ представления доказательств, совершенно отличный от других.

Маркиза. Это как будто отзывается попугайством.

Аббат И. Что вы хотите этим сказать, сударыня?

Маркиза. Вы разве не видите, что все наши философствующие умники до сих пор все больше друг за другом, как попугаи, повторяли одно и то же?

Аббат И. Понимаю, но я докажу, что все книги, которые в настоящее время расхваливают за способ рассуждения, как, например, эта «Природа», — книги глупые и никчемные. Если б вы только знали, маркиза, как я их презираю.

Д. Д. Однако, господин аббат, этого говорить я вам не позволю, хотя выражения «глупый» и «никчемный» вами и употребляются постоянно. Книги эти вам не по зубам, и хотя я отнюдь и не являюсь их Дон-Кихотом, так как я не люблю атеистов, но все же я сомневаюсь, чтобы вы когда-либо написали книгу, которая могла бы сравниться с ними.

Аббат И. Говорить мне подобные вещи — значит меня обескураживать, и не надо понимать буквально то, что я о них говорю.

Д. Д. Ваше добродушие меня обескураживает, я виноват и прошу вас меня простить.

Маркиза. Что сказали бы вы, однако, господин аббат, если бы г-н Робине, сражающийся с Д. Д., сделался его прозелитом?

Аббат И. Не станет он им, я в том уверен.

Маркиза. Почему так?

Аббат И. Да потому, что метафизик никогда не в силах отступить от своей системы!

Д. Д. Вот ценное признание, господин аббат; и, по вашему, это ведь так и должно быть?

Маркиза. А какова система г-на Робине?

Аббат И. Всеотрицание, сударыня, согласно его собственному признанию, сделанному им маркизу де В.

Маркиза. Всеотрицание? Что такое всеотрицание?

Д. Д. ...ни одно из известных доселе учений, господин аббат, ни одно из них. Но это не значит не верить в *Ничто*, или в отрицательное существование, ибо истинное всеотрицание есть вера в *Ничто*, или в отрицательное существование. Отсюда следует, что всеотрицание, как вера, как учение (а именно так и следует его рассматривать), состоит не в том, чтобы не верить ни во что, а в том, чтобы верить в *Ничто*. Говоря, что он не верит более ни во что, г-н Р. ...не имел в виду отрицательное существование, ибо он никогда в него и не верил, не имел никогда о нем ни малейшего представления. Если бы он сперва уверовал в *Ничто*, а затем в нем разуверился, он имел бы основание говорить, что не верит более в *Ничто*. Впрочем, однажды в него поверив, приходится в силу очевидности продолжать верить в него и дальше.

А б б а т И. Ну и язык! Разумей его кто может; что до меня — я ничего в нем не смыслю.

М а р к и з а. Этот г-н Р., о котором вы не допускаете, чтобы он когда-либо стал прозелитом Д. Д., признает все же суть его воззрений: он признает истину, как метафизическую, так и моральную; спорит он только по поводу существования *Ничто*.

А б б а т И. Совершенно верно, сударыня, и в этом-то он и непоследователен. Нельзя признать у Д. Д. положительную, или метафизическую, истину, называемую им *Цельм*, не признавая его истины отрицательной, или *Всего*, иначе говоря, существования *Ничто*. Зная силу логики Д. Д., я опасался бы согласиться с ним в том, что дважды два — четыре.

М а р к и з а. А знаете, после вашего признания и признания г-на Р. Д. Д. оказывается победителем! Уступая ему каждый со своей стороны нечто, вы сдаете ему всю крепость! Это меня бесит. Я хочу непременно, чтобы он остался неправ, раз его так называемый здравый смысл не вяжется с общепринятым. Но оставим эту досадную для меня мысль, и признайтесь, возвращаясь к нашей теме, что вы подшучивали надо мной, когда уверяли, будто верите во все это.

А б б а т И. Нет, маркиза, я даже уверен, что и вы в это верите.

М а р к и з а. Но кто же вам сказал, что все это верно!

А б б а т И. Сердце мое мне это сказало, сударыня. Прочтите мою книгу. Я тем не менее вынужден признать,

что за последний месяц, когда я более, чем когда-либо, впитываю в себя сочинение Д. Д., переписывая его для маркиза...

Маркиза. Впитываете в себя сочинение Д. Д., господин аббат? Я не удивляюсь больше тому, что вам на днях пришлось принять слабительное.

Аббат И. Это я пользуюсь лексиконом Д. Д., который уверяет, что тела и души (он их ведь одни от других не различает) непрестанно друг друга впитывают и составляют. Однако, говоря по совести, маркиза, еще месяц тому назад я понятия не имел о том, что представляет собою его сочинение. Я себе не составил тогда о нем надлежащего представления, я был за сто лье от того, чтобы допустить малейшее основание для всего того, что оно предвещает. А теперь, когда я его переписываю и постигаю, я как нельзя более удивлен тем, что Д. Д. мог его написать.

Д. Д. Вы не так еще удивлялись, господин аббат, когда я вам говорил, что вы его не разумеете. Припомните, как вы тогда подскакивали, точно ужаленный, от моих аргументов! Вы и теперь не так еще их постигаете, как вам кажется, ибо, если бы вы действительно уразумели мой труд (позвольте вам высказать мое полное и глубокое убеждение), вы бы с ним вполне и целиком согласились. И вы рассудили бы, что все зависело от этого сочинения, иначе говоря, от преодоления нашего невежества, чтобы мир пошел по надлежащему пути.

Маркиза. Но оно ведь страдает отсутствием ясности, это сочинение, которое вы вдруг вздумали так превозносить? Говорят, оно мало понятно.

Аббат И. Нет, сударыня, оно ясно. Одна только новизна мыслей может сделать его малопонятным на первый взгляд. В нем все трудности предвосхищаются и разрешаются принципиально, притом таким образом, который может ввести в соблазн читателей менее искушенных, чем я. Труд этот чрезвычайно остроумен и последователен: нигде нельзя уличить его в отступлении от принципа. Но принципа-то я не перевариваю, и против него я буду всегда направлять свои тяжелые орудия. Я хочу также взорвать мост, установленный Д. Д. между его принципом и его моральной истиной, и взорвать его так, чтобы сам маркиз, который этот мост считает весьма реальным,

согласился с тем, что это воздушный мост, подобный мильтонову мосту⁶¹.

Д. Д. Господин аббат, помилосердствуйте, ведь это такой же каменный мост, как наш парижский Новый мост⁶².

Маркиза. А теперь пора спать! (После ухода аббата.) Так вот каковы наши сочинители философий, метафизики *Энциклопедии*, перекрашивающие аббата де Прада⁶³?

Д. Д. Именно таковы, маркиза, и по нему можно составить себе суждение о большинстве остальных. Для них философия почти всегда лишь средство существования или путь к тому, чтобы составить себе имя. Считать их философами на основании их писаний — значит заблуждаться. С тех пор как я здесь живу вместе с добрейшим аббатом, мне становится все яснее, что для него истина является предметом познания, любознательности или интереса нисколько не в большей мере, чем для вашего кучера, хотя он как будто только ею одной и занят. Он без конца набрасывает на бумагу мысли, полученные им из книг, и затем переваривает их по-своему, но никогда еще ему не приходило в голову подумать самому или представить себе, что можно рассуждать умнее его. Я мог бы ежечасно ловить его на непонимании моих воззрений, как мне часто и приходится делать у вас на глазах. Я мог бы день и ночь сбивать его моими рассуждениями, но все это отскакивало бы от его растрепанной логики, от его чисто книжных способностей. Всем писателям его пошиба свойственно ожесточаться против воззрений, подрывающих их существование тем, что сводит на нет все их бумагомарание.

Маркиза. Все же он начинает разбираться в ваших идеях...

Д. Д. Он доведен до этого только насильно, и я сомневаюсь, чтобы он когда-либо подвинулся дальше.

Маркиза. Доброй ночи! И не сердитесь на бедного аббата, который действует по крайнему своему разумению.

Ответ аббату И.⁶⁴

В обмен на ответ нашего друга, о котором вы мне сообщаете, я должен вам переслать копию письма его ко мне. Вот она..

«Я думал, что пакет, пересланный мне из О, содержит ваш последний ответ г-ну Робине, о чем вы мне сообщили. Но оказалось нечто совершенно иное: сочинение на тридцати страницах, которое аббат И. дал себе труд составить в назидание мне и для того, чтобы стереть в порошок шутки, вырвавшиеся у меня по поводу его неверия. Это лишь повторение всего того, что он говорил и писал вам, как и мне, с тех самых пор, как познакомился с вашим рассуждением. Он видит в нем лишь скотизм, привитый на спинозизме, лишь химеры, лишь огромное злоупотребление словами и логикой, лишь существа отвлеченные, вымышленные, которым вы рассудку вопреки приписали реальность. *Целое* и *Все* он просто не переваривает, а все ваше сочинение, столь неоспоримо доказывающее их существование, для него точно не существует. Он лишь совсем поверхностно постигает ваше определение *Целого* и *Всего*, и я готов биться об заклад, что во всей веренице принципов, которую я собираюсь швырнуть ему вместо ответа, он даже не заметит метафизические варваризмы, какие я туда всуну нарочно, и примет их за ваше учение, слово в слово. Если он их заметит, вот будет ему лафа против меня! «Что за школьник!» — скажет он.

На это я ему ответил, что нельзя угадать вернее, что его очковтирательство возымело ожидаемое им действие полностью; а в доказательство своих слов выписываю ему следующие ваши слова, помещенные в вашем письме вслед за тем, что вы именуете его катехизисом. Вот они, какими вы их мне отписали!

«В этой тираде вы должны признать ваше учение: невозможно тверже изложить катехизис, нежели сделал это тут ваш верный прозелит; я только нахожу забавным, что он повторил мне слово в слово ваше учение, как будто оно не известно мне столько же и даже более, чем ему».

Что ж, милый аббат, попавшись так безрассудно в ловушку, продолжаете ли вы находить забавным катехизис нашего друга? Что до меня, то я нахожу в нем много забавного, и мне очень нравится, что, по-вашему, вы меня понимаете не хуже, чем я сам, — и это после того, как вы приняли за часть моего учения, будто «противоположные друг друга взаимно отрицают и утверждают», будто «*Целое* существует одновременно метафизически, физически и морально». Согласитесь ли вы наконец с тем, что

разумеете вы меня меньше, чем могло бы меня понять восьмилетнее дитя, если бы приложены были такие же усилия растолковать ему, как и вам? И неужели вы не устыдитесь учительского тона, который вы по отношению ко мне принимаете? Во всей тираде на тридцати страницах, какую вам угодно было мне прислать, нет ни одного слова, которое не должно было бы вас заставить краснеть, если бы вам паче чаяния удалось когда-нибудь понять меня. Единственное, что я на это могу ответить — и отвечу, оставляя в стороне даже грубейшие ваши ошибки, — это следующее: несмотря на все вами прочитанное и перечитанное в моем труде, вы продолжаете понимать слово «ум» в смысле физическом, в смысле ума частного, который в действительности есть лишь игра фибр в моем мозгу, вместо того, чтобы разуметь его в смысле метафизическом, или духовном, если угодно, в том смысле, что он есть интеллект, каким я его определяю, то есть существование, общее нам со всеми существами. Скажу еще, что вы только затем упорствуете в понимании его в смысле физическом, смысле вашего ума, сочиняющего книгу, или моего ума, раскрывающего, что такое интеллект, чтобы иметь возможность отрицать существование, каким я его устанавливаю, и утверждать, будто создает его один мой ум, чтобы смехотворным образом ставить его в ряд с вергилиевым адом или замком Армиды⁶⁵.

Ум человека есть его человеческое существование, его физический ум; интеллект человека есть его существование коренное, его *prius est esse quam esse tale*⁶⁶, его ум метафизический. Уму надлежит раскрыть интеллект, увидеть в нем *Целое* и *Все*, чего и вам желаю. По-вашему, аксиома *prius est esse quam esse tale* сводится к тому, что надобно быть человеком раньше, нежели быть аббатом; по-моему же, по-простецкому, это значит даже, что раньше, чем быть человеком, надобно быть вообще. И в самом деле, существование предшествует существованию человеческому, необходимо его предполагающему. Истина эта, подобно всем устанавливаемым мною, настолько истина, что становится банальной.

Вы заставляете меня рассуждать об отце и сыне, о причине и следствии, о творце и творении не на мой лад, а на ваш, и хотя я вас и люблю, но охотно надавал бы вам щелчков по носу, когда вы это делаете, и еще больше надавал бы, когда вижу, как вы рассуждаете и ставите на

во что все раскрытое мною по поводу *Целого* и *Всего*, все установленное в доказательство их существования, и затем повторяете, как вы делали и до того, как меня прочитали, будто они создания моего воображения; когда я вижу, как вы ни во что не ставите и представляемые мною прямые доказательства их существования, не придавая им ни малейшего значения. Но, собственно, не вам, а мне следовало бы надавать щелчков за мою простоту, за то, что я вам возражаю, особенно после того, как я вам столь бесполезно указал в письме, приложенном к *Краткому очерку разрешения загадки*, что мною поставлены условия, необходимые для спора со мной, после того, как я вам доказал то, чего вы никак не желали увидеть, а именно что условия эти по самой невозможности их выполнения подтверждают истинность моих воззрений.

Как могло стать, что вы измарали так много бумаги, совершенно не считаясь с моим ответом и с заключающимися в нем условиями; что вы постоянно противопоставляли мне бога теистов, словно этот бог доказуем, подобно моим воззрениям, бог, тем более непонятный для самих теистов, чем они просвещеннее? Вот по этому-то поводу я теперь с полным основанием и требую от вас ответа. Я составил вам план для возражений мне; я двадцать раз повторял вам, чтобы вы с него глаз не спускали, когда у вас разгорается упрямое желание противоречить мне. Одно из двух: вы либо опровергнете меня по этому плану, если найдете возможность это сделать, — по-моему, такая возможность исключается, — либо докажете, что опровергать меня надлежит иначе, чем по моему плану, — на мой взгляд, и это невозможно. Жду встречи с вами, чтобы вновь показать вам отчет о нашей беседе вечером 7 октября. Его достаточно, и вы сами станете судьей между вами и мной, между вашей логикой и моей.

Прощайте, милый аббат, и к черту вашу недобросовестность или вашу тупость по отношению к моим рассуждениям: тут либо одно, либо другое или, пожалуй, одно пополам с другим. Кстати, о недобросовестности: разве не излагалось в пресловутой диссертации, вышедшей под именем Мартена де Прада, что варварское право неравенства потому называется справедливейшим, что оно есть право сильнейшего, — *jus illud inaequalitatis barbarum quod vocant aequius, quia validius?*

Если это действительно так, то передайте перекрашивающему аббата де Прада, что он жулик, — он, правда, не перестанет от этого противоречить мне по поводу морального равенства и его отвергать, но вам тем не менее придется ему передать, что он жулик».

Приведенный ответ вызвал обещание, более чем когда-либо, углубиться в изучение моих воззрений. Но голова милейшего аббата мне чересчур известна, чтобы я мог надеяться на перестройку ее, такую полную, как того требуют мои воззрения.

Ответ тому же аббату И. на его вопрос о том, что я думаю по поводу объявленной Мантуанской академией премии 1773 года за «Изыскание причин преступности и указание средства их искоренения, если последнее возможно»

Думаю, что одни лишь мои воззрения способны полностью исчерпать весьма странный вопрос, поставленный Мантуанской академией. Если бы я пожелал принять участие в конкурсе, то я мог бы это сделать, лишь представив мое сочинение целиком. Но вот как я в немногих словах ответил бы на поставленный вопрос для кого-либо, уже знакомого с моими воззрениями.

Неоспоримо, что преступность существует лишь в силу морального зла, что коренная причина этого зла кроется в человеческом невежестве, что для уничтожения этого зла необходимо преодолеть невежество, а преодолеть последнее возможно лишь, раскрыв как первичную, так и моральную истину, которая доселе оставалась нераскрытой и одна влечет за собою полную очевидность.

Неоспоримо, что дальнейшая причина морального зла кроется в моральном неравенстве и в собственности, этих непреходящих источниках наших искусственно раздуваемых страстей, и что зло пребудет на земле, пока будут существовать указанные основные пороки нашего общественного состояния, пока естественные потребности, освобожденные от всего искусственного, внесенного нами в них под влиянием наших искусственных страстей, не станут единственными нашими страстями.

Неоспоримо, что пороки морального неравенства и собственности порождены нашими неизбежными вначале неведением и неопытностью; что общественное состояние,

строившееся стихийно, могло развиваться лишь на их основе; что они являются следствием физического неравенства, а стало быть, и непреходящим доказательством существования первоначального нашего состояния, состояния дикости; что состояние законов человеческих и якобы божеских существует единственно для поддержания их и поддержания нашего неведения; что оно одно составляет всю их силу и что, таким образом, людям нужно не состояние законов, а состояние нравов, общественное состояние без законов. (Последнее утверждение, направленное против состояния законов, становится решительно неоспоримым при познании изначальной истины, отмечающей все божеские законы и отмеченной печатью очевидности.)

Неоспоримо, повторяю еще раз, что моральное неравенство и собственность, будучи вторичными причинами морального зла, являются также причинами всех систем управления и всех преступлений, которыми кишит наше общественное состояние. Чтобы устранить всякое сомнение в этом, достаточно разобрать причины каждого из указанных недостатков и каждого преступления — тогда не останется в этом ни малейшего сомнения. Я так на этом настаиваю для того, чтобы на это обратили внимание и поняли наконец, что человек зол и дурен лишь из-за нашего поистине отвратительного общественного состояния.

Из сказанного следует, что причины, порождающие преступления, заключаются прежде всего в нашем неведении, а затем в моральном неравенстве и собственности, порожденных неравенством физическим; что одно-единственное средство уничтожить преступность — это уничтожить корень ее, поставив на место упомянутых причин знание, моральное равенство и общность всех благ, к которым направлены наши разумные стремления, каковые одни бы тогда и остались.

Вот, несомненно, те причины и те средства, о каких спрашивает Мантуанская академия. Им недостает только развернутых доказательств, приводимых в сочинении, в котором я излагаю свои воззрения. Но подумала ли Академия, что она ставит вопрос настолько философский, требующий для своего разрешения восхождения к первоначалу вещей? Предвидела ли она ниспровержение основ христианства, которое может повлечь за собою

требуемое ею изыскание? Я, пожалуй, склонен думать; что предвидела, раз она не считается с принципами, раз она ставит вопрос независимо от них, раз она не касается первородного греха, спрашивая, какова причина преступности. Но как же возможно, чтобы Академия, пребывающая под игом религии, все же решилась подрывать ее основы по столь существенному вопросу? Предоставляю это вашим размышлениям. Ибо никто не может быть озабочен причинами того или иного противоречия меньше, чем я, представивший общее объяснение для всех человеческих противоречий.

Прощайте! Все написанное вы прочтете, и, если это для вас окажется не одной только словесностью, я буду крайне удивлен. Все же обнимаю ваш добродушный внешний образ, который очень люблю.

Ответы маркиза де В. на два новых выпада аббата И.

О т в е т I

Листки ваши я прочитал со вниманием, милый мой аббат, и нахожу их от начала до конца настолько преисполненными ошибок, настолько отдаленными от задачи, которая перед вами стояла, настолько проникнутыми свойственным вам стремлением опровергать вместо того, чтобы выжидать, желанием выставить свою эрудицию и распространяться насчет ваших собственных идей, что я не стал бы на них отвечать, если бы я не взял на себя обязательства это сделать.

1. В предложенной вам схеме вам было представлено нечто крепко сшитое, с тем чтобы вы попытались это распороть, если можете, а вы даже и не приступили к этому, хотя именно это от вас и требовалось и все дело заключалось для вас в такой попытке. Вы в конце концов говорите, что признаете все рассуждение, признаете его шедевром логики, за исключением относительного существования. Нужно было, следовательно, постараться отделить это существование от остального рассуждения — таким образом, вы бы хоть одно усилие совершили из числа столь многих, требовавшихся от вашей логики описанным вокруг вас кругом.

2. Д. Д. отнюдь не притязал на то, чтобы убедить противников чтением одних его *Предварительных рас-*

суждений, а этих рассуждений вместе с остальным его сочинением.

3. Д. Д. нимало не является алхимиком какой-либо философской системы. Вы совершенно напрасно утверждаете, будто он их плавил в своем горниле. Будь вы лучше осведомлены о его воззрениях, вы увидели бы, что они никак не могли явиться результатом подобного процесса. Он читал в себе, а вы — в других. Вот почему эрудиция оказалась на вашей стороне, а разум — на его. И к чему, скажу еще, эрудиция там, где слово принадлежит одному только разуму?

4. Чтобы как следует вникнуть в рассуждения, о которых у нас идет речь, надобно как следует освоиться не только с обоими противоположными аспектами существования, но и со всем, что из них вытекает. Перечитайте еще раз переданную вам схему.

5. Вы теряете из виду, что воззрения Д. Д. поясняют, каким образом существа физические обладают бытием. Но сколько бы вам это ни говорили, вы все же продолжаете спрашивать, как ни в чем не бывало; вы по-прежнему спрашиваете, не пора ли вставать, когда и полдень миновал. Берегитесь, как бы не оказалось, что источник подобного ослепления кроется в совершенно правильно нащупанной вами причине, а именно в том, что, раз эти воззрения кладут навсегда конец всякой богословской и философской болтовне, вы не можете признать их, не отказывая тем самым вашему уму в пище, которой вы его до сих пор питали.

6. Быть может, порожденные вами детища и могут иметь какую-нибудь ценность, но, однако, не создавайте больше существований, чем Д. Д., который таковых, впрочем, и не создавал: устанавливаемые им оба существования — это именно те, которых недоставало философам, как древним, так и современным, для познания бытия существ, составляющих Вселенную. Вам не придется сомневаться в том, что их недоставало, так как вы знакомы с учениями этих философов. Обратите наконец толком внимание на оба эти существования и на все, что из этого вытекает; оставьте ваших философов в покое: никто не спорит, что вы их читали, — так не трудитесь это доказывать.

7. В обсуждаемом нами вопросе нет речи ни о приоритете существования, ни о приоритете разума. *Целое*

и части всегда существовали и будут существовать вместе, притом совместно со *Всем*, — вот что говорит нам здравый смысл.

8. Как! Прочитав и переписав сочинение Д. Д., вы все еще спрашиваете: «Кто даровал существам бытие?» Перечитайте заново и перепишите, а если и это окажется недостаточно — еще раз перечитайте и перепишите!

9. Предоставьте Аристотелю догнывать в наших книгохранилищах — здесь ему делать нечего.

10. «Природа предлагает нам трудно распутываемый узел». Опять-таки фразы вместо доводов, и, что еще хуже, доводы, вам представленные, вы не ставите ни во что или, вернее, не обдумываете и даже не рассматриваете! Я склонен был порицать Д. Д. за чрезмерную резкость, но вижу, что было из-за чего выйти из терпения.

11. Ваш второй листок начинается с цитаты из Д. Д., словно дело в том, чтобы разбить на мелкие кусочки то целое, каким является его сочинение. Прочтите еще раз схему с условиями, на которых вы должны были построить свои возражения ему. По этой схеме вы должны были представить письменный ответ — а вы что дали?

12. С точки зрения вашего торжества в споре весьма прискорбно, что вы не считаете себя обязанным разъяснить недоуменные вопросы, поставленные вам относительно бога теистов. Разъяснив их, что не составляло бы ведь для вас никакого труда, вы бы поставили втупик Д. Д., и тогда наступление перешло бы от него к вам, а не наоборот, как было все время.

13. Сотворение есть время, а вы хотите, чтобы время предшествовало сотворению, ибо, по-вашему, оно существовало до него. Что за нелепость! Вы хотите также, чтобы творец предшествовал творению потому якобы, что отец предшествует сыну. Мне очень досадно за вас, притязающего на то, чтобы никогда не заключать от частного к общему. *Целое* предшествует своим частям не в большей мере, чем они ему. Оно существует через них, они существуют через него. Вот идея-мать, из которой людям угодно было сфабриковать творца и творения.

14. Если Д. Д. устанавливает отношения между различными существами, то лишь потому, что они настолько относительноны по своей природе, что не являются не чем иным, как соотношениями, как сравнениями. Какое с вашей стороны упорство противиться этой истине, столько

раз выраженной в сочинении Д. Д., и настойчиво делать две вещи из существа и его относительной сущности! Обратитесь — если вы на это способны — к простому, которого вы никогда не касались.

15. Я продолжаю чтение ваших листков и вижу в них одни только заключения от частного к общему, заключения, на языке метафизики составляющие переход от бытия одной природы к бытию другой природы и тем самым являющиеся подлинным абсурдом.

16. Совершенно правильно, аргумент, который вы называете жалким, жалок действительно, и даже очень жалок, но он ваш, а не наш. Вы его нам приписываете, чтобы заставить нас рассуждать на ваш манер.

17. Вы говорите: «Докажите мне, что мир для своего существования нуждается только в самом себе, и вопрос будет исчерпан». Требуйте это доказательство у атеистов, а не у нас. И все же прослушайте, что должно бы быть для вас ясным, если бы вы сумели вчитаться: для своего существования мир нуждался в своих частях, подобно тому как его части в свою очередь для своего существования нуждались в нем. А то, что существует в себе, что для своего существования нуждалось в одном себе, есть этот мир и составляющие его части, взятые собирательно, есть *Все*. По этому совершенно новому объяснению, которое одно только могло дать решение этого вопроса, вы увидите, каким образом этот мир для своего существования нуждался лишь в себе самом. Нет, впрочем, вы этого не увидите, ибо, по вашему собственному признанию, вопрос будет тогда исчерпан, а вы исчерпывать не любите. Какой, однако, подводной скалой для излагаемых вам простых истин являются столь запутанные мысли, как у вас!

18. «Имеется ли у Д. Д., — говорите вы, — хотя бы одна мысль, поясняющая, почему и каким образом существует этот мир?» Я вам ежеминутно доказываю, что дело совершенно ясно. Нет такого мгновения, когда бы я вам этого не доказывал. Каждый миг я вас отсылаю к полному сочинению Д. Д. Но нет, я вижу, что оно не про вас!

19. Как! Совокупность существ, Вселенная, рассматриваемая метафизически или нет, ничего не дает для объяснения происхождения Вселенной? Добрейший аббат, подумали ли вы о том, что говорите?

20. Неужели Д. Д. когда-либо говорил, что мир порожден или образован во времени? Сказать это можно о вас или обо мне, но никак не о мире, который есть время. Позвольте вам заметить, что вы ровным счетом ничего не смыслите в том, что вы, как вам кажется, опровергаете.

21. Вся тирада третьего листка на каждой строке подтверждает то, что я только что сказал. Это все украшения, а мы желаем видеть показ не ваших знаний, а ваших доводов.

Ответ II

Наконец-то вы возражаете на предложенную вам схему, по которой вы так долго избегали ответа, хотя все обещали это сделать. Посмотрим, как вы за это взялись, — несомненно, плохо, если только вашим единственным ответом не является полное согласие.

Приступаю к чтению и вижу прежде всего ваш всегдашний жар завязанного спорщика, вашу неохоту уразуметь, самодовольство, с каким вы постоянно мечете в глаза ваши знания и ваше умение говорить фразы, не видя того, что все это вовсе не доводы, а, наоборот, лишь один балласт, свидетельствующий о вашем плачевном неумении рассуждать. Насколько иначе поступают ваши противники, идущие прямо к делу, к которому вы не подходите никогда! Все ваше вступление, заполняющее целую страницу и даже более из четырех, переданных мне вами, излишне: надобно было дорожить моментом для доказательства, а не для щеголяния. Но и то сказать — вы не могли поступить иначе, отказываясь согласиться с полной очевидностью.

Какое отношение к вопросу имеют геометры и честь, якобы оказанная вами Д. Д. тем, что вы его поставили с ними в один ряд? Учение его, выходящее за пределы прочих наук, неужели подлежало сравнению с ними? Еще раз повторяю: вся ваша задача, раз вы вопреки рассудку желаете сражаться, должна была состоять в том, чтобы постараться распороть крепко сшитую схему, предложенную вам.

Спиноза не делал выводов из своего принципа — сделали их другие; он, стало быть, и не устанавливал того, что его следствия то же, что и их начало. Человек

этот⁶⁷, чтобы заставить вас усвоить его принцип, которого вы не можете оспаривать без того, чтобы не впасть в противоречие, привел свои следствия в доказательство их принципа. Надобно бы, следовательно, доказать, что его следствия — не следствия, а стало быть, и не их принцип. Вот что от вас в первую очередь требовалось, что должно было требоваться и от чего вы уклонились из-за отсутствия склонности у вас ко всему, что называется рассуждением. Это столь ярко выраженное у вас отсутствие склонности, а также доказуемость принципа во всех его началах и концах и побудили Д. Д. отказаться от отдельного рассмотрения этого принципа с тем, чтобы доказать его вам на основании всех его начал и концов, другими словами, иначе, чем методом от обратного, который всегда был и навсегда останется недоступным для мыслителя вашего склада. Не говорите поэтому, что он желал вас отвести от подобного рассмотрения, усомнившись в солидности своего принципа. Такого рода высказывания тем более жалки, что они дают вам повод терять даром строки, которые вам надлежало употребить на рассуждение. Где вы вычитали, что вам возбраняется оспаривать выводы по вашему усмотрению, один за другим? Да возьмите на выбор один или несколько этих выводов; если вы докажете, что они не выводы или не истинны, то Д. Д. будет признан виновным, и поле битвы останется за вами. Можно ли иметь лучший повод показать себя? Сравнение ваше со сводом, конечно, не продумано, так как воззрения Д. Д. — это «свод», в котором один только замочный камень. Вы вольны с этим не соглашаться, но это то, что утверждает Д. Д. и на что вы, следовательно, обязаны были возразить, если хотели сделать это *ad rem*⁶⁸ вместо того, чтобы приводить несколько не относящееся к делу сравнение. Что только у вас за логика!

Вы утверждаете — но по обыкновению не пытаетесь это доказать, — будто абсурдно, чтобы следствия были своим же началом. Бьюсь об заклад, что вы даже не знаете, на чем основывается Д. Д., говоря то, что вы отмечаете, насколько мало вы размышляли, читая его, и мало размышляете, его оспаривая. Приходится вам повторить, что основания у Д. Д. такие: там, где следствия столь же универсальны, как их принцип, надобно сказать все то,

что говорит он; а так как универсальное едино, то начало и следствия суть одно и то же.

«По воззрениям Д. Д., — говорите вы, — истина метафизическая и истина моральная опираются на относительное существование». Какая ошибка! Неужто вы еще не знаете, что, по этим воззрениям, метафизическая истина и относительное существование одно и то же? Далее: вы говорите «всякий принцип», словно их несколько. Неужто вы еще не знаете, что система Д. Д. устанавливает всего-навсего один принцип? Тирада, в которой эта ошибка заключена, ставит вопрос. Вот вам на него ответ, какой вы были бы должны дать себе сами: принцип невозможен без следствий, а следствия без принципа, раз они *unum et idem*⁶⁹; различаются они только в развитии. Доказуя сами себя, то есть от обратного, поскольку дело идет о следствиях, они одновременно доказываются и взаимно — принцип посредством следствий и следствия посредством принципа.

Какое значение имеет то, что вы должны были сделать до схемы, на которую вам полагалось ответить? На нее и по ней вы были обязаны отвечать. Задача ее заключалась в том, чтобы позволить вам оставить в стороне положительное и отрицательное существование, раскусить которые вы не могли, и заставить вас их раскусить иными способами, нежели непосредственными, по поводу которых вы выражали сомнения и которые вам были не по зубам. Не удалась и эти способы. Остается другое средство. К нему-то я и прибегаю теперь, наглядно вам показывая, что вы и не постигаете и не рассуждаете. Это — вопрос факта, и этим я ограничиваюсь. Дело идет уже не о воззрениях Д. Д., а о том, как вы их понимаете и по поводу их рассуждаете. Если и этот путь окажется недостаточным, чтобы довести вас до их уразумения, если вы дерзнете не согласиться с тем, что вы тут приперты к стенке, — я уж не знаю, что о вас и подумать. Примите к сведению то, что я вам говорю! Тем не менее продолжаю, придерживаясь этого нового пути, который меняет постановку вопроса, но не перестаю все же по-прежнему к нему относиться.

В цепи Д. Д. нет ни первого, ни последнего звена; она полностью содержится в каждом из звеньев, и безрассудно было бы полагать, что она разорвана в одном месте, если она остается неприкосновенной в другом. Попробуйте ее

рассмотреть то тут то там, согласно преподанной вам схеме, и перестаньте раз навсегда о ней рассуждать так, как возможно это делать по поводу всякой другой цепи, но не по поводу нее, — тогда вы увидите, что понапрасну хвалились, будто рассматриваете систему в общих ее чертах.

Когда Д. Д. открыл, как и почему существует бытие, ему, должно быть, не сразу пришли на ум все вытекающие из его открытия идеи, но он стал искать, что за этим кроется, и нашел все эти идеи, так как они по существу в нем заключались. Схема, преподанная вам, предоставляла вам возможность проверить, действительно ли можно найти в его открытии эти идеи, а вы предпочли этого не делать, но вместо того уклоняться в сторону — я хочу сказать, развернуть перед нами принципы, к данному предмету неприменимые, и побивать нас Ньютоном, великим Ньютоном, который первый бы удивился, увидя себя приплетенным сюда.

Как недостойно вам говорить, что Д. Д. вынужден в свою очередь спуститься, чтобы защитить свои воззрения от тех, кто на них нападает. Неужели изложить вам условия, необходимые для возражений, — значит спуститься? Но насколько недостойнее еще сказать, будто он как бы просит у вас пощады для его метафизической истины в пользу истины моральной и будто вы не можете на это согласиться ввиду того, что истина не допускает компромиссов, что она неумолима и склонить ее нельзя. Нужна поистине глупая гордыня, чтобы писать подобный вздор и любоваться им, точно это убедительные доводы.

Единственное явление, которое вам удастся, худо ли, хорошо ли, — объяснить обоими началами манихейства⁷⁰, или, что почти то же, системой бога и дьявола, это происхождение добра и зла. Но разве так обстоит дело с обоими началами Д. Д., обоими началами, составляющими лишь одно и дающими подлинное объяснение не только одного явления, но и всех явлений, зависящих от истины? Какое незнакомство с воззрениями, которые вы пытаетесь разнести! Из восьми поставленных условий вам угодно обойти молчанием шесть — и это вы называете возражением! Впрочем, когда возражают так, как вы, то краткость является большой любезностью.

Можно только посмеяться по поводу последних ваших строк, в которых вы говорите, что моральная истина

столь же ложна, как и метафизическая, и что подтвердить метафизическую истину моральной истиной — значит плохо ее доказывать. Начните-ка опять с того, чтобы изучить обе эти истины, прежде чем судить о них.

Прощайте, милейший мой аббат! И все же, возвращаясь к тому, что я говорил, согласитесь, что вы и не постигаете и не рассуждаете, — иначе я отказываюсь быть глашатаем вашей правдивости и вашей добросовестности, каким я был до сего времени.

Прочие ответы маркиза де В. аббату И.

О т в е т I

В последнем моем письме я сказал вам, милый мой аббат, что вы не умеете ни постигать, ни рассуждать и что смешно нам с вами спорить о том, правильно это или нет... Сказанное мною подкрепляется фактами, которые я и привел, и обязанность ваша была из их области не выходить, а моя — их придерживаться. Этого вы не сделали: вы окунулись в гущу предмета и стали отвлекаться по вашему обыкновению и бранить воззрения, в которых не разбираетесь.

Ваша обширная реплика произвела на меня впечатление в том лишь смысле, что сильнее прежнего доказала мне, насколько вы не умеете ни постигать, ни рассуждать, насколько вы совершенно лишены слуха и логических способностей. Я не возьму на себя задачи (и не заставляю Д. Д. брать ее на себя) возражать вам иначе чем при условии, уже вам предложенном: свести вопрос, с моей стороны, к тому, чтобы доказать на основании обстоятельных фактов, что вы не умеете ни постигать, ни рассуждать, а с вашей, — к тому, чтобы на основании этих же фактов убедить меня, если это вам удастся, в том, что я ошибаюсь. Вот, несомненно, жесткие пути для столь расплывчатого человека, как вы, но нам не остается иных средств для наставления вас на путь истины.

Совершенно невозможно предположить, чтобы у вас не хватало логики для признания положения: если хочешь оспаривать, необходимо начать с того, чтобы уразуметь и рассуждать. Следовательно, раз мы взялись доказать вам на основании обстоятельных фактов, что вы не

умеете ни того ни другого, вы обязаны оставить в стороне суть вопроса и заняться разбором одних приводимых фактов, стараясь найти почву для возражений.

Сочинение Д. Д. не произвело на вас надлежащего действия, схема, составленная им для вас, — также. Как ему, так и мне ясно, что причина тут одна: вы до сих пор не стали постигать и рассуждать. Так давайте же придерживаться этого основанного на фактах положения и ограничимся обсуждением его, как люди разумные, руководимые одной только любовью к истине, причем относительно обсуждаемого вопроса согласиться легче всего. Вы, конечно, понимаете, насколько подобного рода обсуждение необходимо для разрешения наших с вами споров. Если вы согласитесь на предлагаемые условия (да и как могли бы вы, не теряя стыда, от этого отказаться!), я заставлю Д. Д. взяться за составление ответа на вашу реплику. Если вы откажетесь или же, согласившись, хоть сколько-нибудь выйдете за пределы начертанного вам круга, вы останетесь в моих глазах пустым фразером, решительно лишенным всякого слуха и логики. Вам больше, чем кому-либо, необходимо приставить дуло к груди, и вот я его и приставляю, да так, чтобы совершенно отрезать вам отступление.

Раз вопрос будет разрешен не в вашу пользу (а разрешен он в этом смысле несомненно будет, притом не кем иным, как вами же, если только у вас имеется хоть сколько-нибудь здравого смысла и добросовестности), вы научитесь уважать воззрения, которые вашему невежеству угодно третировать как нелепые и экстравагантные и по вопросу, о которых вы по простоте душевной беретесь рассудку вопреки поучать последователя учителя.

Заметьте мимоходом, насколько наш стиль близок к предмету, а ваш от него удален. На темы, писать о которых надобно руководствуясь разумом, не следует писать по воле воображения. Самый способ письма свидетельствует против вас.

О т в е т II

До того как ответить вам обширным посланием, как вы того желаете, милый аббат, спешу написать вам несколько слов по поводу некоторых возражений в вашем последнем письме, все более убеждающих меня в том, что

вы не продумываете того, что пишете. Скажи вы мне только, что я не понимаю учителя, я ограничился бы фактической стороной вопроса, состоящей единственно в том, чтобы решить, не приписал ли я Д. Д. учение, чуждое ему. Но раз вы добавляете, что я рассуждаю неточно, то, очевидно, мое рассуждение опирается на какое-то учение. Если это — учение Д. Д., то вы не можете доказать мне, что я сужу о нем ложно, не вдаваясь сами в разбор вопроса по существу. Ваши рассуждения, несомненно, опираются на учение Д. Д., как бы дурно вы его ни усвоили, раз их предметом является это учение. Но неужели из того, что они опираются на это учение, следует, что нельзя к нему вернуться, — даже независимо от ваших ошибок на его счет, — для того чтобы доказать вам, насколько неправильно вы рассуждаете?

Вы ставите себе, например, задачей доказать, что бог существует, и для этого пускаете в ход наихудшую логику. Не оставить ли в стороне вопрос о существовании бога и заняться единственно тем, чтобы доказать вам ложность применяемых вами логических методов? Нельзя ли в таком случае переменить поставленную вами задачу? Вы, несомненно, с подобной возможностью согласитесь; следовательно, вы согласитесь и с тем, что не продумали того, что пишете мне.

Если вы ограничитесь утверждением, будто невозможно доказать вам ошибочность вашей логики, это будет означать уклонение от положения, о котором идет речь, и я не стану больше вами заниматься. Я бы желал, чтобы это небольшое замечание способствовало возникновению у вас сомнений в том, действительно ли вы рассуждаете. Жду вашего ответа на это замечание и надеюсь, что он доставит мне наконец то, чего я никак не мог до сих пор от вас добиться, — признания вашей неправоты.

Позвольте присовокупить к этому, что я заметил весьма нехорошую и несправедливую придирку в следующих словах вашего письма: «А почему же воззрения эти недоступны знаменитым философам, с которыми Д. Д. сделано было столько тщетных попыток связаться?»

Придирка эта напоминает мне еще одну, столь же обидную, сколь и несправедливую, встречающуюся в вашей реплике, — недостойной целью ее является дискредитировать в моих глазах достоинства Д. Д. как пророка в своем отечестве. Но что же это за знаменитые философы,

которыми вы козыряете? Неужто Д.⁷¹? Так ведь он прочел лишь метафизическую часть в труде Д. Д. и высоко оценил то, что читал. Или д'А.⁷²? Или Вольт.⁷³? Но эти господа не пожелали уделить времени ни на прочтение метафизической части, ни на прочтение морали, поэтому приходится скинуть их со счетов. Или, пожалуй, Роб.⁷⁴? Но ведь то, что он признает в учении Д. Д., будучи добавлено к тому, что признаете вы в противность ему, представило бы Д. Д. полное торжество, если бы вы с г-ном Р. могли доставить триумф. Не цепляйтесь же больше за средства, столь жалкие, как те, что я вам с удовлетворением ставлю в стыд и упрек. И посудите сами, как вы в нашем споре открываете свой фланг для нападков на вас и заставляете меня отойти от сути дела, чтобы делать вам формальные указания.

Отв е т III

Вы уклонились от ответа на мой вопрос, впрочем, весьма простой, который я вновь ставлю: «Вы ставите себе, например, задачей доказать, что бог существует, и для этого пускаете в ход наихудшую логику. Не оставить ли в стороне вопрос о существовании бога и заняться единственно тем, чтобы показать вам ложность применяемых вами логических методов? Нельзя ли в таком случае переменить поставленную вами задачу?» Никто не может усомниться в том, что вопрос о существовании бога приведен здесь лишь для примера и что я вместо него мог привести любой другой пример. Но этого вы не увидели и видеть не пожелали, чтобы иметь возможность заняться вопросом о существовании бога и таким образом избежать ответа *ad rem*.

Вот слово в слово сущность моего вопроса — в вашем изложении: «Факт тот, что Д. Д. в своем сочинении задался целью уничтожить существование бога теистов; факт тот, что нападающий на меня его сторонник с великим тщанием освещает этот вопрос всеми рассуждениями, какие он применяет, чтобы побить своего противника. Следовательно, одними этими фактами доказано, не входя в рассмотрение вопроса по существу, что упомянутый сторонник его заблуждается относительно доктрины учителя и, следовательно, весьма ложно судит о ней».

В этих строках, которые, по-вашему, составляют суть моего вопроса, нет ни одного слова, которое сколько-нибудь относилось бы к моему вопросу. То же самое следует сказать и о строках последующих, в которых вы даете ответ. Задача и тех и других нисколько не та, какую вы должны были себе поставить, раз спор между вами и мной заключался лишь в том, чтобы выяснить, нельзя ли заставить вас убедиться в ложности вашей логики, не входя в рассмотрение сути дела.

Ошибка ваша на этот счет тем более удивительна, что в письме моем сказано: «Если вы ограничитесь утверждением, будто невозможно вам доказать ошибочность вашей логики, это будет с вашей стороны уклонением от ответа на поставленный вопрос, и тогда я посмеюсь над вами». Но вам и этого показалось недостаточно, вы приложили усилия, чтобы представить мне доказательства того, что вы рассуждаете, и, стало быть, чтобы пустить в рассмотрение — расплывчатое, по вашему обыкновению, — суть вопроса вопреки тому, что вам надлежало сделать и к чему вас пригвождал мой вопрос. Скажите, что — если не это — недопустимо в человеке, берущемся рассуждать? И скажите также, возможно ли было показать мне яснее и нагляднее, что я вправе укорять вас за неумение рассуждать?

Вы не удовлетворились и этим, вы приложили еще усилия, чтобы доказать мне, что вы ошибаетесь относительно истинных задач оспариваемого вами учения. А между тем в ответе, который я от вас требовал, не было и не должно было быть речи о том, чтобы установить, умеете ли вы постигать и рассуждать; дело шло единственно о том, чтобы узнать, имели ли вы основания говорить, будто вам нельзя доказать, что вы неправильно рассуждаете об учении Д. Д., не вдаваясь в суть этого учения. Вправе ли вы после столь характерных ошибок в методах рассуждения хвалиться своей логикой?

Вы говорите, будто спор между вами и Д. Д. идет о том, что вы обязуетесь доказать ему существование бога теистов, ибо это именно то, с чем он, как ему кажется, борется. Подобного рода предмет спора никогда не вмещался и не мог вместиться в голову человека, столь убежденного, как он, в истинности своих воззрений и имеющего основания быть в этом убежденным. А когда вы по простоте душевной приписываете ему такие мысли, вы

доказываете — яснее, чем все, что я мог бы по этому поводу сказать, — что вы его не понимаете. Вы даже заставляете меня отчаиваться в том, что вам когда-нибудь удастся его понять, несмотря на то что вы, по вашим словам, взяли бы поучить его последователей правилам умозрения.

«Но, — продолжаете вы, — суть моего спора с Д. Д. для меня заключается не в том, чтобы ему доказать, что бог существует» и пр. — засим следует несколько болтливая тирада строк на четырнадцать, отвечать на которую мне нечего: я по ней только вижу, что вы подвергаете себя всяческим мукам, лишь бы избежать необходимости доказывать существование бога, о чем вас, впрочем, никто и не просил.

Перейдем к дальнейшему пункту письма.

Я назвал вам четырех философов: Д[идро], Роб[ине], Вольт[ера] и Да[ламбера]. По свойственной вашему уму склонности охотно отметить все, что его стесняет, вы оставляете в стороне первых двух, как для вас неудобных, и цепляетесь за обоих последних. Да еще как цепляетесь! А вот как: «Как же вы оба с Д. Д. не отгадали причины, почему эти два философа отказались прочесть все сочинение целиком? Если все в воззрениях учителя блистает столь неотразимой очевидностью, как же это они не были сразу и навсегда прикованы снопами света, излучающегося из этих воззрений во все стороны?» Эти два философа за чтение и не брались. Правда, один из них, вероятнее всего понаслышке и, может быть, бросив беглый взгляд на сочинение Д. Д., высказался в том смысле, что, по его мнению, в нем видно возрождение скотизма. Вы, стало быть, напрасно ссылаетесь на обоих названных философов. Что касается самого Д. Д., то он и писал, и всегда повторял, что только весь труд в целом способен привести к убеждению в его правильности. Поэтому вы не правы в том, что предположили, будто он находит, что в его труде все сияет неопровержимой очевидностью. Хуже всего то, что предположили вы это единственно затем, чтобы то обстоятельство, что они не отнесли внимательно к представленному труду, не послужило к умалению авторитета обоих философов, на которых вы ссылаетесь.

Все, что в вашем письме следует за отмеченным мной, равно как и объемистая реплика, присланная мне вами

месяца два назад, просто обращено в прах в обширном возражении, за составление которого любезно взялся Д. Д. Это возражение сейчас у меня под руками, из него ясно как день следует, что вы не умеете ни постигать, ни рассуждать. Я предполагал вам его показать, но последнее ваше письмо, на которое я теперь отвечаю, оставляет мне мало надежды на то, чтобы вы могли преклониться даже перед самоочевидностью.

Д. Д. присоединяет к моим свои пожелания вам успеха и счастливого возвращения.

Отв е т I V

Вы пишете мне, что «нет иного способа вам отвечать, нежели цитируя ваши возражения и давая на них прямой ответ, как постоянно делал Д. Д. в споре с г-ном Робине». Это-то Д. Д. с всегда присущей ему готовностью и сделал: в лежащем у меня перед глазами возражении он дает слово в слово требуемый вами ответ и просит вас придерживаться такого же способа, если вы станете ему отвечать. Вы должны будете согласиться с тем, что, постоянно применяя этот метод, он вправе предъявлять вам подобное требование, тогда как вы, никогда его не применявший, не имеете никаких оснований просить об этом.

Лучше вовсе не извиняться, чем извиняться с таким недостатком прямоты и правдивости, как вы это делаете по вопросу о философах. Но это пустяки. А вот где ваши рассуждения совсем не выдерживают критики и на чем я хотел остановиться. Из того, что я вам в свое время писал по поводу того, что у Д. Д. все в его воззрениях составляет неразрывную цепь, вы заключаете, будто «противоречиво теперь утверждать, что убедить в его воззрениях может лишь вся их совокупность». Потерпите немного, пожалуйста, и мы все выясним. Что, кроме воззрений Д. Д. в целом, может доказать неразрывность их цепи? А если убеждение связано с этой цепью, что способно его дать, кроме воззрений в целом? Вы же аргументируете так: «Либо каждая часть истинна сама по себе, либо же она приобретает истинность лишь в связи со всеми остальными частями». Между тем каждая часть истинна сама по себе, но для того, чтобы не оставаться бесплодной, чтобы на этот счет не оставалось никаких сомнений и чтобы обнаружилось все, что в ней заклю-

чается, надобно ее раскрыть невежественным людям, и это-то раскрытие и порождает из одной истины тысячу истин, образует совокупность истин, из которых вытекает полное и цельное убеждение.

Извольте после этого еще аргументировать, милый и хилый резонер.

О т в е т V

Благодарю вас за присланный мне вами проспект по вопросам воспитания: теория его мудра, учена и человечна, и очень желаю, чтобы ей соответствовала и практика. Сущность воспитания, на мой взгляд, и состоит в том, чем доселе всегда пренебрегали; поэтому-то мы на одну толковую голову и видим обычно с тысячу бестолковых, тысячу образованных людей на один последовательный ум, тысячу одаренных воображением людей на одного человека, обладающего рассудительностью.

Было у меня намерение отвечать на ваше предпоследнее письмо, но охота к тому у меня прошла, когда я прочитал в вашем последнем письме такие слова: «Стоит ли ради такой суетной вещи, как метафизика» и т. д. В высшей степени удивительно, как это вы после всех ваших вопросов можете вынести столь же решительно, как и легкомысленно, суждение о мировоззрении, несомненно наиболее содержательно и наиболее исчерпывающе разъясняющем все, что было доселе загадкой для нашего неведения. Вы заставляете меня все более и более убеждаться в том, что по отношению к вам все мои усилия пропадают даром. Кто это «те, которые охотно видят во Вселенной грубую материю и роковую необходимость, первым слугой которой, все направляющим, является слепой случай»? Кроме скептиков и теистов вы видите лишь «тех» — итак, мы, очевидно, «те»!

Излечите ваше плечо, милый аббат, а голову вашу пусть излечит кто хочет, и при этом пусть даст вам понять огромнейшую разницу между атеистами и нами.

О т в е т VI

Из вашего сообщения я вижу, милый аббат, что при падении вы отделались ушибом. Смотрите берегитесь дальнейших падений, и пусть ваше тело остерегается

уподобиться вашему уму, который, пытаясь подняться после падения, всегда падает еще тяжелее. Ваше последнее письмо и в особенности не оставляющая меня проклятая надежда все же осилить вашу тупую и упрямую голову заставляют меня столь непринужденно рекомендовать ваш ум, как я только что сделал. Возможно ли сдержаться, когда слышишь, как вы заявляете, что «совершенно ясно, схема, составленная Д. Д., обнаруживает робкого человека, старающегося отыскать какую-нибудь лазейку, чтобы спастись».

По его ответу вы увидите — если разберетесь в нем, — с каким трусом вы имеете дело; вы увидите, утаил ли он от самого себя какое-либо из затруднений, якобы вами поставленных; остались ли эти затруднения неразрешенными, как вы в простоте душевной полагаете, и не играет ли он ими, постоянно противопоставляя силу своего суждения слабости вашего. Само собой разумеется, что при овладевшем вами упрямстве вы сделаете все возможное, чтобы этого не увидеть. Но увидеть вам придется, как бы вы ни противились, иначе вы станете для меня самым невообразимым человеком.

Воображаю, как вы себе и представить не можете, откуда у меня подобная решимость, и сваливаете на Д. Д. все, что я утверждаю столь положительно. Но бросьте лучше ваши философические претензии, покоритесь разумным и очевидным доводам, действующим на меня, — и вы представите себе все весьма ясно. Должен вас, впрочем, заверить, что ничто не могло бы так подкрепить мою решимость, если бы я в том нуждался, как ваши с Робине приемы обороны и нападения.

Обнимаю вас, милейший аббат, но оставляю за собою по-прежнему намерение долбить вашу упрямую голову.

Ответ VII

Вы, стало быть, решительно настаиваете на том, будто понимаете те вещи, которых вы, на мой взгляд, не понимаете? Ну, ладно! Я согласен. Но убыток попалам: признайте с вашей стороны, что вы совсем не продумываете то, что якобы понимаете. Последнее ваше письмо, убеждающее меня в том, что вы не размышляете о том, на чем должны бы особенно сосредоточить свои мысли, натолкнуло меня предложить вам такое разделение.

Вам известно, до какой степени и в течение скольких лет я упорствовал против воззрений, которые я ныне приемлю; и, невзирая на это, не желая нимало задуматься, вы называете мою голову «недисциплинированной, доступной всякому предрассудку, по какому вздумается ее перекраивать любому философу». Упоминаю об этом вашем отзыве лишь затем, чтобы яснее дать вам почувствовать, как часто вы не думаете о том, что говорите.

Вы обещаете закончить «наш спор репликой, в которую намерены внести такую степень ясности, что затмить ее возможно будет только злонамеренными придирками». Но совершенно такие же речи я от вас слышал, когда вы предупреждали меня об объемистой реплике, на которую вам уже возразил Д. Д. Очевидно, вы нас не почитали доселе достойными смертоноснейших ваших выпадов и, можно сказать, щадили нас. Если это так, то это великий обман, и вы избавили бы себя от излишнего фехтования, одним ударом пригвоздив нас. Но все же жестоко предвещать смерть людям, которых собираешься отправить на тот свет. Гуманнее было бы, мне кажется, покончить с ними единым махом, не заставляя их томиться ожиданием.

Я вас высмеиваю, скажете вы. И вправду, это вовсе не свойственный мне тон — спешу взять другой и вновь повторить вам уверение в искренних чувствах, какие к вам питаю.

Ответ VIII

Мы прочли с удовольствием, милый мой аббат, то, что вы пишете против современных анаксагоров. Но какого суждения можете вы ждать от нас, постоянно считающихся с разумом, который остается нейтральным перед лицом различных настроений? Вы полагаете, что мы можем устранить их, вынося суждение о доводах атеистов и ваших. Но этого-то мы и не можем сделать именно ввиду того, что мы познали разум. Вам же это представляется иначе, потому что у вас нет этого познания и вы даже не в состоянии его себе представить.

Вы говорите: «Я утверждаю, что Д. Д. атеист в самом подлинном смысле слова». Вы это утверждаете — великолепно! Но для того, чтобы были атеисты в самом подлинном смысле слова, нужно, чтобы были атеисты просто в подлинном смысле, а мы со своей стороны утверждаем

(каждому вольно иметь свои притязания), что подлинно верить можно в одну только первичную истину. Если вы спросите — почему, я отвечу вам: потому что нет ничего подлинного, кроме первичной истины, и все выдающее себя за нее, как теизм и атеизм, есть лишь расплывчатая система, да и не может быть ничем иным. То, что я говорю, вполне последовательно в нас, постоянно рассуждающих строго, но должно показаться весьма необычным тому, кто, как вы, такого способа рассуждения не усвоил.

Вы спрашиваете, делают ли различия, проводимые Д. Д. между ним самим и атеистами, более терпимым, более обоснованным, более допустимым его собственный атеизм? Из того, что воззрения Д. Д. представляют собою не теизм и не атеизм, а горнило, в каком очищаются обе эти системы, следует неоспоримо, что воззрения его являются *Истиной* и, таким образом, нельзя ставить вопрос о том, более ли они приемлемы, обоснованы и допустимы, чем атеизм.

Я не жалею никаких усилий, чтобы обратить вас в приверженца Истины. Я часто терплю поражения, но тем самым научаюсь узнавать различного рода головы, и это меня забавляет.

О т в е т IX

Ввиду того, милейший аббат, что ваш последний ответ на мои замечания представляет собою лишь перепев того, что вы за истекшие три года не перестаете мне повторять в различных видах в опровержение непонятых вами воззрений учителя, я не стану больше приводить вам наглядно порядок взаимоотношений и смысл понятий, заключающихся в моих замечаниях, раз вы по своему обыкновению предпочитаете их смешивать и перетасовывать ради того, чтобы обеспечить себе лазейки и не сдаваться.

Ныне я столь же убежден, как и учитель, в том, что ум, преисполненный заботы о всех взглядах, омрачающих и позорящих человеческий разум, не способен овладеть метафизической истиной; ее великая простота должна была бы, однако, обезоружить софистов и софизмы, которые могут возникать лишь на почве недостатков нашего живого общественного состояния. Этим объясняется невероятная ярость, с которою вы бросаетесь в бой, облекшись, как в кирасу, в доспехи громких имен и многосложных терминов, о которых вы, впрочем, ясного представления

не имеете, не умея определить их просто, не связывая с ними никакого точного смысла, в которые вы, наконец, даже не верите и не можете верить.

От вас тысячу раз требовали — как необходимого предварительного условия для вдумчивого разбора мировоззрения Д. Д., — чтобы вы сделали над собою усилие, как бы методически оторвав себя от всех представлений, данных вам вашим воспитанием и школьной учебой, от предрассудков, приобретенных из книг или из общения с философами и богословами, знаменитостями или малоизвестными личностями. Ничто на вас не действует! Вы постоянно выступаете в сопровождении ума, духа, верховного существа, первопричины, первичного представления, первичного двигателя, моральных пройдох всякого вида и размера — словом, целой хотя и слабой рати паразитирующих призраков, выставляемых напоказ ради их численности и заполнения пустоты, над которыми вы сами в душе не можете не издеваться!

Нисколько не удивительно, что при подобных настроениях вы безнадежно путаетесь в своих рассуждениях. Вы вносите в них совершенно чуждые понятия, которые они как раз должны побороть. Было бы чудом, если бы с головой, заполненной всякими существующими системами, вы были способны сколько-нибудь разбираться в том, что не есть система, — *Истина* исключает такое наименование — и не смотрели, подобно всем спесивым философам, пренебрежение которых представляется вам законом, на истину моральную и истину метафизическую как на совершенный бред.

Отсюда и непрестанные декламации против абстракций, «вышедших из мозга Скота», против слова «природа», против бесконечного, против морального как составной части физического, по поводу причины зарождения животных, по поводу основы наших восприятий, по поводу движения, по поводу органов, по поводу разума — все вещи, о которых у вас имеются лишь ничтожные, вульгарные и ложные представления, почерпнутые из книг и из разговоров. В вашем последнем возражении у вас проскользнуло по всем этим предметам еще пять-шесть изрядных нелепостей, отмечать которые было бы столь же долго, сколь и бесполезно. Я, впрочем, решил избегать в дальнейшем всяких споров по вопросам, несозвучность

которых с вашим моральным и физическим существом делает для вас невозможным их постичь или одолеть.

На основании моих принципов я вижу, милый мой аббат, что у вас способность рассуждения не отличается от способности пищеварительной: для вас это лишь чистая рутина, привычка, производящая свое действие независимо от так называемого вашего я, независимо от всяких соображений.

Приходится мне признаваться в том, что я ошибся, полагая найти в вас искомого мною человека для достижения действительной цели, какую я себе поставил, затеяв дискуссии между вами и учителем по поводу его метафизических воззрений.

Я хотел путем дискуссии заставить пролить новый свет на метафизическую истину и сделать ее, так сказать, доступной для всех. Я хотел силой чистого, мощного и правильного изложения вернуть ее к простоте, от которой в течение столетий отклоняются умы, сбиваемые с толку неразрывной цепью иллюзий и заблуждений. Мне для этой цели нужен был антагонист или прозелит, который отнесся бы к делу с живым интересом и внес бы в дискуссию искреннее желание просветиться, который к тому же имел бы достаточно мужества, чтобы на время воздвигнуть плотину поперек бурного потока своих ложных знаний и еще более ложной диалектики. Но вместо таких разумных предпосылок, столь необходимых для выполнения моего задания, вы проявили лишь равнодушие, смешанное с предвзятостью, и хамелеонство, заставившее вас принимать возможные виды и формы (не останавливаясь, впрочем, ни на одной из них), лишь бы спорить, и разделять всевозможнейшие точки зрения, с заранее обдуманым намерением не придерживаться ни одной из них, опасаясь, как бы не связать себя и не умалить оставляемую вами за собой свободу оспаривать все, что бы ни было сказано (*quidquid dixeris argumentabor*).

Таким образом, в достаточной мере доказано, что не может более воспоследовать ничего полезного из дискуссии, в которую вы со своей стороны не вносите ничего, кроме усилий холодной любезности, и которая сделалась для вас не чем иным, как ребячливой игрой, причем вести эту игру вы согласны до тех пределов, каких требует, на ваш взгляд, желание быть вежливым. План, составленный вами, чтобы никак не оказаться застигнутым врасплох,

требует лишь терпения в аранжировке слов, фраз и софизмов. Вы чересчур искушены в подобного рода фехтовании, чтобы вам это не удалось. Учитель разгадал вас задолго до меня, и если бы его господство надо мной простиралось так далеко, как вам угодно предполагать для облегчения вашей совести, то с вашей и с нашей стороны было бы потеряно гораздо меньше времени.

Вы напрасно намекаете на предполагаемое вами у меня мнение о слабости и пустоте воззрений учителя, зато у меня нет мнения более решительно обоснованного, чем убеждение, что вы проявили при разборе этих воззрений большое упорство. Если применять метод, какого вы постоянно придерживались по отношению к учителю, то не окажется ни одного произведения ума, которое нельзя было бы поднять на смех. Вы присваиваете себе право нарушать узы и соотношения, связывающие между собою начала и выводы из них, и выставлять их в искусственном, выгодном для вас освещении. Вы произвольно расширяете или сужаете значение выражений, чтобы свести их к нужному вам смыслу. Вас тысячу раз уличали в таких приемах, но вы по-прежнему продолжаете к ним прибегать. Вы решили ни с чем не соглашаться. По этой причине мы имеем основание утверждать, что вы ничего не понимаете в воззрениях учителя, а никак не по той, какую вы выдвигаете для утверждения, будто вам делают упреки только за то, что вы инакомыслящий. В деле, касающемся чисто логических рассуждений, это было бы просто глупо.

Заканчиваю сообщением, что я получил и лично передал его преосвященству лионскому епископу проспект вашего большого сочинения. Я прочитал его два раза со всем доступным мне вниманием. Хотя я и напуган огромными размерами затеянного вами предприятия и громадностью работы, требуемой для его выполнения, я восхищаюсь вашей счастливой способностью переходить в любой тон и делаться защитником любого взгляда, религиозного или иного. Вижу в этом победу вашей плодовитости, не решаясь сказать вашей искренности, и с трудом воздерживаюсь от того, чтобы не применить в данном случае те два стишка, в которых так удачно подтрунивают над экономической мудростью преподобного Пеллегрини. Да сохранит надолго за вами божество, из недр которого вы

столь ловко похитили священный огонь, тот светоч, что позволяет вам видеть множество прекрасных вещей.

Прощайте, милый аббат. Забота моя о ваших интересах и ваших удобствах не может возрасти, ибо она равна взятой мною на себя и постоянно продолжаемой заботе о вашем обращении и спасении. Обнимаю вас от всего сердца.

О т в е т X

Итак, вот ваше последнее слово, милый мой аббат! Вы решаетесь отложить навеки перо, дабы не злоупотреблять им более против учителя, которому вы говорите последнее прости! Что за трагическое отчаяние! Оно поистине достойно новейшего Герострата⁷⁵. После того как вы предали сожжению храм истины, испепелили и его, и его священнослужителей, возликовали на развалинах по поводу победы, на ваш взгляд вами одержанной, вы, следовательно, покидаете ристалище, внезапно убегаете с арены, испустив несколько громов, напоминающих, по правде вам сказать, всего-навсего лишь оперный гром и молнию Торре.

Замечания, вами присланные, показались мне неправильными и слабыми. Они не доказывают ничего, кроме вашей неистощимой плодовитости, предвзятой невосприимчивости в отношении воззрений учителя и механического упорства, с которым вы желаете непременно исходить от взглядов, принятых в школах и в книгах. Сократы, Платоны, Филостраты⁷⁶ и прочие громкие имена древности смущают и вовеки веков будут смущать ваш мозг. Приходится непрестанно напоминать вам избитую аксиому о том, что *amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*⁷⁷, и все же ничего этим не достигаешь: вы по-прежнему возвращаетесь к вашим книгам и к вашим великим людям, не оставившим, по вашему мнению, ничего нерассмотренным или неоткрытым. Вы очень больны, милейший аббат, и больны, сами того не подозревая!

Надоест также постоянно укорять вас в том, что вы не разумеете воззрений учителя, но тем не менее это так, хотя вы с этим никогда и не согласитесь по причинам, слишком вам известным, по поводу которых вам меня не провести, к каким бы хитростям вы ни прибегали. Откуда вы взяли, будто за вами признается я физическое

для того только, чтобы утешить вас в утрате безжалостно отнятого у вас метафизического я? Где вы в сочинении Д. Д. увидели, будто относительное существование не допускает, по мысли автора, даже физического я в собственном смысле слова? Не вы ли сами без всякого основания измыслили, что вам даруется физическое я как оно есть якобы для того, чтобы примирить вас с относительным существованием, столь плохо вами постигнутым? Кто вам сказал, что имматериальные существа могут быть одарены умом и всеми моральными атрибутами, наблюдаемыми у человека? По части открытий у вас, несомненно, редкая пронизательность. Вы, очевидно, путем откровения дошли до того, что единственное бытие составлено, так сказать, из одних отрицательных атрибутов, что бытие, отрицающее все чувственно воспринимаемое и всякое иное бытие, кроме себя самого, является бытием материальным и, больше того, совместимым со столь дорогими вам моральными атрибутами. Вот так схоластическая галиматья! Вы яростно восстаете против абстракций, от них идет ваша злоба на метафизическую истину — и не без основания, ибо вещи, обозначаемые словами: *общество, народы, нации, человек, животный род, мир, Вселенная* и прочие общие собирательные термины, суть химеры, существующие не в природе, а лишь в головах тех, кто подобными абстракциями забавляется. По-вашему, реально существуют лишь существа простые в строгом смысле слова, индивиды и нераздельные, неделимые и абсолютные. Всякий коллектив существ или частей представляет собою абсурд, измышление поврежденного мозга. Что бы вы ни говорили, а я все же не могу поверить, чтобы сократы и теофрасты⁷⁸ были в этом деле столь же умелы, как вы, ибо у них часто проскальзывают выражения, дающие повод подозревать, что они признают такую же реальность за *Целым*, или целокупностью, как и за составляющими его частями. Правда, они, подобно вам, допускали существование мировой души, разума, но они, подобно вам, не ведали того, чего не постигали. Понятия их о физическом мире и о морали были столь же ошибочны, как и ваши; они смешивали все воедино. Но вам это гораздо менее простительно, чем им, так как вы имели то преимущество, что прочли больше книг и посещали школы. Поэтому-то вы так крепко подкованы по части всех метафизических вопросов, так великолепно владеете своей

топографией души, духа, ума, имматериальных субстанций, мира духовного. Для вас доказать сцепление идей частичных, полных и адекватных — сущий пустяк. Особенно вы отличаетесь, когда дело касается раскрытия свойств всякой ученой материи. У вас тогда церемониальным маршем проходят интеллект, ощущение, восприятие, суждение, память — хранительница впечатлений, полученных через чувства и переданных путем ощущений в складочное место мозга, чтобы быть преподнесенными разуму, как только тот появляется с сопутствующей ему свитой: различием, разбором, сравнением, выбором, свободой различия и безразличия и еще сотней других прекрасных вещей, шествие которых замыкает у вас великолепная аристотелева онтология. Как же вам при всей этой редкостной эрудиции не быть глубочайшим и величайшим метафизиком, одним своим дуновением способным развеять в прах все пустые воззрения учителя? А как насчет вашего духовного я? Вот уж что прекрасно, истинная находка! Нужно ли вас спрашивать, что вы под этим я разумеете? Ответ напрашивается сам собою: это то, что не есть ни сущность, ни качество, ни количество. Засим в подкрепление столь ярко пролитого света следуют все моральные свойства, из которых вы составляете различные духовные я. Что ж нам делать? Ставить вам в укор противоречия и чудовищные сопоставления? Но так мы никогда не кончим. Разве не указывали вам тысячу раз, что моральное, взятое в общем, или метаморальное, не есть и не может быть ничем иным, как суммой, результатом взаимоотношений людей в обществе, как, например, справедливость, мудрость, дружба, ненависть, и что, следовательно, моральное составляет часть физического, что, впрочем, очевидно до наглядности? Тем не менее вы упорно продолжаете вводить моральные атрибуты в противоречия вашего духовного мира, в котором не должно быть никакой аналогии с миром материальным или физическим. Как же вы хотите, чтобы вам поверили, будто вы постигли учителя и разумеете самого себя? Это значило бы проявить чрезмерную любезность.

Увы, милейший аббат, знание и метафизическое существование — то же, что и физическое, по той самой причине, которая доводит вас до воплей протеста. Это трудно переварить такому желудку, как ваш, но тем не менее остается доказанным, что мы сами и объекты наших ощу-

щений — одно и то же; что мы и все нас окружающее друг друга взаимно составляем. Когда у меня бывает ощущение холода или тепла, я составляюсь или изменяюсь телом или частями, которым дается такое наименование; то же относится к звуковым телам, приводящим в движение окружающий меня воздух, вибрация которого заставляет вибрировать фибры моего мозга, составляющегося тогда из среды, движимой и изменяемой звуковым телом. Таким образом, мы являемся скрипкой — не в том смысле, какой подает вам повод к шуткам, а в том, который вам столь противен, потому что он выше вашего понимания и вашей воли и к тому же не находится и в ваших книгах, у ваших вечных учителей, — смысл этот бесполезно вам здесь дальше пояснять. Итак, да будет вам одному разрешено существовать независимо от окружающих вас тел. И даже от всей природы, раз всякое составление, как активное, так и пассивное, вам противно. Вы, впрочем, сможете отыскать пресловутую гармонию всех частей, позволяющую миру существовать, и способы добиться ее благосклонности. Ваша теория идей, мыслей и душевных страстей весьма любопытна, найти ее можно всюду: это материал готовый, повторить его ничего не стоит, лишь бы уметь, как вы, нанизывать фразы. А затем — как сладко, как утешительно только и ссылаться на авторитеты в споре о чистом разуме!

Все существа, обладающие общими свойствами, в этом отношении походят одно на другое и по численности являются одинаковыми в массе, объединяющей их, потому что в таком случае не принимаются во внимание атрибуты, точнее их определяющие и отличающие одно от другого. Все индивиды имеют то общее, что все они являются частями *Целого*, которое они составляют. Рассматривая их в этом общем, или метафизическом, аспекте, о них можно с основанием сказать, что численно они лишь одно. Ваше расчленение объектов на частичные идеи в высшей степени легкомысленно. Всякая идея цельна, и, поскольку она представляет объект, отображением которого она является, она не является ничем по отношению к другим объектам, которые она не рассматривает и представлением которых не является. Впрочем, сравнение это несколько не подходит к предложению, которое вы якобы опровергаете, так как в нем дело нисколько не идет о вещах, рассматриваемых частично. Что же вы хотите сказать

вашей сущностью, отличающейся от сущности учителя? Так как вы имеете в виду не метафизику, то ясно, что вы говорите лишь о вашем остроумии.

Воззрения учителя примиряют все системы материалистов и теистов именно тем, что восстанавливают порядок там, где было смятение, ставя каждую вещь на надлежащее место, возвращая универсальному отрицательному бытию все его отрицательные атрибуты, а универсальному положительному бытию — положительные атрибуты. И материалисты, и теисты до такой степени все это перепутали, что перестали понимать друг друга и даже самих себя, — что и вы делаете с утра до вечера, сами того же не подозревая. Спиноза с первого шага разбивает себя, устанавливая в качестве основного начала, базиса всей системы, бесконечно модифицируемую субстанцию. Он не увидел того, что бесконечное и модификация влекут за собою противоречия, что они несовместимы между собою и необходимо друг друга исключают. Бесконечное есть бытие в себе, отрицающее все чувственно воспринимаемое, всякое отношение, а следовательно, и модификацию. *Конечное*, бытие относительное, есть модус и субъект, оно не модифицируемо и не модификация, что может быть присуще лишь существам физическим, или частным.

Из этого ложного начала и проистекают все нелепости, все грубые и непостижимые ошибки материалистов и их главы Спинозы. Теисты, вы и ваши великие гении древности и современности следуете тем же путем — тащите за собою это чудовищное соединение положительных и отрицательных моральных атрибутов, чтобы образовать призраки якобы духовные и умственные, бесконечно мудрые и верховные существа, которые вы дергаете, точно марионетки, для забавы глупцов и для обмана самих себя. Вы все вместе с Кларком ⁷⁹, Локком, Декартом, Ньютоном, один поддерживая другого, что вы открыли? Что вы объяснили всеми этими бесконечно правильными и мудрыми построениями? Ничего решительно, и так оно и должно быть, раз вы сами себя не понимаете. Пристало ли вам вопить по поводу абстракций, сидя по горло в вашем мире духовном, умственном, имматериальном и управляемом существом универсальным, моральным, которое в конечном счете есть тот же человек, только ростом в пятнадцать или двадцать футов!

Вот мы и подошли наконец к человеку, этому изумительному существу, чуду Вселенной, царю природы, деспоту и тирану всех царств — животного, растительного и минерального, к этому загадочному феномену, вот уже более шести тысячелетий задающему работу мозгам всех своих знаменитых собратий. Мне, аббат, весьма по вкусу пришелся неподдающийся определению ваш выпад по адресу учителя за то, что он не стыдится выдавать самого человека за причину и источник происхождения человека, как и все низшие животные произошли одни от других. Что за грубость! Какая бестактность! Что за невежливость со стороны метафизического умозрения — подобным образом проституировать достоинство земного монарха, смешивая его со всем, что существует, со всем, что дышит! Простота «Мещанина в дворянстве»⁸⁰ здесь лучше всего проявляется, хотя шутка эта здесь и неуместна. Ведь когда Диоген⁸¹ оставлял своего ближнего под афинскими портиками, он ясно понимал, что делал, и знал это много лучше, чем Сократ. Я тоже присоединяюсь к вашему мнению и думаю, что грубая и слепая причина не может быть причиной человека, и если не бояться противоречия, то очевидно становится, что человек, это тупое, грубое, материальное и уродливое животное, не может дать существование человеку, этому другому животному — умному, ловкому, ученому, трудолюбивому, мыслящему, рассуждающему, аргументирующему. Гораздо приличнее будет, если производить столь изысканное животное, которое одинаково ввергает в изумление анатома и философа своим чистым и сильным духом в соединении с бесконечно целомудренным и бесконечно плодовитым высшим разумом. О, я всецело за это! Вот что называется чистой работой! Пусть мировая мудрость сопрягается с существом универсальным, бесконечным и моральным — вот происхождение, достойное человека, сохраняющее за ним все его прекрасные качества, все его прерогативы, и в особенности его право первенствовать над всей природой, существующей исключительно для него, конечной целью которой он является. Вы, милый мой аббат, рассуждаете точно ангел, точно субстанциальная форма! Право, да здравствует схоластика и школа! Да здравствуют книги и те, кто еще находит в себе достаточно мужества, чтобы книги сочинять и читать! Только в славных этих источ-

никах и возможно почерпнуть точные понятия о ходе великого и безмерного механизма Вселенной.

Анафема, тысячу раз анафема воззрениям учителя, дающим истинное определение бытия универсального, бесконечного, безмерного, независимого, безотносительного и соединяющего в себе все отрицательные атрибуты, определяющие универсальное метафизическое бытие, составленное из всех положительных атрибутов, представляющего собою в общем все то, что существа представляют собою в частном, а именно: первопричину, первое следствие, конечное, большее и меньшее следствие, конечное, большее и меньшее во всех отношениях. Анафема воззрениям, устанавливающим истинное представление, какое надлежит иметь о моральном и о моральных атрибутах, не тем, кто их наудачу кидает в царство или в мир духов, как вы столь хорошо и удачно делаете, а тем, кто восходит к их подлинному источнику — к отношениям и соглашениям человека в обществе, составляющим часть физического мира. Анафема воззрениям, осмеливающимся выводить происхождение существ из них самих или из природы, различной лишь по своим формам, да и то лишь по отношению к нам, видящим вещи только в малом масштабе, частично, будучи сами существами частными, ибо Природа, *Целое*, чувственно воспринимаемое, универсальное метафизическое бытие всегда одно и то же. Все в нем взаимно слагается и разлагается приливом и отливом действия и противодействия всех частей одних по отношению к другим. Оно есть лицо, форма, модальность, случай, возможность, подобно тому как оно есть и субъект, субстанция, субстрат — это столь любезное для вас слово. Анафема воззрениям, положившим конец всем пресловутым и бесплодным спорам софистов о первопричине, о бесконечном и конечном, о времени и вечности, о происхождении добра и зла, которое чисто морально и связано, очевидно, с возникновением состояния законов, а следовательно, и нашего общественного состояния, о религиях, о культах и о нравах.

Вот примерно все зло, в котором вы столь рассудительно укоряете нелепые воззрения учителя.

Наиболее умеренное решение, милейший аббат, какое я могу вынести по поводу ваших последних замечаний, являющихся вашим объяснением об окончательном расхождении с учителем (с которым вы прощаетесь не

очень-то учтиво), таково: вы кажетесь мне, более чем когда-либо, далеким от его воззрений. А если вы принимаете как обиду не раз повторявшийся вам упрек в том, что вы его не понимаете, то нельзя все же не сказать вам, что вы его понимаете не так, как он сам себя понимает и как его надлежит понимать, и что все ваши писания за три года не что иное, как трата времени, чернил и бумаги. Единственное, что возможно вам зачесть в заслугу при этом поражении, — это любезность, с которой вы соглашались на поединок, столь неприятный для того, кто в нем не видит толку. Если нам с учителем и доводилось подчас пересмеиваться, подобно вашим римским авгурам, то случалось это по поводу комического зрелища, представляемого не лишенным ума и талантов человеком, вынужденным бороться и разбиваться о самые простейшие воззрения.

O miseras hominum mentes! ⁸²

ПРИЛОЖЕНИЕ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

Часть первая

I

Дав на предыдущих страницах достаточные доказательства существования *Всего* и *Целого*, я буду ссылаться на них в нижеследующих рассуждениях, которые полностью явятся их подтверждением, точно так же как и все те, какие и до сих пор приводил на их основании. При этом я не побоюсь повторить часть предыдущих рассуждений, дабы они дополнили друг друга.

Бог, созданный по нашему образу и подобию, как существо физическое и существо моральное, создан был также из понятий *Всего* и *Целого*, как существо метафизическое и сверхъестественное. Поэтому-то мы и придали ему сразу атрибуты и отрицательные, и положительные. Мы одинаково о нем говорили, что он бесконечен, безмерен, вечен, неразделим, непроницаем и пр., что он не может быть сравниваем, что он единствен, что у него нет ни начала, ни конца (что справедливо в отношении *Всего*) и что он совершенен, верховен, абсолютен и пр.; что он есть наш истинный термин сравнения, наш архетип, что он един, что он — начало и конец (что справедливо в отношении *Целого*).

Исходя из идеи о *Всем*, мы говорим о боге, что он *Все*, и, исходя из идеи о *Целом*, мы говорим о боге, что он наше *Целое*. Ибо сказать о нем, что он *Все*, — значит ничего в нем не различать, значит рассматривать бога в себе, или, что то же, вне всякого соотношения; сказать же о нем, что он наше *Целое*, — значит отличать нас от него, значит рассматривать его по отношению к нам — в отношении, одинаковом между нами и им и им и нами, откуда вытекает та истина, что нет различия между частями и целым, а есть только между отдельными частями^{1*}.

Отрицательные атрибуты, приписываемые нами богу, который есть *Все*, отрицают тогда лишь некоторые атрибуты метафизические, или положительные, а если они не отрицают их все без исключения, если мы удерживаем некоторые из них как *совершенный, верховный, абсолютный*, чтобы приписать их богу, то происходит это единственно потому, что мы употребляем эти атрибуты в смысле как метафизическом, так и моральном и что, приписав богу такие моральные атрибуты, как мудрость, справедливость, милосердие, мы тщательно воздержались от того, чтобы приписать ему отрицающие их атрибуты.

^{1*} Путем различения между одной частью и другой и отыскивается последнее из возможных различий — различие частей от *Целого*, которое, будучи последним возможным различием, дает совершенное равенство.

Главным образом потому, что мы приписали богу атрибуты моральные и тем самым сделали из него свое подобие, он всегда был для нас объектом веры, или, правильнее сказать, всегда был для нас объектом непостижимым. Ныне мы имеем очевидное доказательство этому, ибо, если оставить в стороне, как я это делаю, эти нелепые атрибуты, ничто не может быть для нас более постижимо, чем бог; я разумею под этим только те две противоположные точки зрения на существование, из которых мы сотворили бога ^{2*}.

Отрицание моральных атрибутов мы отнесли к атрибутам дьявола, или злого начала, и сделали этим лишь то, чего не сделать не могли. Как могли мы в неведении истины, в каком мы пребывали, и в вытекающем оттуда следствии, а именно в общественном состоянии добродетелей и пороков, не приписать богу и дьяволу атрибуты моральные и противоположные вместо атрибутов лишь противоположных и чисто метафизических, придающих им существование относительное, каким они в самом деле обладают?

Бог и дьявол существуют, но единственно в том смысле, что они — обе противоположности или абсолютные крайности, что они — метафизические *более* и *менее*, большее или меньшее совершенство, порядок, добро, реальность, равенство, единение, красота, движение и пр. *Менее* по отношению, например, к добру — ограничусь этим атрибутом — есть то, что мы называем злом. Ибо зло есть противоположность добру, а не отрицание его, раз можно сказать большее или меньшее зло, как можно сказать и большее или меньшее добро.

Но до какой степени обе крайности — метафизические *более* и *менее* искажены в наименованиях бога и дьявола, в идее физической и моральной, в человекоподобном представлении, которое мы связываем с этим созданными абсурдом словами, тогда как их лучше было бы назвать добрым и злым началом! ^{3*} Не имея возможности поступить иначе, мы связываем с ними также представление о метафизическом, или сверхъестественном; но представление это почти совершенно затемняется первым, которое, вселяя в нас страх перед богом и дьяволом, действует на нашу чувственность.

Создай мы дьявола как отрицание всех атрибутов бога, подобно тому как мы сделали его отрицанием всех его моральных атрибутов, он был бы, с одной стороны, отрицателен для всех отрицательных атрибутов, что абсурдно, а с другой — отрицателен для всех положительных атрибутов, что сделало бы из него универсальное отрицательное бытие, бытие бесконечное. Но, не зная, что с ним делать, и желая во что бы то ни стало противопоставить его богу, мы сделали из него существо подчиненное метафизически и мо-

^{2*} В состоянии дикости эти две точки зрения были неизвестны, но, как и при нынешнем состоянии, там имелись львы и медведи; метафизика инстинктивная, не рассудочная, много предпочтительнее нашей, хотя только наша и могла в силу своей абсурдности и всех связанных с ней неудобств привести нас к метафизике истинной и к разумным нравам, из нее вытекающим.

^{3*} Доброе и злое начала суть *Целое*, рассматриваемое в его обоих противоположных аспектах, аспектах, переходящих один в другой и составляющих единое: *более* и *менее* добра в своем единении дают Добро.

рально, отрицательное по отношению к богу моральному; мы сделали из него химеру, отрицающую другую химеру, и это случилось опять-таки как следствие из пороков и добродетелей, сообщенных нам нашим состоянием законов. *Праведное*, которое, по-нашему, бог, и *неправедное* — дьявол суть лишь противоположные моральные начала, порожденные этим состоянием.

II

Всегда утверждали, что от конечного следует восходить к бесконечному, и это было бы правильно, если бы под конечным разумелось то, что должно разуметь, а не то, что *кажется* конечным. От того, что кажется, восходят к конечному, бытию, столь же неведомому, как и бесконечное, а через конечное — к бесконечному. Скачок, какой постоянно пытались совершить от кажущегося конечным к бесконечному, привел к тому, что утеряно было из виду промежуточное звено, каким является конечное, последняя точка разрыва непрерывности в неразрывности, которая есть бесконечное.

Из представления о конечном и бесконечном мы и составляем бога в создаваемых нами его образах независимо от того, что мы ему приписываем в отношениях моральном и физическом. Поэтому-то черты, нами ему приписываемые, и производят впечатление противоречащих друг другу, а производя впечатление противоречивое, они производят глубоко разительное впечатление, ибо своими контрастами они представляют нам глубокую идею о конечном и о бесконечном. Исходя из этой идеи, или, что то же, из идеи о *Целом* и о *Всем*, мы и создали бога-творца и боганетворца, иначе говоря, бога до сотворения.

Выражение «творец» может означать лишь существо, через которое существуют остальные существа. *Целое* и есть это существо, ибо справедливо, что существа, являющиеся частями его, существуют через него; но они не могут существовать через него без того, чтобы оно в свою очередь не существовало через них. Таким образом, *Целое* есть одновременно и творец и творение, или, что то же, первопричина и первое следствие, метафизические причина и следствие, откуда вытекают физические причины и следствия, откуда вытекает все, что воспринимается нашими чувствами, ибо воспринимаются нашими чувствами лишь причины и следствия физического порядка, вещи чисто относительные, как и метафизические причина и следствие.

Чтобы убедиться в том, что творец и творения суть не что иное, как *Целое* и его части, достаточно перестать рассматривать бога как существо физическое, создавшее нечто и имеющее существование, предшествовавшее его созданию, как зодчий по отношению к выстроенному им дому или отец к сыну. Этого наш разум не должен принимать, ибо какая последует куча нелепостей, а стало быть, и противоречий, если рассматривать создателя с этой точки зрения! Нам говорят, что это тайна, в которой нашему разуму не разобраться: он разбирает, где там кроется истина, и отделяет ее от абсурда.

Та истина, что существа существуют через Бытие, что они его следствие или его творение, проглядывалась и принималась во все времена. Эта истина, лежащая в основе различных наших культов; но не так обстояло дело с тем, что в корне подрывает эту основу,

с той истиной, что Бытие существует через существа, что оно их следствие, их создание, что существа — творцы Бытия. Непременно хотят, чтобы Бытие, причина существования существ, не было сотворено, что абсурдно, ибо оно не может быть их причиной, не будучи и их следствием, так как причина и следствие относительно и существуют лишь одна через другое.

Почему же, однако, не пробилась в равной мере наружу обе эти истины? А потому, что нам потребовалось значительно меньше размышлений, чтобы сделать из Бытия причину, а из существ — следствие, чем чтобы в то же время сделать Бытие следствием, а существа — причиной; потому, что мы нашли более простым, восходя все выше, установить первопричину, лишённую причины, нежели отыскивать, какая могла бы быть у нее причина; потому, что причины не кажутся нам следствиями своих следствий и что, постигая сверх всего этого Бытие, не являющееся ни причиной, ни следствием, ни творцом, ни творением, мы абсурдно рассудили, что это Бытие одно все сотворило. Отсюда начало книги Бытия: «Вначале бог создал небо и землю» — начало, по которому выходит, будто Бытие, бывшее не-творящим, становится творцом, из отрицания времени оно становится временем, весьма неопределенно рисуется нечто, раз о нем людям не говорится ничего, кроме того, что оно создало.

Если бы мы не сделали из несозданного Бытия создателя, мы бы говорили о нем, что оно в такой же мере не-создатель, как и не созданное, и таким богом он и был в наших же началах до того, как выдумали творение. Тот же абсурд, с которым мы из него сделали творца вместо прежнего не-творца, привел нас к тому, что мы противоречиво говорим о нем, что он вне времени и что он сотворил во времени; что он бесконечен и что созданная им материя — не он, ни в нем, ни вне его. И когда задаются вопросом: что же она такое, где же она? — на это ответа нет; да и как его дать, находясь в неведении? ^{4*}

К сущности, или, что то же, к существованию, всякой причины относится быть следствием других причин, как и следствия — быть причиной других следствий. Следовательно, первая причина по необходимости является и следствием; но какой причины может она быть следствием, если не своего же следствия, раз она первопричина? Она первая причина через свое следствие, которое есть первое следствие. Таким образом, первая причина существует через первое следствие, как и первое следствие — через первую причину. Если бы было иначе, ни то ни другое не имело бы ни-

^{4*} Вне истины все неясно, все абсурдно, и, чтобы привести разительный пример из сотен тысяч возможных примеров, я напому слова господина Боссюэ ¹: «Если время, сравненное со временем, мера с мерой и предел с пределом сводятся к ничтожности, то что же будет, если сравнить время с вечностью, где нет ни меры, ни предела?» Если бы г-н Боссюэ вместо того, чтобы приносить эти возвышенные и расплывчатые слова и извлечь из них всего лишь острословие, хорошо бы их обдумал, он увидел бы, что время, сравненное со временем, сводится не к ничтожности, а к времени и что время, сравненное с вечностью, где нет ни меры, ни предела, есть не что иное, как положительное, сравненное с отрицательным, или с *Ничем*.

какого объяснения для своего существования, ибо первая причина может быть первой причиной только через первое следствие, а первое следствие — только через первую причину. Одно только полное соотношение между ними составляет их существование. Причина невызванная или несозданная, причина, не являющаяся следствием, представляет собой противоречие: то, что с одной точки зрения есть причина, с другой по необходимости есть следствие, а следствие и первая причина и все отсюда вытекающее есть более или менее следствие ее следствия, более или менее причина его причины. Ибо подлинно верно, что нет ничего в *Целом*, что по отношению к другому предмету не являлось бы более или менее тем, чем этот предмет более или менее является по отношению к нему. Если бы было не так, то в *Целом* можно было бы отрицать по поводу одного предмета то, что там же утверждается по поводу другого, а это абсурдно, когда речь идет о частях, которые не могут, как части, не быть не чем иным, как более или менее их *Целым*, или, что то же, теми и другими в каком бы то ни было отношении. Но, могут возразить, стало быть, требуется разложить причину, чтобы найти в ней отчасти следствие их следствия? (см. «Краткое изложение»). Конечно, но ее находишь всецело такой, если ее не разлагать, ибо, взятая просто, — я разумею под этим, как можно менее сложно^{5*}, — она чистое следствие своего следствия, с какой бы точки зрения ее ни рассматривать, потому что тогда причиной и следствием своих частей является *Целое*, оно никогда не бывает ничем иным со всех противоположных точек зрения, с каких его можно рассматривать, как, например, *начало и конец, добро и зло, полнота и пустота, крайнее прошлое и крайнее будущее* и пр.

Бог, рассматриваемый в себе, или, говоря нашим нелепым языком, рассматриваемый до всякого творения, имеет бытие вне отношения с существами, он — вне сравнения. Но бог, рассматриваемый как творец, является противоположным положительным бога, рассматриваемого в самом себе, ибо он рассматривается по отношению к существам, по сравнению с ними. Но что же такое бог, рассматриваемый с этих двух противоположных точек зрения, с этих двух точек зрения, проблеск истины которых столь много способствовал установлению и поддержанию религий, если не проглядывающее понятие о *Всем* и о *Целом*, если не бытие единственное, существующее само по себе, и бытие единое, существующее через множество существ; если не бытие, которое ни причина, ни следствие, ни создатель, ни создание, и бытие, которое и причина, и следствие, и создатель, и создание? Но как же создание? Потому, что создатель, взятый во всей простоте своего наименования, — лишь так его надо брать — не может существовать иначе, чем через создание, не может быть создателем иначе, чем через него, или, что то же, не может быть причиной иначе, чем через свое следствие. Это значит играть словами, возражали мне, потому что не видели того, что я устанавливаю и что истинно, а именно что сотворенное, или *Целое*, не может быть взято иначе,

^{5*} Так как обычное выражение гласит: «более или менее просто», то я разумею под простым возможно менее сложное по своему составу, но не то, что без состава; в этом смысле *Целое* и есть бытие простое.

нежели во всей простоте его наименования, или, если угодно выразить другими словами, что оно существует только через существа, его части ^{6*}.

Через свои части, рассматриваемые как причины и следствия, *Целое* есть причина и следствие; отсюда вытекает, что оно не может быть одним, не будучи другим, так как оно чисто относительно. Отношение его к нему самому — это единственное совершенное отношение, это отношение *Целого* к *Целому*, и потому-то совершенное равенство и встречается только между ним и им самим, что оно одно равно самому себе, тогда как все в нем равно лишь более или менее, схоже лишь более или менее.

Эти два метафизических термина — причина и следствие, как и все прочие слова, выражающие абсолютные противоположности, означают лишь одно и то же по той причине, что различие между ними абсолютно и что нет более различия там, где различие абсолютно, где оно в строгом смысле полное; или, если угодно, по той весьма простой причине, что *Целое* — во всех частях, что все части — *Целое*. Одни только причины и следствия физического или частного порядка делают из существования вообще бытие относительное, которое есть причина и следствие метафизические, или, выражаясь более общо, лишь то, что возможно сказать в одинаковой мере о частях, и делает из существования вообще бытие относительное, делает его в возможно большей мере всем, что можно сказать одинаково о частях, как, например, что они движения, законченности и пр. Если отнять соотношения, существование это уже не прежнее, а отрицающее его существование, оно более не *Целое*, а *Все*. Отсюда следует — не могу это достаточно часто повторять, — что все общие собирательные положительные термины независимо от того, есть ли у них противоположности или нет, выражают лишь одно и то же, лишь *Целое*, и что все отрицающие их термины, как бесконечность, вечность, безмерность и т. п., также выражают лишь одно и то же, а именно *Все*. Если я говорю о *Целом*, что оно мир, Вселенная, материя, пространство, протяжение, природа, то это потому, что принято говорить «части света, Вселенной, природы, пространства, протяжения», как говорят о частях *Целого*.

Существование положительное, или *Целое*, выражается на наших языках одновременно и общими собирательными терминами, обозначающими части, и теми же терминами, обозначающими атрибуты или свойства и имеющими, как и полагается, каждый свою противоположность. Ибо это существование — обе метафизические противоположности, оно — добро и зло, порядок и беспорядок, движение и покой, реальность и видимость, начало и конец, причина и следствие, смотря с метафизической точки зрения, с которой мы рассматриваем составляющие его части. Среди чисто относительных противоположностей, взаимно друга друга утверждающих, имеются две — *совершенство* и *несовершенство*, из которых одно означает буквально отрицание другого, но выражает лишь *меньшую степень совершенства*, подобно тому как

^{6*} Создатель, рожденный созданием, — своего рода проблеск истины в нашем таинстве воплощения, таинстве, общем и другим религиям наряду с нашей.

зло — лишь меньшая степень добра, раз говорится о большем или меньшем несовершенстве, как и о большем или меньшем зле.

Больше всего с противоположностями метафизическими, взятыми в смысле моральном, бывает, что одна из них принимается за отрицание другой. Но они взяты в смысле моральном лишь вследствие нашего невежества и лживости наших нравов, побудивших нас вообразить два друг другу противоположных моральных начала — доброе и злое, бога и дьявола. Что же до других метафизических противоположностей, как реальность и видимость, движение и покой, полнота и пустота, то мы на основании наших чувств решили, что они противоположны друг другу. Если же мы не подумали того же и о таких противоположностях, как *начало и конец, причина и следствие*, то мы их взяли в отношении бога к материи и не могли сказать о материи, выдаваемой за создание бога, что она его отрицание. Вот почему мы также говорим о боге то, что я говорю о *Целом*: что он — своя основа и свой предел, своя причина и свое следствие ^{7*}.

III

Представление о том, что ничто в природе не совершенно, а лишь более или менее совершенно, составилось у нас благодаря идее самого совершенства, идее *Целого*, с которым мы непрестанно сравниваем все частные существа — его части, хотя и полагаем, будто сравниваем только их между собою ^{8*}.

Мы говорим о существах, что они более или менее совершенны, более или менее добры, более или менее гармоничны, но не говорим, что они более или менее бесконечны, вечны, безмерны и пр., по той причине, что мы всегда понимали, что эти отрицательные атрибуты не являются атрибутами отношения или сравнения и что бог совершенный не есть бог бесконечный; что бытие, имеющее свою основу в чем-либо другом, не есть бытие в себе, что *Целое* не *Все*. В силу этого же внутреннего чувства бытие, называемое богом-творцом, или Словом, вместо того чтобы называться *Целым*, в совсем иной мере является предметом нашего религиозного культа, нежели бытие, именуемое его отцом или отцом предвечным, вместо того чтобы именоваться *Всем*.

Отец, сын и святой дух — я разумею под этим трицу, единицу христианской религии, или, если угодно, Платона и египтян, — представляет собою догмат, порожденный наполовину врожденной идеей *Всего*, *Целого* и частей, трех вещей, составляющих существование, и наполовину идеей о *Целом*, которое есть единое в трех предметах, есть метафизически обе крайности и середина: *summus, medius et ultimus* ², как сказано было о боге. Отсюда явствует, что

^{7*} *Целое* — своя собственная причина, раз оно все его части, являющиеся его причиной. *Целое* — свое собственное следствие, раз оно все его части, являющиеся его следствием. Оно — оно одно и сын и отец, и предел и основа, оно — истина, голос которой заставил нас высказать о нем под именем бога подобного рода истины.

^{8*} Бодрствуем ли мы или спим, живы ли мы или мертвы, мы в смысле метафизическом лишь сравнение, лишь отношение к *Целому*, а в смысле физическом — лишь сравнение, лишь отношение к той или иной части.

идея о троице имеет двойкий источник, ибо имеет его одинаково в отрицательном и в положительном, во *Всем*, являющемся одновременно *Всем*, *Целым* и частями, и в *Целом*, являющемся метафизически обеими крайностями и серединой. Представление о связи между отцом и сыном (я имею в виду святой дух) и представление о том, что связь эта исходит в одинаковой мере от отца и от сына, могли возникнуть лишь из представления о метафизической середине, являющейся связью или единством обеих крайностей, и притом (чтобы употребить здесь термин «исходить» и сделать его понятным) исходящей в равной мере от обеих, ибо середина существует через обе крайности, так же как крайности — через середину и одна через другую.

Таинство евхаристии³ также имеет источником метафизику; убедиться в этом можно на основании отрывков из «Хвалы Сиону» и из Генриады^{9*}.

IV

Все есть вечность, есть то, что не имеет ни начала, ни конца. *Целое* есть время, альфа и омега, начало и конец. Но каким же образом, могут мне возразить, бытие, которое есть и начало, и конец, не имеет ни начала, ни конца? На это я отвечу, что это было бы абсурдно, ибо значило бы, с одной стороны, утверждать об одном и том же бытии то, что отрицается с другой стороны. Утверждая, что бытие есть и начало, и конец, утверждают вместе с тем о нем, что оно есть результат того, что имеет начало и конец; отрицают же за ним какое бы то ни было начало и конец, отрицают то, что оно является результатом чего бы то ни было. Таким образом, вышло бы, что об одном и том же бытии одно и то же одновременно утверждается и отрицается.

Только потому, что в это недостаточно вдумывались, полагали, что оба даваемые вечности определения, положительное и отрицательное, выражают одно и то же, то есть будто утверждение о бытии, что оно всегда было, есть и будет, значит то же самое, что и утверждение о нем, что у него нет ни конца, ни начала. «Всегда» означает совокупность дней по отношению к каждому отдельному дню, это — время. Быть началом и концом — значит существовать в отношении к тому, что имеет начало и конец; не быть ни началом, ни концом, ни тем, что имеет начало и конец, — значит существовать вне этого отношения. Отнимите отношение — и бытие, которое есть начало и конец, будет бытием, которое не есть ни то ни другое, у которого нет ни начала, ни конца. Но, ответят нам, оба эти бытия не могут существовать одно без другого, следова-

^{9*} Философы, ясно увидевшие, что наша религия метафизичнее других, не могли бы сказать ничего иного о наших таинствах, включая сюда и сотворение мира, кроме того, что они содержат чрезвычайно искаженные истины; но, чтобы это сказать, надобно было знать эти истины, а философы никогда их не знавали. Здесь уместно будет заметить, что нельзя разъяснять предметы верования, как я это здесь делаю, без того, чтобы разрушить их как предметы верования. Отметим также преимущество католической религии над арианством⁴ и над мусульманством, даваемое ей понятием о троице, и даже над греческим православием; ее евхаристия имеет более метафизическую основу, нежели та, которую ее подменили.

тельно, бытие, являющееся началом и концом, не имеет, как и другое, ни начала, ни конца. Вывод этот я отрицаю по той простой причине, что одно из них рассматривается в отношении, а другое безотносительно; это — два противоположных друг другу способа рассматривать существование, заложенные в самой природе существования, и из них я делаю два бытия, две субстанции, как до сих пор и делали, того не ведая, под именами бога до сотворения и бога-творца и, ведая, под именами бога и материи.

Говорить о вечности предшествовавшей и о вечности последующей или говорить о нас, что мы в вечности, возможно только в смысле положительном, в том смысле, что вечность — это время. Ибо нелепо было бы говорить это в том смысле, что вечность — отрицание времени. Мы — во времени, в конечном, в настоящем, и даже для того, чтобы видеть нас в этом аспекте, надлежит нас рассматривать как части метафизические; ибо, как части физические, мы в том или ином конечном, в том или ином времени, в том или ином настоящем.

В начальных словах книги Бытия: «Вначале бог создал небо и землю» — проглядывает истина, поскольку бог там существует единственно как бог до начала и существует как создатель только в начале. Но пусть не смущаются этими нелепыми словами «до начала», словами, устанавливающими начало в длительности, и пусть не думают, будто начало было не всегда, раз оно не вечно, ибо, не будучи вечным, оно было всегда, или, если угодно, постольку оно не то, что отрицает «всегда» или самого себя, которое никогда не было без существования^{10*}.

Слова Моисея: «Бог царствовал во веки веков и ныне и присно» — имеют смысл лишь постольку, поскольку «вечность» означает в них вечность положительную, или время, а «присно» — вечность отрицательную. Сильное впечатление, производимое этими словами на нас, вызывается тем, что они правильно напоминают нам одновременно понятие как о бытии, которое есть время, так и о бытии, которое им не является, а включает в себя время, не будучи им. Не иначе обстоит дело и со всеми другими высшими представлениями, какие нам даются о боге, как, например, о тысячелетиях, которые для него как день, вчера минувший. Представления эти на нас производят впечатление лишь в силу заключающихся в них проблесков основных истин, улавливаемых нами, ибо тысячелетия по отношению ко времени, к *Целому*, составляют не более чем мгновение, и мгновение и они не суть сами в себе, а имеют существование лишь относительное, как и время, частями которого они являются. Атрибут «простой» имеет с атрибутом «вечный» то общее, что он берется одновременно в смысле как отрицательном, так и положительном, с той, впрочем, разницей,

^{10*} Только о бытии относительном, как, например, о *начале* или о *времени*, и можно сказать, что оно никогда не было без существования, что оно было всегда. Абсурдно было бы говорить это о вечности, взятой в смысле отрицательном, как ее и следует брать, раз не говорят «более или менее вечно». Все это носит характер грамматический, но суть вещей не могла быть раскрыта иначе, чем с помощью понятий, связанных с общими собирательными терминами, как положительными, так и отрицательными, единственно возможных правильных понятий.

что нельзя сказать «более или менее вечный», тогда как говорят «более или менее простой». Атрибут этот приложим ко *Всему*, когда он означает не составное, и к *Целому*, когда он означает менее составное. Можно сказать, что атрибуты «вечный» и «простой» словно созданы нарочно, чтобы подходить одинаково и к *Целому*, и ко *Всему*, так как они сами по себе не выражают отрицания, как, например, атрибуты «бесконечный» и «безмерный», которые и звучат отрицательно; но употребляют их без разбору, и в смысле положительном и в смысле отрицательном, только потому, что по нелепости два противоположных друг другу бытия превратили в одно, именуемое богом.

Постигнутая нераздельность *Всего* и *Целого* и равным образом постигнутая истина, что *Все* включает в себя *Целое*, и заставила смешать их воедино под именем единой субстанции в системе Спинозы и под именем бога в системе религиозной.

На взгляд теизма и спинозизма физические субстанции одинаково являются эманациями субстанции метафизической, но субстанции эта в них рассматривается неодинаково: теизм в ней видит моральное, которого спинозизм не усматривает; и из этого различия в их точках зрения и вытекает для теизма провидение, культ и мораль, которые для спинозизма не вытекают.

V

Возможное, взятое безотносительно, есть *Все*, есть отрицательное существование или действительность. Возможное, взятое в отношении, есть *Целое*, есть положительное существование или действительность, где все более или менее действительно, даже то, что таким не кажется, ибо в нем никогда не может быть отрицания действительности. Невозможность есть нечто немислимое, если только не разумеет под ним отрицательную возможность положительной возможности.

Когда мы о той или иной вещи говорим, что она невозможна, это не значит ничего иного, кроме того, что мы, как люди, не можем этого сделать, что это сверх наших сил, что это более нежели трудное, ибо в *Целом* нет ничего невозможного в себе, а есть только более и менее возможное. Бывают, конечно, вещи, на наш взгляд выходящие совершенно за пределы возможного, но это зависит от метафизического расстояния между крайним *менее* и крайним *более*, расстояния постепенного, но не того, какое представляют себе в системе градации между существами.

Раз нельзя о какой-либо вещи сказать, что она немислима, о ней нельзя в строгом смысле сказать и того, что она выходит за пределы возможного; ничто не немислимо, кроме того, что противоречило бы устанавливаемой мною истине, однако немислимость эта, какие бы печальные последствия для нравов она ни имела, может существовать лишь на словах.

Если человек не может всего того, что он хочет и что он способен хотеть, то это объясняется тем, что он всегда видит возможное за пределами лично для него возможного и что он, как существо метафизическое, всегда стремится за пределы возможного, которыми его ограничивает его физическое существование. В силу этого стремления он, как и всякое другое частное существо, пытается все свести к самому себе, быть средоточием всего, быть *Целым*, и из-за этого стремления о нем в религиозной системе,

основанной на этом стремлении, и говорится, что желания его божественные, а возможности — человеческие ^{11*}.

VI

Все — бытие необходимое в себе, *Целое* — необходимое лишь относительно, оно лишь наиболее необходимое бытие, и все в нем существует лишь с большей или меньшей степенью необходимости, не существуя никогда по необходимости в себе, по необходимости отрицательной или непреборимой, что всегда дает нам возможность успешно применять те или иные меры, чтобы принудить, например, порочный элемент к исправлению.

Неведение, в каком всегда находились касательно большей или меньшей степени необходимости, или, вернее говоря, касательно того, что относительная необходимость всегда по природе своей бездейтельна, и привело нас к тому, что мы полагаем, будто бывают случаи, когда мы оказываемся вынужденными, и другие случаи, когда мы не вынужденны, случаи, когда мы свободны, и случаи, когда мы не свободны. Представление, какое мы имеем о необходимости, как таковой, в себе и которое мы не замечаем и не можем заметить в самих себе, также способствовало тому, чтобы внушить нам идею свободы, идею нелепую, ибо, когда нам даже не кажется, что что-либо извне нас вынуждает, мы не можем не согласиться с тем, что мы сами себя понуждаем. Но понуждать самого себя, скажут, — значит быть свободным! Да, если бы личность наша была независима от составляющих ее частей, если бы она не была этими частями, которые, будучи постоянно понуждаемы предметами внешними и постоянно понуждая одна другую, постоянно вынуждаются делать или не делать, желать или не желать того или иного.

Свободой можно было бы назвать возможно меньшую необходимость, подобно тому как возможно меньшее движение называют покоем, если бы «свобода» была выражением, так же применяемым ко всем существам, как и «необходимость». Но это не так: выражение это никогда ни к чему не применялось, кроме человека, который применил их к богу и к ангелам, создавая их по своему образу и подобию.

Побудило людей говорить и думать, будто они свободны, то, что в массе их действий имеются такие, к которым они кажутся менее вынуждаемыми, нежели к другим. Но так оно и должно быть и происходит только потому, что они много менее в состоянии видеть, что их понуждает внутри их самих, где они вовсе ничего не видят, нежели во внешнем мире, где они видят; потому, что им труднее видеть действие одной мозговой фибры на другую, чем действие одного внешнего тела на другое.

То, что в человеке называют свободой, — это предполагаемая в нем способность делать или не делать то или иное по приписываемой ему независимой воле. Но способность эту в нем предполагают лишь потому, что не видят того, что весьма просто, а именно что природе его присуще, как и природе всех чувственно

^{11*} Это стремление человека, неправильно рассмотренное по существу даже паскалями и мальбраншами, всегда было одним из главнейших аргументов, приводившихся в защиту религии.

воспринимаемых предметов, быть или не быть движимым тем или иным образом.

Человек одинаково приводится в движение как составляющими его частями, так и частями, его окружающими, и все в нем, как и вне его, его понуждает. Все его действия являются необходимыми следствиями причин, которые в свою очередь были необходимыми следствиями других причин. Отдельное существо, ничем не понуждаемое, было бы существом, на которое другие существа не оказывали бы действия, существом, которое лишено было бы существования. Ибо каждое существо есть лишь действие на него других существ и, наоборот, лишь его действие на них.

VII

Необходимость того или иного события может существовать лишь после того, как оно произошло, до этого всякое событие более или менее случайно. Событие никогда не может иметь строго определенный образ и вид существования по той причине, что отношение, которое одно его составляет, частное. Но каким бы образом оно ни произошло для различных глаз, являющихся его свидетелями, оно, когда происходит, всегда происходит по необходимости, по необходимости одного рода для Петра и по необходимости другого рода для Павла. Относительное событие (или факт), всегда остающееся одним и тем же, и строго тем же, есть *Целое*, отношение которого универсально. Поэтому *Целое* всегда остается строго и одинаково таким для каждой из его частей, тогда как частное событие существует всегда различно для каждой из них, притом столь различно, что, произойдя в одном месте, оно в другом словно и не происходило. Живые существа, обитающие на земном шаре, для живых существ на Луне столь же и даже более мертвы, чем жившие и умершие десять тысяч лет тому назад существа, мертвые для нас.

Можно сказать, что все происходящее необходимо происходит по первичной относительной необходимости, ибо по стечению обстоятельств должно произойти. Однако отсюда нельзя сделать вывод, что мы должны покорно предаться ходу вещей, ибо от нас более или менее зависит направлять этот ход, на который мы, будучи частью этих вещей, всегда можем оказывать большее или меньшее влияние в зависимости от того, насколько мы в состоянии его оказывать.

«Дни наши сочтены», — говорят обычно. Это абсурд: нет разумного вычисляющего существа, которое бы их сосчитало или могло сосчитать. Продолжительность их зависит единственно, если не говорить о нашем первоначальном хорошем или дурном сложении, от влияния частей извне, например пищи, на составляющие нас части и влияния последних одна на другую. Заключение же из этого, что продолжительность наших дней отчасти зависит от нас самих, раз справедливо, что мы всегда до известной степени влияем на части, извне влияющие на нас, и что мы те части, которые нас составляют.

Если я подвергаюсь опасности, я отчасти сам подверг себя ей. Но до события не было никакой непреодолимой необходимости, чтобы я очутился в опасности. Дело могло тогда обернуться тем или иным образом: я мог подвергнуться или не подвергнуться опасности; на этот счет не было ничего предопределенного.

Если бы не наше невежество и не наше состояние законов, заставляющее нас воображать бога предвидящего или рок, мы попросту видели бы в необходимости случайность, а в случайности — необходимость. Что же до свободы, этого призрачного существа, даже противоречащего составленному нами представлению о боге, мы бы не видели ее нигде, ибо, повторю еще раз, она не что иное, как общая нам со всеми чувственно воспринимаемыми существами способность быть или не быть движимыми тем или иным образом и казаться менее вынуждаемыми к одному действию, чем к другому, например к действию, причина которого скрыта в фибрах нашего мозга, меньше, чем к действию, причина которого проявляется в получаемом нами толчке локтем.

Предвидено может быть одно только частное, и ничто частное не может быть предвидено иначе, чем частным же, чем каждым существом, которое всегда более или менее является предвидящим по самой природе своей, или, если угодно, по своей всегдашней тяге к будущему, ибо прошлое для него всегда и необходимо служит термином сравнения. Если люди прозорливее остальных животных, то они обязаны этим передаче мыслей, опыту, наблюдению и бесчисленным потребностям, вытекающим из их общественного устройства. Обязаны они этим также своему выгодному телесному сложению, ибо их общественное устройство является следствием этого телесного сложения.

VIII

Действительно, *Целое* есть наше первое средство, наш первый термин сравнения^{12*}, и мы в свою очередь делаем себя термином сравнения для него, когда, заключая от частного к общему, от физического к метафизическому, мы от того, что свойственно, в частности, нам, заключаем к нему, [*Целому*], то есть когда мы от того, что мы называем нашим умом, нашей волей, нашей свободой, нашими добродетелями, нашими страстями, делаем заключение о тех же свойствах в нем, а также когда мы представляем его себе в нашем образе или когда утверждаем, что оно его приняло, как о нем утверждалось в стольких религиях, превращающих его в бога.

Не о *Целом* мы думаем, утверждая, что оно приняло наш образ, не его мы думаем изображать в нашем виде и не ему приписывать наши свойства, но на деле это все же так, потому что в действительности мы из него сделали бога в отношении к нам. Реально это доказывается тем, что, сравнивая бога с нами, мы всегда приписываем ему больше, чем нам самим, и что то большее, что мы ему приписываем, всегда есть наибольшее возможное. Следует заметить, что мы его называем несравнимым, в то время как сравниваем его с нами, и это также доказывает и то, что мы его создали в равной мере из представлений о *Всем* и о *Целом*, чего мы не могли сделать, не впадая во все противоречия, в какие впадаем при его определении.

Все религии, поклоняющиеся богу в том или ином виде, хотя бы в виде хлеба, идолопоклоннические; прочие же, поклоняющиеся

^{12*} Доктор Бауман^{4а} провидел *Целое* как прототип вещей, то есть как то, что оно есть в самом деле, раз оно есть для них первый предмет отношения.

ему более просто и не считающие себя идолопоклонническими, все-таки таковы, потому что представляют его себе с человеческими свойствами и, сами того не зная, делают из него человека. Всякий вид был бы так же вправе, как и мы, создать *Целое*, исходя из своего вида. Но так как прочие виды не пользуются этим безрассудным правом, то мы им пользуемся за них, придавая богу, как то делало так много народов, вид то животного, то растения и пр.

Мы не можем представить себе *Целое*, сущее во всех видах, не будучи ни одним из них, иначе, нежели в его частях. Мы не можем стремиться к нему иначе, чем физически, чем путями чувственными, которые всегда *более* или *менее* суть то, что есть оно, и всегда для нас тем более, чем мы в них находим больше привлекательного: в Египте — скорее лук, чем другой овощ, для Петра — скорее прекрасная женщина, чем доброе вино, для Павла — наоборот. И отчасти в силу этой предчувствовавшейся истины невежественность и придала *Целому* под именем бога то или иное физическое существование.

Если мы изображаем *Целое* в нашем образе скорее, чем в ином виде, если мы заставляем его родиться человеком скорее, чем растением, то это объясняется тем, что мы люди и дорожим собою больше, нежели чем-либо иным, ввиду того что мы — то *Мы*, которым дорожим.

IX

Бог, говорят нам, извлек нас из небытия, следовательно, через него мы то, что мы собою представляем. Мы — составное из добра и зла, из движения и покоя и пр., следовательно, мы — это составное через него. Вот аргумент, против которого ни один теист не может представить разумного возражения. Из этого следует — если сюда прибавить то, что говорится о боге, а именно что он создал нас по образу своему и подобию, — что бог есть добро и зло, покой и движение и пр. Это он и есть действительно в аспекте *Целого*, ибо во всех метафизических отношениях *Целое* и есть абсолютные *более* и *менее* ^{13*}.

По природе вещей мы — составное из физического добра и зла, но лишь по нашей природе или, вернее говоря, по природе нашего живого общественного состояния мы — составное из морального добра и зла. Метафизическое добро и зло — результат не морального добра и зла, а добра и зла физического, которое является содержащим, между тем как первое является содержимым. Таким образом, когда я говорю о *Целом*, что оно добро и зло, не следует понимать это в смысле моральном (это значило бы понимать его в смысле метаморальном — термин этот никогда не существовал, и вполне основательно), а в смысле метафизическом.

^{13*} Абсолютные *более* и *менее* входят одно в другое и составляют единое, и их единство есть их середина. Если бы было не так, было бы два неодинаковых абсолюта, что абсурдно. Голосу этой истины мы первоначально обязаны аксиомой о том, что крайности сходятся. И благодаря ей алгебраическое исчисление находит среднее между последними крайностями в их единстве, без того, однако, чтобы алгебраисты знали — или как они должны были бы знать, — что такое последние крайности, ибо через одну лишь метафизическую истину можно познать, что они *Целое*.

Безрассудство, побудившее нас создать бога и дьявола по нашему моральному подобию, заставило нас сделать из них, не ведая того, существа *метаморальные*, то есть существа превосходные в добре и зле моральном, тогда как они таковы в добре и зле физическом. Ибо в действительности они, как я уже говорил, лишь физическое *более* и *менее*, лишь метафизическое *более* и *менее*. Но повторяю еще раз, в какой же мере это метафизическое *более* и *менее* искажено названиями «бог» и «дьявол» вследствие связанной с этими словами идеи метаморальной, точно они означают двух людей — одного предельно доброго, а другого предельно злого.

Высшее моральное благо и предельное моральное зло могут существовать только морально, только во всей моральной строгости; первое из них означало бы истинные нравы, второе — это наши нравы.

Х

Из всех существ, частей его, *Целое* — наиболее и наименее конечное, наиболее и наименее делимое, действенное, твердое, упругое, подвижное, пронцаемое, составное и т. п., и все в нем более или менее таково, потому что все в нем более или менее все то, что могут сказать о нем в отношении ко всему, что можно сказать одинаково обо всем, что оно в себя включает. Но кроме *более* и *менее*, каким *Целое* является во всех метафизических отношениях, имеется абсолютно крайнее различие, которое не следует упускать из виду, если в нем желают видеть отношения, возможности и существование там, где их на первый взгляд нет или где они проявляются в таком виде, что необходимо прибегнуть к истинным началам, чтобы не впасть в заблуждение ^{14*}.

Целое есть результат времен, есть время, и с этой точки зрения существа, вещи, движения, покой, количества, причины и следствия и пр. суть лишь времена, так же как времена не что иное, как все это. Таким образом, когда говорят «времена прошедшие, настоящие или будущие», то это все равно, как если бы сказали: прошлые, настоящие и будущие существа, вещи, движения, числа, причины и следствия и пр.

Прошедшее и будущее постоянно входят одно в другое и не дают ничего, кроме настоящего, или, что то же, кроме времени, всегда по существу одного и того же, но с постоянно меняющимися явлениями. Эти-то явления и суть прошлое и настоящее, постоянно сменяющие друг друга предметы.

Когда у нас, как это принято делать, говорят, что мы всегда в настоящем, во времени, — нас рассматривают метафизически и,

^{14*} Из-за незнания истинных принципов мы без конца перебираем тысячи вопросов, которые только с помощью этих принципов могут быть разрешены, так же как только с помощью их может быть доказано, что некоторые из этих вопросов не могут по своей природе быть точно разрешены. А вследствие незнания различных моментов, отграничивающих метафизическое от физического, мы грешим коренным образом против логики, смешивая в наших рассуждениях то и другое, как мы часто делаем, не замечая этого. Если бы истинные принципы были познаны, разум наш стал бы столь же безмолвен, как он ныне болтлив. Мы перестали бы рассуждать.

не ведая того, провозглашают истину метафизическую. Именно в настоящем, во времени, в *Целом*, in quo vivimus et summus⁵, а не в боге апостола Павла. Равным образом к *Целому* надлежит отнести сказанное Луканом: «Jupiter est quodcumque vides, quodcumque moves»⁶.

Прошедшее и будущее всегда более или менее существуют, и лишь в смысле физическом возможно сказать, что прошлое больше не существует и что будущее вовсе не существует. В строгом смысле подобное отрицание невозможно и было бы абсурдно в *Целом*, несовместимом с отрицанием такого рода. То, что мы называем настоящим мгновением, есть не что иное, как мгновение менее прошлое и менее будущее по отношению к нам.

Если взять метафизически прошлое и будущее, подобно тому как берется настоящее, когда говорят, что мы всегда в нем, тогда прошлое и настоящее были бы обеими метафизическими крайностями, серединой или единством которых было бы настоящее.

О боге говорят, что он — настоящее, но не говорят, что он — время. Почему так? Да потому, что настоящее берется в смысле метафизическом, а время — в физическом, между тем как время не менее метафизическое бытие, чем настоящее, которое есть оно же. Так как у времени существование лишь относительное, то миллион веков в себе не больше мгновения и сам по себе не длиннее и не богаче событиями. То же самое я утверждаю и обо всех числах, всех величинах и всех пропорциях, сравниваемых с меньшими в наших глазах числами, величинами и пропорциями^{15*}. Шар солнца в себе не больше песчинки.

XI

Целое есть более или менее существ, частей его, а существа — более или менее *Целого*; более его, рассматриваемого как менее, и менее его, рассматриваемого как более — два способа рассмотрения его, указывающих на то, что оно и причина, и следствие, и входящие один в другой, раз установлено, что более и менее суть абсолютно одно и то же в силу их полного и всецелого противолежаия, их различия от целого к целому^{16*}.

В сущности целого заложено быть абсолютным менее, раз оно есть абсолютное более^{17*}, ибо, будучи чисто относительным, причем его относительность абсолютная, оно не может быть абсолютным

^{15*} Все более и более должно становиться ясным, насколько истины наиболее постигнутые и даже общепризнанные имеют своим источником подлинно метафизическое.

^{16*} Голосу истины, который всегда пробивался и до известной степени должен был пробиться, мы обязаны выражением «различие от целого к целому», что означает наибольшую возможную разницу, перестающую, впрочем, быть таковой в силу самого выражения «от целого к целому».

^{17*} Сущность и существование — метафизически одно и то же. Прибавим, что это в силу того, что *Целое* — обе абсолютные крайности. О совершенно очевидной вещи говорится, например, что она — первой или крайней очевидности, о человеке очень богатым, что он — на первой или на последней ступени богатства. Напомню еще раз, что истина гораздо сильнее пробивается в нашей речи, чем мы думаем.

более, не будучи абсолютным *менее*, так как это *более* может существовать лишь через это *менее*, и наоборот.

Целое — наиболее и наименее конечное из существ, частей его, которые более и менее конечны, чем оно, — одни более или менее, чем другие. Нет ничего конечного в себе, всякий предел относителен, одно бесконечное — завеса конечного.

О *Целом* возможно сказать, что оно покой, как можно сказать и то, что оно движение, ибо покой и движение — одно. Если о нем говорят, что оно покой, то надлежит сказать, что все в нем более или менее в покое; если говорят, что оно движение, следует сказать, что все в нем более или менее в движении. Физики, утверждающие, что материя с каждым днем утрачивает часть своего движения, что движение в ней лишь акциденция, говорят нелепость, от которой они могли бы воздержаться, ибо предмет этот не входит в область физики. Но разве когда-либо знали пределы, отделяющие физику от метафизики? В неведении Истины было последовательным, чтобы их не знали.

Если полнота или материя и движение — одно и то же, то *Все*, будучи полным, могло двигаться. В самом деле, это лишь два общих собирательных термина, выражающих *Все* — бытие, постоянно существующее для нас в том или ином метафизическом аспекте.

Подлинные аспекты, в которых возможно рассматривать *Целое*, — это аспекты универсальных свойств, общих для всех существ, как движение, а не аспекты свойств менее универсальных, являющихся лишь частными явлениями движения и выражаемых частными собирательными названиями, как звук или свет. Причисляя красоту, уродство, порядок и беспорядок, гармонию и диссонанс, добро и зло к универсальным свойствам и применяя их к *Целому*, я распространяю эти свойства на все, что ни существует относительного, я рассматриваю их как общие явления движения, как само движение, так же как и причину и следствие, как начало и конец, полноту и пустоту, реальность и видимость, *более* и *менее* во всех метафизических отношениях.

Противоположности, принимаемые в дурном смысле и кажущиеся отрицательными, всегда лишь *менее* тех положительных, которые принимаются в хорошем смысле: беспорядок — *менее* порядка, зло — *менее* добра. В этом аспекте *Целое* — порядок и добро, ибо из единства *более* и *менее* порядка, *более* и *менее* добра может получиться лишь порядок, лишь добро и т. п. В этом простейшем смысле рассмотрения *Целого* оно есть метафизическое среднее, и смысл этот есть то среднее, в котором мы всегда рассматриваем бога по отношению к нам, за исключением того случая, когда мы о нем говорим, что он — обе крайности, что он — наше начало и наш конец.

XII

Так как абсолютные крайности составляют одно, то *Целое* не более крайность, нежели другая, оно, как и гласит истина по поводу материи, нечто безразличное к движению или покою, нечто, которое одинаково и то и другое, которое не более и не менее одно, нежели другое, и, поскольку *Целое* есть это нечто, оно есть и середина так же, как и крайности, оно высшее, среднее и последнее, как принято говорить о боге.

По причине отношений нет крайностей без середины, нет середины без крайностей, следовательно, существует абсолютная середина, раз существуют абсолютные крайности; или, если угодно, *Целое* не может быть рассматриваемо как абсолютные крайности, не будучи в то же время рассматриваемо как абсолютная середина. Эти три образа рассмотрения составляют лишь один и выявляют заключаемые в нем существа с точки зрения крайностей и средин физических, часть которых составляет моральные крайности и средины.

Более, менее и ни более, ни менее одно, чем другое, суть Целое, и они одни из всех более, менее и ни более, ни менее, их составляющих, совершенно равны. Отсюда то, что говорится о боге, — что он один равен самому себе, что три лица в нем равны, три лица, которые с точки зрения положительной суть лишь три определения, соответствующие *Целому*.

Сказать совершенно определенно о двух крайностях, что они равны (а сказать это возможно только о крайностях метафизических), — значит сказать совершенно определенно, что они не более и не менее, чем остальные, а следовательно, что они их же середина. Ибо что такое середина, если не то, что не более и не менее одна крайность, чем другая?

Физические крайности и средины по необходимости отделены и отдалены друг от друга, но все эти крайности и средины необходимо дают в общем две крайности и одну средину, составляющие одно.

Абсолютно справедливо сказать о *Целом*, об общем содержащем, рассматриваемом как середина, что оно больше своих частей, своего содержимого, что оно их *более* со всех метафизических точек зрения. Но не столь же справедливо сказать это о целых, о частных содержащих, ибо о них нельзя ничего утверждать иначе, чем с оговорками. Особенно с точки зрения величины, как наиболее простой и легко схватываемой, они кажутся больше своих частей. Но дальше видно будет, что даже с этой точки зрения они не абсолютно таковы.

Когда о *Целом*, как то обычно делается под наименованием бога, говорится, что оно — настоящее, покой, порядок, гармония, истина, красота, реальность, равенство, единение, единство, добро, совершенство и пр., оно рассматривается как середина по той причине, что оно рассматривается тогда с одной только точки зрения. То же бывает, когда вместо этих атрибутов или свойств его называют *Целью*, бытием, субстанцией, природой, Вселенной, пространством, материей, протяжением и пр.

Целое в одинаковой мере *более* и *менее* совершенства со всех метафизических точек зрения. Но быть одинаково этим *более* и *менее* — значит быть не более одним, чем другим, это значит не быть ни *более*, ни *менее* одним, чем другим. Следовательно, это просто совершенство, ибо — еще раз — из единства *более* и *менее* совершенства не может получиться ничего, кроме совершенства.

Преимущество метафизической средины над крайностями, единством которых она является, приводит к тому, что интеллектуальный образ *Целого* обычно более явствен в срединах, нежели в крайностях, или, иначе говоря, что обычно стремятся к срединам более, нежели к крайностям, что при отсутствии обычно воз-

никающих. случайностей совершенство в них больше встречается.

Интеллектуальный образ метафизических благ есть первоначальный образ каких бы то ни было физических благ; он их представляет, он их истинное средоточие, первопредмет всякого стремления, всегда существующий термин сравнения. Отсюда истекают первоначально истины о том, что надлежит избегать во всем крайностей, что надлежит одинаково страшиться излишка и недостатка, что следует во всем наблюдать точную середину: *in medio tutissimus ibis, est medium in rebus*⁷ — и пр.; что умеренность во всех вещах есть вернейший путь к счастью; что добродетель — в непритязательности. Все эти истины истинны одинаково как в физическом, так и в моральном смысле^{18*}.

Это стремление частей к их целому, к их абсолютной середине, к совершенству их целокупности мы и называем стремлением к средоточию, к порядку, к благоденствию, к совершенному благосостоянию, к равенству, к возможно лучшему, к тому, чтобы двигаться по прямой, чтобы действовать всегда одинаковым образом, действовать самыми простыми путями^{19*}, к устойчивому положению, к наименьшему из возможных действий или полному покою. Стремление это — лишь отношение частей к *Целому*, лишь они сами. Таким образом, наши постоянно сменяющие друг друга желания, иначе говоря, наша всегда действующая склонность к совершенному наслаждению, к тому, чтобы в каждой вещи находить все, не находить в ней ничего ненадлежащего, чтобы она полностью и изнутри удовлетворяла наши пожелания, — эта склонность лишь мы сами, лишь наше метафизическое существование, не разнящееся от нашей метафизической сущности.

По существу стремление это всегда совершенно. Оно не таково лишь по форме, в физических своих явлениях, и исключительно из-за ее тем или иным образом рассматриваемой формы и говорит о человеке, что он в каком-либо отношении склоняется вправо или влево, рассуждает хорошо или рассуждает плохо, последователен или непоследователен, ибо по существу мы все одинаково последовательны, раз мысль, не кажущаяся нам последовательной, столь же необходимо является следствием мысли, из которой она вытекает, как и та, которая нам представляется последовательной. Плохо организованная голова не такова ни в себе, ни в действительности — она лишь кажется такой из-за малого соотношения между нею и головами, которые принято считать хорошо организованными; а источник этого мнения — как и всякого иного — в том, что людям, как виду, кажется более всего приближающимся к гармонии, к реальности, к совершенству *Целого*.

^{18*} Соблюдения средин нам недостает в порядке моральном, а не в порядке физическом, ибо в этом порядке прочие части *Целого* соблюдают их обычно в такой мере, что мы их соблюдаем естественно, лишь бы мы были организованы нормально.

^{19*} Середина, или *Целое*, действует всегда одним и тем же образом, всегда самыми простыми путями; но во всем она действует так лишь более или менее. Истина эта не означает ничего иного, как то, что природа всегда одна и та же, а все в ней лишь более или менее таково.

XIII

Различие, всегда чувствовавшееся между тем, чтобы быть и чтобы казаться (различие, в действительности существующее лишь в виде отдельных внешних проявлений, потому что быть и казаться, реальность и видимость одно и то же), — это различие, говорю я, никогда не было исследовано. Но разве когда-нибудь изучался хотя бы один метафизический аспект? Изю дня в день с уст людей срываются общие собирательные термины, как положительные, так и отрицательные, без того, чтобы с ними были связаны какие-либо идеи. Поэтому правильно заметил современный нам автор, что если бы потребовалось определить слова, наименее ясно понимаемые, то пришлось бы определять те, что чаще всего употребляются. В настоящее время можно было бы с основанием утверждать, что со словами этими не следует связывать никаких понятий, что высшего блага так же не существует, как не существует высшей красноты. И на Платона нападают за то, что он стремился связывать со словами понятия. Но чем это объясняется? А тем, что не хотят бога и боятся найти его за этими словами. Несомненно, будет иначе, когда узнают, что означают эти слова, и за ними увидят лишь существа метафизические, положительные и отрицательные, не требующие никакого культа. По своей сущности мы метафизические существа, нам недоставало только это узнать, чтобы нам это объяснили и мы стали бы метафизиками.

Между тем, что мы в *Целом* рассматриваем как реальное, и тем, что мы в нем считаем только кажущимся, разница лишь кажущаяся — например, между предметами, виденными наяву, и предметами, виденными во сне. Таким образом, безразлично, сказать ли, что все в *Целом* — от реальности или от сна. В силу этой истины одни считают вещи здешнего мира как бы сном, а другие — чем-то вполне реальным. Те, что видят в них чистое *Ничто*, видят глубже, но сами того не зная: инстинкт истины не есть еще ее раскрытие.

Прошлое — сон, будущее будет им завтра, абсолютно реально только *Целое*, а в себе существует одно только *Все*.

XIV

Всякого рода воспроизведения свойственны *Целому*, раз ему свойственно, чтобы все в нем было причиной и следствием. Ибо что такое воспроизведения, если не следствия причин, постоянно тем или иным образом происходящих, как и постоянно производимых и имеющих все одну только причину, которая и есть их *Целое*. Причина эта оказывает свое действие лишь через них, она причина только благодаря им, которые все суть она, как и она — они все. Представление об этой причине так легко ускользает от нас, погрязших в чувственном, что я не могу достаточно подробно развить его, чтобы сделать его понятным для нас. Против него то, что оно составное, чего нет в представлении обо *Всем*, поэтому мы последнее и легче схватываем, с первого взгляда, и говорим, что *Все есть все*, не говоря при этом также, что *Все — это Целое*. Однако это равнозначает, ибо все вещи одинаково как *Целое*, так и *Все*, дело только в том, чтобы увидеть их относительно или безотносительно.

XV

Легко было людям, жившим в обществе и в неведении истинных начал, внушить представление о другой жизни и укоренить его в них: во-первых, потому, что покойники и не могли их опровергнуть; во-вторых, потому, что людям коренным образом свойственна уверенность, что от них не отмирает ничего, кроме формы; в-третьих, потому, что они постоянно стремятся удовлетворить свои желания; в-четвертых, потому, что они внутренне убеждены, что полное удовлетворение желаний, последняя возможная степень стремления, не находится и не может находиться в области физической; в-пятых, потому, что их общественное состояние, как уже можно было убедиться, нуждалось в существовании такого представления, которое служило ему поддержкой.

XVI

Всякое тело в большей или меньшей степени притягивает к себе другие тела и в свою очередь притягивается ими в зависимости от большей или меньшей связи между ними. Это истина метафизическая, из которой вытекают исчисления, относящиеся к математике и снимающие с Ньютона упрек в том, что он воскрешает оккультные свойства в своей системе притяжения тел.

В *Целом* нет ничего, что не относилось бы первоначально к нему; оно тот метафизический центр, к которому все непрерывно тяготеет, тяготея к центрам физическим; оно та истинная точка, к какой мы постоянно стремимся дойти теми путями, которые кажутся нам наиболее способными нас к ней привести. Отсюда общераспространенное представление о метафизических стремлениях человека, представление, которое, будучи недостаточно продумано, повело лишь к абсурду, к тому, что заставили человека тянуться к иному предмету, чем *Целое*, частью которого он является, и к тому, чтобы признать это стремление за ним одним, отрицая его за всеми прочими существами, тогда как оно одинаково во всех существах, в разных, впрочем, формах бытия^{20*}.

Частное стремление частной причины к чему бы то ни было не есть и не может быть абсолютно совершенным, а лишь более или менее совершенным, или, что то же, ничто частное не может достигнуть совершенства *Целого* иначе, чем более или менее. Отсюда отсутствие в природе целиком правильного течения вещей, абсолютно устойчивых форм бытия, равновесия, средоточия, середины, настоящего, в строгом смысле точного покоя, двух совершенно равных вещей, правила без единого исключения, абсолютно справедливого сравнения, истины физической, даже такой, как строго доказуемая система Коперника, человека, всегда одинакового в каком бы то ни было отношении, какого-либо абсолютно совершенного предмета.

^{20*} Сказать, что стремление существ одно и то же в разных формах бытия, — значит сказать, что все существа одинаковы в разных формах бытия. Ибо, повторяю еще раз, нет различия между существами и тем, что относится к их одинаковой для всех сущности. Некоторые явления движения, как, например, мысль, относятся к сущности человека, не будучи всем человеком. Но движение относится к сущности всех существ и не различается от них.

Пусть те, кто стремится делать открытия в природе, проникнутся истинными началами, и они увидят тогда, что если ищут в ней чего-либо в строгом смысле слова точного, если ищут в ней метафизической строгости, то они ищут тщетно и что находимые в ней истины никогда не могут быть настолько истинами, чтобы им ничего абсолютно не доставало. Так как в *Целом* все возможно, то возможно найти длину, квадратуру круга и вечное движение, но не иначе, чем приближенно. Возможно найти даже философский камень. Но никогда золото, созданное искусственно, не будет точно золотом, созданным природой, как бы ни казались они одинаковыми. То или иное золото, даже созданное природой, никогда не может быть другим золотом, также ею созданным: ибо совершенное равенство есть природа, но его нет в природе. Это еще только познают и поэтому-то и не говорят иначе, чем с ограничительным «может быть», что никогда не существовало двух совершенно равных тел. Геометры предполагают существование таких тел, что придает их науке метафизическую строгость, в какой она для практических целей вовсе не нуждается, но они предполагают абсурд.

XVII

Метафизическое и физическое, общее и частное существуют в силу отношений, и подобным образом все существует в физическом мире. Есть белое только потому, что есть черное или всякий иной цвет; есть горячее потому, что есть холодное; центростремительная сила — потому, что есть центробежная; ветры — только потому, что есть штиль; свет — только потому, что есть мрак; день — только потому, что есть ночь; жизнь — только потому, что есть смерть; самцы — только потому, что есть самки; тот или иной вид — только потому, что имеются другие виды и т. п.

XVIII

Чем более существа находятся по отношению к нам в серединах, чем они более едины, просты, прекрасны, гармоничны, велики и пр., тем более они по отношению к нам приближаются к абсолютной середине, к единству, к совершенной простоте, к красоте, к гармонии, как таковой, к высшему величию, ко всем свойствам, какие возможно придать Бытию, всегда присутствующему для нас в сотне различных аспектов, являющемуся первым феноменом, первым образом, в котором мы видим чувственные вещи.

По мере того, например, как мы все более видим существа во всемирном движении, как небесные тела, движение их должно нам казаться все более упорядоченным и все более неизменным. Отсюда — порядок и точность, видимые нами в движении Земли и не усматриваемые в отдельных движениях составляющих ее тел. Отсюда — течение солнечного вихря, более правильное, нежели движения заключаемых в нем небесных тел, или, говоря обобщенно, но расчлененно, всех больших частных целых, всех обширных центров, называемых шарами. Отсюда — чрезвычайная правильность, по-видимому им соблюдаемая в их течении, и длительная устойчивость состояния, в каком мы их видим. Отсюда — чувственно воспринимаемый порядок в небесах, о котором мы вообразили, будто он есть сам порядок, каковым он является лишь в своей универсальности, лишь интеллектуально, будучи рассмат-

риваем как существо метафизическое. Под влиянием этого укоренившегося понятия о порядке религия видит порядок, умопостигаемый за пределами чувственного небесного порядка, видит бога, который есть высший порядок, эманацией которого является царствующая в небесах гармония. Религия говорит нам, что гармония эта возвещает славу верховного существа, но «слава» — термин моральный, не подходящий для этого существа.

Земной шар чувственно есть наше *Целое*, наше единство, наше начало, наша первопричина, и то общее движение, в которое мы увлекаемся. Но если мы поднимем взор свой за пределы этого шара, мы увидим себя в качестве частей или следствий более обширного целого, целого зодиакального, гораздо более связанного в наших глазах с всемирным целым, нежели наш маленький шар. А если мы не видим еще большего целого, то не потому, что его нет, а потому, что наши глаза не способны его видеть. Исходя из этого, нам нетрудно заключить на основании нашего разумения, что крайний предел того, что мы видим, и того, чего мы не видим, в действительности есть наше целое, наше единство, наше начало, наша первопричина и то всемирное движение, в которое мы увлекаемся вместе с нашим шаром. Но это движение—движение ли оно? Нет, это — покой по той причине, что оно — последняя возможная ступень движения, или, иными словами, та точка, на которой не существует больше различия, на которой все входит одно в другое.

XIX

Если спросят: к чему шары, рассеянные в воздушных равнинах? — то на это можно ответить, что в *Целом* все более или менее текуче или более или менее плотно — как угодно — и что более плотные части необходимо должны образовывать отдельные целые в менее плотных частях. Земля, будучи плотнее воздуха, образует в воздухе средоточие; воздух, будучи более текуч, чем вода, окружает землю, а вода, менее текучая, чем воздух, составляет часть земного шара и выплывает над земной корой, так как она текучее последней. Если она подымается в воздух, если образует в нем средоточия, называемые облаками, то это объясняется тем, что центробежная сила, так же как и центростремительная, принадлежит к сущности *Целого*, которое есть обе метафизические противоположности^{21*}. Я здесь не говорю ничего о том, что есть; но, говоря на языке метафизики, как это делаю я, говорить о существовании — значит говорить о сущности.

В небе, как и в телах, существуют середины, существуют средоточия, относительно более средоточенные, более серединные, чем другие, и середины, в которых наблюдается больше действия,

^{21*} Если рассматривать *Целое* как воздух вообще или воздух однородный, то остальные элементы и три царства являются лишь модификациями воздуха, лишь воздухом гетерогенным большей или меньшей степени плотности или разреженности от крайнего более до крайнего менее, а стало быть, способным облекаться во всевозможные формы: здесь быть святящимся шаром, там — непрозрачным телом, а во всех прочих местах — текучей материей. Преходящие небеса сменяются новыми небесами, основа небесной системы остается неизменной, а я имею в виду одну только эту основу.

жизни или какого-либо иного свойства, им присущего, — за исключением случайностей, которым они по своей природе могут подвергаться. Эти середины, говорю я, всегда суть предмет сильного притяжения и мощно привлекают к себе шары, по отношению к которым они являются серединами. Дело физики — наблюдать эту силу притяжения и исчислять ее, подобно тому как дело метафизики — неоспоримо ее установить.

Вне основной истины могут быть лишь вероятности, все более становящиеся истиной по мере того, как они нам кажутся сильнее, — например, вероятности, встречаемые нами в наблюдениях и вычислениях Ньютона. Но до какого бы приближения к основной истине эти вероятности для нас не дошли, они гораздо более далеки от того, чтобы дать нам эту истину, чем наши ложные метафизические и религиозные системы, ибо они не выводят нас за пределы чувственного, между тем как те нас выводят, подымая нас до умопостигаемого.

Это они, повторяю еще раз, из смутно мерещившихся им проблесков метафизического и всемирного порядка^{22*} сотворили бога — создателя порядка физического. Доказательством этому служит то, что бог, создатель верховного порядка, не относится больше особо к нам, как, например, с моральных точек зрения добра, справедливости, милосердия и т. п., а относится одинаково ко всем существам. То же самое происходит и с точек зрения причины, начала, основы и пр., точек зрения, с которых бог относится к другим существам так же, как и к нам. Он бытие метафизическое и ничего больше.

Я знаю, что религиозные системы не желают отделять в боге моральное от метафизического, но, несмотря на свое нежелание, они отделяют его каждый раз, когда они, будучи чисто интеллектуальными, теряют из виду человека, или бога в особом отношении к человеку, и рассматривают бога вообще. Я знаю также, что они с любой точки зрения приписывают богу интеллект. Но, по собственному их признанию, этот интеллект, который они по мере возможности копируют с человеческого, все же не человеческий, а не будучи человеческим, то есть не чисто физического характера, чем же иным может он быть на высшей ступени, какую они приписывают богу, как не метафизическим, как не самим порядком и гармонией^{23*}.

Конец первой части

^{22*} Больше всего проблесков истины находится и должно было находиться в основных религиозных системах. Вся философия должна была бледнеть перед ними, как она и бледнела до сих пор; они одни определили судьбу всех порожденных ими второстепенных религиозных систем.

^{23*} По религии выходит, что бог, который, согласно учению, создал все существа вообще, то есть метафизическое в существах, мог создать и отдельные физические существа и непосредственно действовать на такого рода существа, например на человека. Это абсурдно. Бог, или *Целое*, не может действовать физически, как всякое существо, раз он все существа, и религия больше приближается к истине, когда говорит, оставляя в стороне всякую идею о морали и не требуя универсального существования, что бог представляет действовать вторичным причинам.

I

Все составляет по существу и непрестанно в *Целом*, которое есть абсолютное составное. Земля составляет свои особи, физической основой которых является Земля; особи ее взаимно ее составляют, составляя и одна другую, и все небесные тела в то же время содействуют на более или менее близком расстоянии от нее составлению Земли, которая в свою очередь более или менее содействует со своей стороны их составлению.

Земля — составное *Целого*, подобно тому как ее части — ее составные; иными словами, *Целое* — та основа, в которой нет ничего несоставного. Отсюда истина, что в нас заложены зародыши знания, что всякое существо есть микрокосм, что все вещи между собою связаны, входят одна в другую, что даже былинка не может произрасти вне гармонии с общей системой природы. Отсюда материал для сравнений вещей друг с другом, как бы они между собой ни различались; отсюда же способность, более или менее свойственная всякой вещи, превращаться в другие вещи; отсюда, как и из всех прочих устанавливаемых мною метафизических положений, все возможные метафизические знания.

II

Так как не существует ничего отрицательного в *Целом*, где нет ничего, что не существовало бы относительно, то у слепорожденного нет отрицания зрения, нет отрицания света в глубочайшей тьме, отрицания жизни в животном, кажущемся совершенно мертвым. И если чувства имеют основание оспаривать в данном отношении разум, то и разум имеет еще более оснований оспаривать чувства.

Предки слепца необходимо передали ему то, что входило в их состав: некоторые ощущения, полученные ими посредством глаз и способствовавшие их составу. Поэтому нет отрицания этих ощущений у их сына, имеющего глаза своего рода, в силу самих этих ощущений, и имеющего, быть может, представление о дне и ночи, о красках гораздо более сильное, чем то обычно думают и даже чем он сам думает. Представление это существует и у человека, погруженного в глубочайший мрак, — поэтому для этого человека во мраке не может быть отрицания света. Если об этом мраке сказать, что он существует сам по себе и что он, следовательно, отрицателен (ибо иного образа бытия нет), то тем самым в нем отрицалось бы всякое отношение к свету, что абсурдно. Столь же абсурдно было бы назвать этот мрак абсолютным, ибо абсолют, или возможно меньше света, есть лишь больше или меньше его.

Слепорожденный видит только со слов своих родителей; между ним и человеком, потерявшим зрение, коим он обладал, но более не обладает, или видящим по воспоминаниям, подобно тому как мы видим во сне или с закрытыми глазами, разница лишь в *менее* и *более*. Но — могут нам возразить — эти слепцы двух родов, не видя больше действительных предметов, видят их более или менее, так как предметы эти более или менее одни и те же; и это у них общее с человеком, обладающим зрением, ибо метафизически верно, что и этот человек видит действительные предметы

лишь более или менее. Человек, имеющий возможность видеть, обладающий этой способностью, находится в положении слепца по отношению к предметам, не попадающим ему на глаза, ибо он предметы эти видит только в воспоминании или в сравнении, лишь внутренними глазами, следствием наружных глаз, подобно тому как их видят слепцы. Но все же, скажут, у него есть глаза, а у слепцов их нет; я же отвечу, что они у них есть, хотя и кажется, будто их нет, раз нельзя у слепцов отрицать способности видеть.

Способность эта не что иное, как модификация осязания, которое есть имманентное в природе действие частей на другие части, а отрицать у слепцов эту модификацию нельзя, потому что и прочие модификации осязания — более или менее эта модификация, как и она — более или менее прочие^{24*}. В применении к вещам относительным отрицание никогда не может быть не чем иным, как *менее* утверждения, и единственно в таком смысле мы и можем отрицать или утверждать.

Умершее животное не мертво так, чтобы мы могли отрицать у него всякую жизнь, раз все части его являются жизненными частицами, способными оплодотворять растения, правильнее сказать, раз они являются в малом животными или зародышами животного, развивающимися после его смерти. Ибо *Целое* и всякое целое в нем, к какому бы оно царству ни принадлежало, можно рассматривать как составное из мельчайших животных^{25*}. Но разве нет отрицания всякой жидкости в пустом и вполне сухом сосуде, всяких денег в пустом кошельке и пр. Нет, ибо нет ни жидкости, ни денег, которые не способствовали бы в прошлом и в настоящем в какой бы то ни было мере составлению сосуда, кошелька и заключающегося в них воздуха.

С точки зрения метафизической нет человека бывшего, который не существовал бы более или менее в каком-либо из ныне живущих людей и, таким образом, не жил бы, хотя бы и будучи мертвым. Но чувства наши этого не видят и потому отрицают. Не иначе обстоит дело и со всем, что мы отрицаем в чувственно воспринимаемом мире, — это всегда то, чего мы не видим, а не то, чего там нет. Я спрашиваю человека, был ли он в Париже, он мне отвечает, что нет, и он правильно отвечает, если он там точно не был. Но вместе с тем метафизически правильно, что он тесно связан с Парижем, что он там был и есть более или менее теми частицами, которые непрерывно из него исходят, и что он способствует составлению Парижа, подобно тому как Париж способствует его составлению. Человек, как человек, не есть существо единое в строгом смысле, а тем менее существо индивидуальное или един-

^{24*} *Все* есть осязание в *Целом*. Человек мертвый обладает осязанием по-своему, как живой — по-своему.

^{25*} Не мельчайших животных не хватает для микроскопа, а микроскопа не хватает для мельчайших животных. Все является животным, растением или минералом — как угодно. Эти три царства входят одно в другое в той мере, в какой основа их одна и та же. Скажу то же самое и о четырех элементах, и то, что я говорю, обычно говорят, когда имеют в виду Вселенную, сводя все к метафизическому единству.

ственное. Но он так дорожит этим индивидуальным, что считает себя каким-то особым индивидом и говорит о себе, точно бы он был таковым, и если он так дорожит им, то это происходит потому, что его состав и он сам всегда одно и то же, какие бы изменения ни вносил его состав. Отсюда всегда проявляющееся, хотя и непрестанно меняющееся я.

III

Все, что воспринимается нашим зрением или другими нашими чувствами, существует для нас лишь в зависимости от более или менее различающихся образов его восприятия, в зависимости от представления, которое о нем составляется, каким бы общим это представление ни казалось. Когда мы говорим, что чувства наши обманчивы, мы должны были бы сказать то же и о предметах, их возбуждающих, так как и чувства наши, и эти предметы одной природы.

Чтобы понять, что нет ничего абсолютного в том, что видишь, достаточно сказать себе — с чем нельзя не согласиться, — что виденные нами предметы постоянно приобретают для нас все большую степень достоверности, по мере того как мы их все явственнее видим и как их все более видят таким же образом и другие люди. Остается еще сказать себе, что то, что истинно для нас в чувственно воспринимаемом мире, как существование Солнца, не в такой же мере истинно для всех других существ и что абсолютно лишь то, что одинаково истинно для них всех, — лишь их метафизическое существование.

Чем больше предметы требуют от нас, чтобы мы прибегали к истинным началам для того, чтобы рассудить, что они в строгом смысле не таковы, какими они обычно кажутся нам всем, тем более мы их считаем абсолютными. Отсюда аксиомы: *целое больше части; дважды два четыре; тело не может находиться одновременно в нескольких местах* — аксиомы, рассматриваемые нами как строго истинные, причем мы никогда не обращаем внимания на абсолютное различие между подобными физическими и метафизическими аксиомами.

Вот что доказывает, не распространяясь и не приводя многих частных доказательств, какие я мог бы привести, доказательств, требующих постановки в аспекте начал, которые на первый взгляд как бы говорят против них, — вот что доказывает, говорю я, что указанные аксиомы допускают ограничения: микроскоп заставляет видеть часть большей, чем кажется целое глазу; будучи большим или испытывая скуку, можно найти три четверти лье намного более длинными, чем казалось лье здоровому и не скукающему; целое, видимое издалека, может показаться меньше отделенной от него части, видимой вблизи; большое зрение, при котором видишь как сквозь многогранное стекло, может показать тело в нескольких местах сразу. Но аксиомы эти тем не менее истинны, могут мне сказать. Сколько угодно, лишь бы их не рассматривали ни как истинные в себе, ни как абсолютно истинные.

Аксиома: *невозможно, чтобы что-либо в одно и то же время было и не было*, — абсолютно верна, лишь будучи применима к абсолютному, к *Целому*, ибо в строгом смысле одно только

Целое остается одним и тем же, постоянно в то же время существующим, одинаково для всех чувственных существ^{26*}.

Лишь при допущении абсолютного, совершенного, там, где его нет, лишь предполагая, например, что какое-либо целое и его часть суть в абсолютном смысле целое и часть, наши геометрические аксиомы приобретают метафизическое значение, тогда как они в действительности обладают лишь физической значимостью. Но какое значение может иметь та ценность, которая придается этим аксиомам геометриями? Что может дать их допущение точного, совершенного, одинакового, равных сил и пр.? Практическая геометрия вовсе не нуждается в нелепой роскоши, которой так вызывающе чванится геометрия идеальная.

IV

Ввиду того что необычайное — в природе вещей, будучи лишь *менее* обычного и больше ничем, а также ввиду того что *Целое* не может включать в себя ничего, кроме естественного, никогда не следует кричать о чуде по поводу какого-либо события, каким бы чудесным и сверхъестественным оно ни казалось.

Ничто не необычайно само по себе. То, что больше всего кажется таким, является им для нас лишь потому, что от нас скрыта вызвавшая его естественная причина, и именно оттого, что истина эта оставалась для нас неведомой и что мы приняли все, что могло ей противоречить, мы и попались в ловушку к тем, кто задался целью нас обманывать с помощью чудес и предсказаний, и стали обожествлять необычайные события, и верим слепо чудесным фактам, приводимым в подкрепление преподносимых нам догматов — догматов, абсурдность которых нуждается в подкреплении подобными фактами.

Какими бы сверхъестественными факты нам ни казались, они столь же естественно вытекают из причин физических, как факты, кажущиеся нам наиболее естественными. Различие для нас лишь в их причине, которой мы не знаем. Невозможно, чтобы какое-либо событие выпадало из цепи вещей, чтобы что-либо происходящее в *Целом* не проистекало из *Целого*.

Наша слепая вера в чудеса, расстраивая наше воображение, чрезвычайно способствует тому, что мы их воспринимаем как чудеса. Но, раз усвоив себе истинные принципы, мы, даже увидев

^{26*} Локк полагает, что детям эта аксиома неизвестна, и делает отсюда заключение против врожденных идей. Но, за исключением формулы этой аксиомы, которую надобно заучить, сама эта аксиома столь же известна детям, как и философам; хотя они и не могут этого выразить, они знают, что сосут, когда сосут, раз сосать и сознавать это — одно и то же, а стало быть, они знают, что физически невозможно, чтобы они не сосали, когда они сосут. Приобретенные идеи одни составляют кажущуюся разницу между философами и детьми; иначе говоря, одни они позволяют философам выражать то, что дети знают не хуже их, не умея это выразить, как, например, вышеприведенную аксиому, независимо от того, рассматривать ли ее как аксиому чувственную или метафизическую. Дитя не знает языка, но чувства, дающие физические аксиомы, и разум, один способный дать аксиомы метафизические, имеются у него, как и у философа.

перед собою кого-либо из наших умерших друзей, даже услышав, как он рассказывает нам, например, что вышел из рая или из ада, все же стали бы рассматривать подобное событие лишь как естественное явление, причины которого мы не видим и которое могло быть вызвано различными причинами, различными механизмами ^{27*}.

Возможно предсказывать и правильно угадывать в своих предсказаниях; возможно в конце концов с таким же и даже с большим успехом составить историю будущих веков, чем историю веков прошедших. А если так, что же иное возможно заключить на основании пророчества, в какой бы мере оно ни оказалось сбывшимся, кроме того, что пророк угадал правильно? ^{28*}

Невозможно доказать что-либо физическое с точностью метафизической, ибо точность эта физическому не присуща, — доказать, например, что почтенный историк де Ту лучше написал историю своего века, нежели безумный Нострадамус — историю веков будущих; что Копернику лучше была известна система нашей Вселенной, нежели Птолею ^{29*}. Однако в разряде вещей недоказуемых точно имеются такие, которые гораздо легче могут быть доказаны разуму всех людей, нежели остальные; это-то «гораздо легче» и составляет точность доказательства физическую, или, если угодно, человеческую, составляет сущность доказательств геометрических и фактических.

V

Полнота и пустота, подобно движению и покою, суть лишь метафизическое *более* и *менее* в одном из различных их аспектов; они — *Целое*, в котором все более или менее полно, более или менее пусто, или, что то же, в котором тела более или менее соединяются и спускаются, более или менее разъединяются и разрезаются. Пустота в пустотной машине не есть отрицание материи, что было бы невозможно, а заключенный в этой машине воздух, в котором насильственно разъединены части путем возможно большего разрежения и который в силу разъединения его частей меньше отталкивает тела, больше допускает падение их,

^{27*} Если бы подобное приключение случилось со мною, я сказал бы моему другу: привет тебе, если это ты и если меня не обманывает какое-либо расстройство в фибрах моего мозга; но научи меня, каким образом и посредством какого механизма я вижу тебя живым, когда считал тебя умершим.

^{28*} Уверять, что предсказываемое совершится, тем более разумно, чем менее возможно предположить, что его осуществление будет вызвано естественным ходом вещей. Но можно быть безумным и угадать. Впрочем, для подобного рода предсказаний и шарлатанства достаточно угадать верно однажды, чтобы при нашей глупости заставить нас упустить из виду двадцать случаев неудачи и прослыть чудодеем.

^{29*} Трудно поверить, до какой степени умы систематические используют эту невозможность, чтобы афишировать парадоксы и сопротивляться здравому смыслу. Но трудно, с другой стороны, поверить, насколько неведение этой невозможности делает наших физиков людьми чересчур утверждающими.

их стремление к центру, легче допускает вхождение их, чиня им меньше препятствий, и оказывает не больше сопротивления пушинке, нежели свинцовой пуле. Несчастные случайности, которым подвергается в такой машине животное, имеют место лишь потому, что вследствие разъединения между составными частицами воздуха животное это оказывается вне привычной ему среды.

С плохо подобранным сообществом, с плохо управляемым народом, с вышедшим из подчинения войском, со всем, что лишено сплоченности, что можно вообразить разъединенным, разногласным, беспорядочным и хрупким как в моральном, так и в физическом отношении, дело происходит как с воздухом в пустотной машине. Скажу то же и о головах, восприимчивых ко всем внушаемым им впечатлениям, о головах беспринципных, никогда не размышлявших иначе, чем по чужим следам. Один лишь недостаток соотношения, согласованности и единения в фибрах мозга является источником их слабости, их слабой сопротивляемости^{30*}.

Силу и сопротивляемость тел, их полноту составляет их единение. Падение тел, удивляющее наших физиков, сторонников полноты, происходит по той причине, что части твердого тела более соединены одна с другой, более сплочены между собою, а стало быть, более сильны, чем частицы воздуха, а никак не потому, чтобы между этими частицами было отрицание полноты, как абсурдно утверждают сторонники пустоты.

Мои замечания, рассыпанные там и сям в тысяче томов, не выявили бы истину, но, собранные воедино, они ее раскрывают.

Разбросанные лучи не обладают большой силой, но, собранные в одном очаге, они плавят самые твердые металлы: *vis unita fit fortior*⁸. Но что же такое единение, что такое сила? Это — существа метафизические, выражающие *Целое*, рассматриваемое как середина, выражающие Бытие, откуда вывод — к состоянию единения без разъединения для подобных нам общественных существ^{31*}.

Различные силы, которые физики увидели в природе и которые они рассматривают как ее тайны, суть не что иное, как стремление вещей к тому, чтобы быть одним через другие тем, что они суть все вместе, их стремление к совершенному единству. Стремление это есть то, что мы называем притяжением, тяготением и пр.; оно принимает различные названия в различных аспектах, и его тем лучше можно разглядеть и тем точнее вычислить, чем в более простом виде его наблюдают, подобно тому как то делал Ньютон, этот великий физик-геометр, — бесполезный

^{30*} Встречаются и головы, в которых нелепица натерла такие мозоли, что лучше было бы, если стараешься вбить в них истину, чтобы они были подобны тем головам, что открыты любому впечатлению. Это головы, набитые знаниями, верящие только своим знаниям и не желающие даже воспользоваться разумом, чтобы узреть разумное, когда его им пытаются внушить.

^{31*} Пусть обратятся здесь к метафизической основе, данной мною моей морали, к вытекающим оттуда рассуждениям против основы наших нравов и против этих нравов, основы, из которой необходимо вытекают указанные рассуждения в подкрепление интеллектуальной основы, доверяющей ее очевидность.

в глазах здравого смысла, который предпочтет ему изобретателя иглока^{32*}.

VI

Порядок, обычно вытекающий и физически и морально из наблюдения различных сред, и все большее наслаждение, получаемое нами по мере того, как мы их все более наблюдаем, — порядок этот, говорю я, и наслаждение на самом деле для нас лишь чувственно воспринимаемые образы метафизической среды, к которой мы непрестанно стремимся через физические среды.

Чтобы получить правильное понятие о воспроизведениях, непрестанно более или менее имеющих место в *Целом*, которое есть само воспроизведение^{33*}, достаточно знать, что они — как и все происходящее в *Целом* — не что иное, как следствия из причин, результаты стремления существ к метафизической среде через среды физические. По необходимости существуют пути и среды, чувственно предназначенные для того или иного воспроизведения, и по этим-то путям существа обычно и следуют. Но невозможен никакой путь, каким бы отличным он ни казался от подлинных путей, чтобы природа совершенно не могла пользоваться им, как она пользуется подлинными путями, — я разумею при этом, чтобы природа, например, решительно не могла произвести человеческую особь иными путями, кроме обычных^{34*}. Однако, хотя это и в порядке возможного, тем не менее было бы столь же безрассудно пытаться осуществить это, как приняться за изготовление золота иными путями, чем те, по которым следовала природа, или пытаться быть перенесенным на Сатурн, куда быть перенесенным возможно^{35*}.

Наслаждение воспроизведения, из всех наслаждений самое острое и которым существа пользуются каждое свойственным ему образом, есть лишь следствие происходящего в нас сильного стрем-

^{32*} Восторг Вольтера перед Ньютоном не совсем физический: он говорит об истинах, открытых физиком-геометром, в таком тоне, словно они из тех основных истин, которые одни могут быть нам полезны, отрывая нас от абсурда и от вытекающих из него извращенных нравов. Но разве то не желающий блеснуть поэт скорее, чем ищущий убедить человек? Поэты, несомненно, созданы для того, чтобы укоренить ложь или сомнение в головах людей, и недаром Платон изгнал их из своей Республики.

^{33*} Целое, рассматриваемое как состав из самцов и самок, есть метафизические самец и самка, подобно тому как оно, будучи рассматриваемо как состав из причин и следствий, есть метафизические причина и следствие.

^{34*} Пусть после этого ищут где-либо, кроме *Целого*, абсолютное начало какого бы то ни было вида.

^{35*} Сатурн непрестанно составляется из частиц наших и других тел, как мы и другие тела составляемся из частиц Сатурна, и в этом смысле мы переносимся на Сатурн. Для перенесения нас туда целиком необходима какая-либо чрезвычайная причина, какое-либо выступление нашего земного шара за его пределы. Утверждения эти покажутся весьма странными, но там, где нет отрицания, все возможно более или менее.

ления к нашему средоточию, а затем к средоточию самки, которая для наших зародышей есть то же самое, что земля для зерен. Это сильное стремление, являющееся лишь следствием весьма сильной связи между составляющими нас частями (связи, в силу которой наслаждается весь наш организм и которая есть и само это наслаждение), — это сильное стремление, говорю я, является причиной, которая необходимо — за исключением случайностей — производит схожее с ней следствие. Иными словами, острое наслаждение, связанное с воспроизведением, есть согласованность составляющих нас органических частей в произведении каждой своего следствия и всех следствий, необходимо принимая приблизительно ту же связь и ту же консистенцию, как и производящие их причины, и стремясь все вместе к середине, к общему средоточию их причин. Отсюда вытекает следствие, называемое нами *ребенком*, подобно тому как их причины своими связями и взаимоотношениями составляют причину, называемую нами *человеком*.

Воспроизведение всегда тем лучше обставлено, чем мы здоровее, чем теснее взаимосвязь истечений каждой из органических частей нашего тела, чем более они направлены к одному и тому же средоточию, более к нему устремляются, чтобы слиться в нем, чем более согласно принимают участие в наслаждении, чем сильнее их желание никогда не выходить из состояния, в каком они находятся, чем более кажется, что касаешься абсолютного средоточия, совершенной гармонии, полного покоя, к которому стремишься. Отсюда, повторяю, острое наслаждение, испытываемое при этом, наслаждение, из которого получается другое *мы* — правда, в результате тайной работы природы над ним ^{36*}.

Голова, в которой объединены все пять чувств и где, следовательно, находится предпочтительно перед другими частями ум животного, — голова, говорю я, — крайность, а ноги — другая крайность по отношению к частям, которые обычно являются у одного пола наиболее привлекательными для другого и уже по занимаемому ими срединному положению, в особенности у человека — хорошо организованного животного, представляют собою средоточие наиболее и наименее органических отправлений тела; в хорошо устроенной природе этих отправлений выделения должны доставлять такое же удовольствие, как питье и еда ^{37*}, в которых нуждается животное.

^{36*} Предоставляю физикам, не знающим, куда девать время, изучение этой не интересующей нас тайны. Нам также было бы весьма мало интересно знать все то, что я здесь пишу о воспроизведениях, если бы нам не нужно было возможно глубже исследовать сущность вещей в возможно больших подробностях.

^{37*} В желудке животного находится его подлинный очаг, основное обиталище его сил. Если бы у человека с самого начала могли быть разумные нравы, он был бы устроен еще лучше, чем теперь, и он существовал бы гораздо больше своими срединными частями, чем конечностями, противно тому, что имеет место теперь. Какое утомление для рук, ног и в особенности для головы причиняют нам наши нравы, и каких лишают они нас наслаждений, которые могут нам доставлять наш желудок и наши половые органы. Все при наших нравах способствует тому, чтобы отвлекать наше существование от его главного обиталища.

Крупнейшие затруднения при обсуждении бесконечного прогресса, а также бесконечной делимости материи возникают только потому, что рассудку вопреки хотят видеть в прогрессе только тот или иной вид, тогда как надобно рассматривать в нем все виды вместе, так же как все возможные тела в бесконечной делимости материи. Однако под словами *бесконечный прогресс, бесконечная делимость* я разумею, да и следует разуметь, лишь нечто положительное, лишь прогресс, лишь делимость, всегда имеющие место от крайнего *более* до крайнего *менее*, от крайнего *менее* до крайнего *более*, или, если угодно, до бесконечности исключительно. Бесконечность отрицает всякий прогресс, всякую делимость.

Всякое следствие необходимо имеет свою причину, всякая причина есть по необходимости следствие другой причины — вот и прогресс до бесконечности. Я имею в виду прогресс, который всегда имел, имеет и будет иметь место. А когда относительные вещи станут обобщать в такой же мере, в какой их до сих пор брали в частности, когда их станут исследовать не в малом, а в большом, когда их станут рассматривать так, как то повелевает делать здравая метафизика, — тогда видно будет, как все эти причины и все следствия войдут одни в другие и дадут в конечном счете одну только причину и одно следствие, лишь материю и тела, лишь *Целое* и его части.

Постоянно восходя, отыскивают для каждого вида начало, отыскивают первого незачатого человека, предполагают даже вопреки здравому смыслу, что такой человек должен был существовать. Делается это из-за незнания, что все виды входят один в другой, вместо того, чтобы установить одно и то же начало, иначе говоря, начало метафизическое, являющееся *Цельм*, Вселенной.

Если бы — чтобы допустить абсурдное — всякий вид имел свою первую особь, то каждый вид имел бы свою отдельную Вселенную. Если в начале находят тайну, то это потому, что вместо того, чтобы искать это начало в интеллектуальном, в общем, его ищут в чувственном, в частном, как, например, в человеческом роде.

Чтобы найти абсолютное начало для видов, не следует его искать, как это абсурдно делалось, в тех или иных видах, а во всех видах. Да и в таком случае для них возможно найти начало лишь чисто относительное, лишь первое и одинаковое начало вещей, первую и одинаковую причину, первый и одинаковый зародыш всех видов. Но почему же он лишь относителен? Да потому, что он есть только начало, только потому, что есть начало.

Даже того не ведая, целью познания ставят себе видимое состояние, существующий ныне порядок мира. Если о нем говорят, что он имел начало, это значит, что он будет иметь конец, но мир, или *Целое*, всегда остается одинаковым, хотя все в нем начинается и кончается. Мир — это основное, устройство — его явления.

Легко себе представить, что прекратится какой-либо вид; но нельзя точно так же представить себе, чтобы он начался. Чем это объясняется? Тем, что он действительно не начинался в том смысле, в каком хотели бы это себе вообразить, а произошел на протяжении веков от других видов, причем происходило множество вещей, которых мы и не подозреваем. С видом дело обстоит

так же, как и с каждой из его особей: он в том же смысле имеет начало и конец, хотя продолжительность его как вида совершенно иная, чем у особи ^{38*}.

Всякий род в малом — то, что его род — в большом, он есть зародыш других зародышей, как первый зародыш — для всех возможных зародышей. Но этот первый зародыш метафизичен, чувственному восприятию он не поддается, и вот почему мы его не распознали, почему наше полужнание о нем возвело его в богаторца.

Только о первом зародыше, о зародыше метафизическом, можно сказать, что он заключает в себе зародыши до бесконечности (я разумею «до бесконечности» исключительно). Зародыш физический заключает в себе лишь более или менее то, что зародыш метафизический заключает в себе полностью. Нельзя сказать, что данный вид существовал всегда, а лишь — что всегда существовали виды и что последовательными превращениями они дали тот или иной вид, существующий на наших глазах.

Человек, как и всякое отдельное существо, имеет свой первоначальный корень в *Целом*. Отсюда, однако, не следует заключать, будто всегда были люди, ибо это значило бы создать человека из *Целого*, из метафизического зародыша всех возможных видов и особей.

То, что существует в настоящее время на наших глазах, всегда было и всегда будет тем, что есть, но с оговоркой *более или менее*. А какое различие в вещах может скрывать за собой подобная оговорка!

Виды в конечном счете претерпевают обычно значительные изменения, и некоторые нынешние виды не предстали бы такими, какими они были сто миллионов лет тому назад, хотя они от них и произошли, если бы те снова появились.

Сто миллионов лет идут в счет не больше, чем мгновение, и, чтобы хорошо осознать, насколько все разнилось от того, что мы видим теперь, нужно представить себе в бесчисленных миллиардах веков все, что могут вызвать возможности, все происшедшие обширные катастрофы как вследствие столкновения небесных тел, могущих встретиться на своем пути, так и вследствие происходящих на них извержений или каких-либо иных чрезвычайных случайностей, и затем представить себе, как эти внезапные катастрофы вдруг истребляют все существующие на том или ином небесном теле виды, но не могут истребить их без того, чтобы на фоне этого истребления не возникли другие виды, более или менее схожие с истребленными. По поводу этого большего или меньшего сходства прибавлю, что, если бы человек перешел с земного шара на другой шар, он не увидел бы там ничего, что ему не напомнило бы того или иного из виденного им на Земле и не могло бы быть с ним сравниваемо. Не увидел ли бы он там людей? Быть может — да, быть может — нет, но это должно быть для нас совершенно безразлично.

^{38*} Чтобы хорошо понять истинность того, что я здесь устанавливаю, нужно рассмотреть то, чем пришлось бы его заменить, и рассудить, может ли разум это переварить.

Все более или менее заключается в Целом. Благоприятное сложение человека и то, что явилось следствием этого, — общество, созданное людьми (общество, придающее им поразительную силу против других видов), — это сложение и это общество, говорю я, в высшей степени составляют то, что оно дает людям кажущееся превосходство над другими животными. Именно это превосходство, причины которого они не разглядели, отчасти заставило их вообразить душу, присущую им и недостающую всем другим видам, даже видам их же рода. Но знали ли они когда-нибудь, что такое душа, и что они под этим словом разумеют, и не кишат ли по самой своей природе все сочиненные ими по этому поводу системы неразрешимыми трудностями?

Есть душа физическая и душа метафизическая. Физическая душа — это жизнь, игра пружин, составляющих механизм нашего тела. Душа метафизическая — то существо, которое постоянно смешивалось с физической душой и о котором сказано было так много абсурдного, — есть то, что нам в строгом смысле обще со всеми существами, она — само метафизическое существование.

Существование это по необходимости скрыто под покровом физического существования, как бы оно ни называлось — телом или душой. Оно также может называться и тем и другим, ибо нет в природе тела, которое не имело бы своего рода жизни, не имело бы души физической, так как в действительности физическая душа есть не что иное, как тело. В силу этой всегда до известной степени предчувствовавшейся глубокой истины и чрезвычайного злоупотребления ею поэзия и приписывает душе то, что называется телесностью, а телу — душу.

На основании нашего физического и морального существования и вытекающих из него ума и силы мы и сочли себя гораздо выше всех других видов, даровали самим себе душу и даже чувствительность, создали богов по своему образу и подобию, или, что то же, объявили, что созданы ими по их образу и подобию. Однако наше высокомерие никогда не ослепляло нас в такой степени, чтобы мы не сознавали и наших недочетов. Мы всегда понимали, что, если, с одной стороны, наше физическое и моральное существование ставит нас выше, например, животных, оно в то же время ставит нас и много ниже их вследствие порока, заключающегося в самом нашем моральном существовании, и что мы поэтому гораздо меньше их наслаждаемся нашей животностью, нашим физическим существованием. Отсюда одновременно и возвышенное и низменное представление, какое мы имеем о себе.

Дурно выявленное представление о нашем метафизическом существовании способствовало не менее нашего физического и морального существования тому, что мы уверовали, будто мы существа, стоящие гораздо выше всех других существ, будто мы созданы по образу богов, будто мы боги: *homines dei sumus*. Это представление нам непрестанно предсказывает, будто мы по существу все существующее. Оно предсказывает нам то же и о теле, но к этому мы не желаем прислушиваться.

В Целом нет ничего, что не имело бы на свой лад чувств, что не обладало бы чувствительностью, жизнью, каким бы мертвым оно ни казалось. Ибо жизнь и прозябание относятся к сущности Целого, они суть Целое, сама природа, если слова «жизнь», «прозябание» принимать метафизически.

Мы признаем чувствительность за существами, лишь поскольку они на нас походят, как, например, животные, да и то мы склонны им в ней отказать^{39*}. Но откуда мы знаем, что существа, не являющиеся в наших глазах животными, лишены чувствительности? Разве мы животные, чтобы судить об этом, и вправе ли мы на том основании, что они не подают таких же, как и мы, признаков чувствительности, заключать, что они ее лишены? Мы слишком от них отличны, чтобы выражения чувств были у нас одинаковыми, или, что то же, чтобы мы могли себя в них узнавать. Можно сколько угодно улавливать различия между ними и нами, но не следует доходить ни до абсолютного, ни тем более до отрицания.

О существах, на наш взгляд неодушевленных, мы говорим, что у них нет чувствительности, подобно тому как мы говорим, что у них нет движения; но доказательством тому, что мы это утверждаем лишь на том основании, что нам так кажется, служит то, что мы отнюдь не вправе отказывать им в движении. Нет ни одного из этих существ, которое не было бы всецело движением, хотя бы это движение и оставалось для нас невоспринимаемым. Если поместить его в тепло или в холод, оно, подобно нам, отзовется на тепло и на холод; если его толкнуть, оно переместится, подобно нам, когда нас толкают; а если мы полагаем свое превосходство над ним в том, что мы можем перемещаться без толчка, то объясняется это тем, что мы не видим внутри предмета нет ничего, что бы его таким же образом подталкивало. У него было бы то, что есть у нас, будь он нами; но он не может быть нами, будучи столь отличным от нас по образу существования. Прибавим, что существование его в наших глазах низменно лишь потому, что оно — не мы. Вот какова наша логика!^{40*}

Одно только крайне резкое физическое различие между нами и растениями и минералами — и ничего больше — заставило нас отказать им в мышлении, в чувствительности и в памяти. Они обладают этими способностями на свой лад, как мы на наш, и совершенно ясно, что их способности должны очень сильно отли-

^{39*} Признавать чувствительность за животными — значит признавать ее за всеми существами. Животные имеются всюду, ибо всё есть более или менее животное; наши тела — лишь скопление мельчайших животных, которых выявляет смерть — одних более, других менее, но и эти последние в конце концов разрастаются.

^{40*} Мы почитаем бога, которого с точки зрения не столь чисто интеллектуальной не приходится ни почитать, ни презирать только потому, что мы создали его по своему подобию. Мы всегда чрезмерно оцениваем в ту или иную сторону все, что существует, и никогда не судим по существу о вещах, а лишь по их видимости.

чаться от наших, раз образ их существования настолько разнится от нашего.

Мышление, чувствительность и память суть модификации движения, не столь исключительно присущего животным. чтобы его можно было отрицать за другими видами. Дерево, камень и железо — подобно животному — суть сложные существа и в корне от него не отличаются. У них, как и у него, есть мысль, чувствительность и память о своем составе — мысль, чувствительность, память и состав у них, как и у животного, — они сами. Ибо у животного его тело, мысль, чувство и память составляют одно целое, и это то, что мы называем *животным*.

Мы признаем за животными способности, которые объявляем отличными от тела, хотя они в действительности лишь это тело; они обязаны этим своему сходству с нами. Но, впрочем, в какой мере признаем мы за ними эти способности и как всячески стараемся оспорить собственные наши чувства и наблюдения по этому поводу? Причина, подвигающая нас на это крайнее неразумие, проистекает из страха, нами испытываемого, как бы не вывести заключение, что у животных имеется душа метафизическая, интеллектуальная, выражаясь нашим языком, тогда как мы ни за что не хотим, чтобы она у них была. Тем не менее она у них есть, совершенно такая же, как и у нас, и даже та же, что и у нас, раз метафизическое существование одно и то же во всем и всюду. Если мы им отказываем в этой душе, присваивая ее себе, то это происходит потому, что мы ее не знаем, потому, что нам неизвестно, что она не что иное, как метафизическое, всюду скрытое под покровом физического. Но как сможем мы не ведать этого, когда у нас основным принципом станет, что бог — это *Все*?

Весьма странно, что даже от животных мы хотим разниться до такой степени, что отрицаем за ними наши способности, за ними, состоящими из крови, плоти и костей совершенно так же, как и мы, и обладающими, подобно нам, всеми животными процессами. У нас есть ум, какого у них нет, — прекрасно. Но зато у нас нет их ума, а для того, чтобы наши притязания были обоснованны, мы должны были бы иметь возможность отрицать за ними всякого рода ум. Этого же мы делать не можем, хотя нас сильно на это наталкивает исключительное представление о нашем виде. Отсюда следует, что у нас в конечном счете имеется лишь некоторое превосходство в уме. Но какое значение имеет это *более* по сравнению с бездной причин для того, чтобы считать животных такой же природы, как и наша? Да к тому же откуда у нас это *более* ума, которым мы так тщеславимся, если не от порочности нашего общественного состояния, порочности, порожденной нашим невежеством, заставившим нас во всем излишествовать, а тем самым сделавшим из нас существа менее разумные и менее счастливые, чем животные? У животных нет, разумеется, наших знаний, они не восходят ни на амвон, ни на скамьи, ни на кафедры, ни на троны или трибуны; они не рассуждают, у них нет ни геометров, ни астрономов, ни печатников и пр. Но не вознаграждены ли они за то вполне отсутствием у них наших нелепостей, наших потребностей и всяческого рода горестей?

Благоприятное сложение человека и другие причины физического характера, вдаваться в которые бесполезно, привели его в состояние общественное. Состояние это по необходимости при-

дало ему ум, превосходящий ум не живущих в обществе животных, то есть научило его одеваться по потребности, устраивать себе жилье, сеять, жать, обороняться от других видов животных, изобретать искусства и ремесла и рассуждать. Но дурной оборот, по необходимости принятый с самого начала этим состоянием, поставил человека в необходимость чрезмерно напрягать свой ум для того, чтобы удовлетворять бесчисленные нужды, им самим безрассудно созданные, иначе говоря, довести знания и умение гораздо дальше разумных границ. А этот избыток ума, вместо того чтобы поставить его выше животных в отношении благоденствия, поставил его ниже их, создал ему удел менее счастливый, нежели тот, каким он пользовался в первобытном своем состоянии, в состоянии дикости. Пусть же после этого люди основывают на своем уме доказательство того, что они другой природы, чем животные. Мы до сих пор не будем разумно почитать себя счастливее животных, покуда мы не присоединим моральные преимущества к нашим физическим преимуществам.

Х

Человека надлежит рассматривать в *Целом* и как часть *Целого*, чтобы с основанием рассуждать о его организме, о его чувствительности, о его познавательной способности и чтобы видеть, что все это лишь он же, взятый физически, подобно тому как его знания суть он же, взятый метафизически. Что такое в самом деле человек с этой метафизической точки зрения, заставляющей терять его из виду как человека, если не существо, которое более или менее *Целое*, или — что то же — более или менее другие существа, которые все более или менее способствовали и непрерывно способствуют его формированию, как и он — их формированию?

Человек есть лишь то, чем его делают другие существа. Представление его о тех существах, которые он чувственно воспринимает, — это не что иное, как они же, действующие на него и способствующие его формированию. Лишь через его телесные глаза, через его чувства и все его поры, через него самого, взятого физически, и существуют для него те или иные чувственные существа; и эти существа, которые все отчасти он, которые для него реальны лишь через него самого и чье видимое или частное существование необходимо является следствием их действительного или общего существования, — эти существа, говорю я, существуют для него более или менее лишь по тому образу, каким они на него действуют, каким они его составляют, каким они приводят в движение пружины его механизма и каким он их рассматривает ^{41*}.

^{41*} Если есть вещи, которые мы полагаем совершенно такими, какими они нам кажутся, то происходит это потому, что они для нас чрезвычайно приближаются к действительности, будь то вследствие нашего весьма чувственного образа их рассмотрения или того, что все глаза видят их такими, какими мы их видим, — это чрезвычайно содействует тому, что мы их почитаем совершенно такими, какими мы их видим, тому что мы думаем, например, что солнце совершенно таково, каким оно нам кажется. Повторяю еще раз: истинное, действительное, абсолютное — в сути вещей, в том, что им строго обще в физическом вообще, в метафизическом.

Различая то, что в нас, мы лишь различаем наше частное целое — и ничего более — от того или иного его проявления, образа существования или той или иной его части. Я — целое моего тела, и, когда я, например, говорю, что у меня то или иное ощущение, я не говорю ничего иного, как то, что мое целое, что совокупность моих частей, которая есть я, испытывает то или иное ощущение.

Мы можем отличать себя от той или иной составляющей нас вещи, но мы не можем этого сделать по отношению ко всему, что нас составляет, ибо это значило бы отличать наше целое от него самого. Все, что есть в нас, — это мы, но не та или иная вещь, в нас входящая, ибо она никогда не больше, чем более или менее мы.

Желать, чтобы слово «я» выражало нечто иное, чем целое нашего тела, когда речь идет о нас как о людях, — значит желать абсурдного. Слово это означает уже не это, а существование, когда речь идет о нас уже не как о людях, как о том или ином существе, иначе говоря, когда мы его употребляем для обозначения в нас того, что мы имеем общего со всеми существами, как, например, в следующих предложениях: *я конечен, я — конечное, я — бесконечное*, или иначе: *я — часть, я — целое, я — все*. Вот различие, которое надо было провести, чтобы ознакомить со значением слова «я», и которое никогда не проводилось иначе как весьма смутно. Этот смутный образ состоит в том, чтобы сказать: *я — тело, я — душа*, а следовательно, и запутать самую простую в мире вещь.

XI

Всякое физическое представление о теле получается через чувства, ибо оно не что иное, как мы сами, поскольку мы проникаемся окружающими нас телами, поскольку они влияют на наш состав и каким-либо образом — безразлично каким — с ним амальгамируются ^{42*}.

Если тельца какого-либо тела сродни нашим — впечатление получается приятное, возникает симпатия; если они чужды — впечатление неприятное, возникает антипатия. Наше тело, подобно всем прочим телам, постоянно настраивается на тон тел, на нас воздействующих и способствующих его составлению, или, наоборот, отказывается это делать ^{43*}. Тела постоянно более или

Впрочем, все лишь более или менее истинно, более или менее действительно, более или менее абсолютно в зависимости от того, каким мы это себе представляем.

^{42*} Так как наши тела составлены из других тел и даже составляющие их части непрестанно друг друга взаимно составляют, или, иными словами, непрестанно одна на другую воздействуют, то природе, в особенности нашей, весьма слабой и весьма испорченной нашими нравами природе, свойственно, чтобы матери могли запечатлеть на теле заключенных в их лоне детей образы предметов, поразивших их во время беременности. Из этого, однако, далеко не следует, чтобы все случайности, приписываемые этой способности, действительно имели ее своей причиной.

^{43*} Способы, которыми тела нас составляют, столь многообразны вследствие различия в телах и различия в наших органах

менее сплетаются между собою, и это-то сплетение, происходя в нас, и вызывает все ощущения, нами от них воспринимаемые. Почему, например, мы страдаем от запаха мертвого и разложившегося тела? Потому, что от него исходят мельчайшие частицы, сплетающиеся с составляющими нас живыми частицами и противоречащие им. А почему мы сохраняем о них память? Потому, что частицы, сплетаясь одна с другой посредством обоняния, как и посредством зрения, настраивают фибры нашего мозга на тон, возобновляющийся смотря по тому, как действуют наши частицы на наши же частицы или как действуют на них частицы извне. По этому поводу можно бы еще сказать множество вещей, но достаточно знать, чтобы быть в состоянии сказать это самому себе, что мы сохраняем более или менее ощущение и воспоминание тел лишь потому, что мы — более или менее они, что они нас беспрестанно более или менее питают либо через наши органы, либо через все наши открытые для них поры. Ибо мы и питаемся, и испражняемся всем нашим существом, хотя кажется, будто это делается лишь определенными путями.

Когда мы обжигаемся, мы страдаем только из-за чрезвычайно разнородного действия жгучих частиц на наши частицы, и мы наслаждаемся, когда греемся, только под влиянием этого же действия, которое, будучи менее сильным, уже не дисгармонично.

Портрет знакомого нам человека напоминает нам представление о нем лишь потому, что он производит на нас почти то же физическое действие, какое в точности произвел бы изображаемый человек, потому что он приводит в движение наши фибры, действуя на наши глаза примерно так, как действует вид этого человека. Это не может происходить без многих условий и пред-

и в наших предках, и способы эти, за исключением принятия пищи и питья, столь не приметны, что благоразумнее всего ограничиться тем, что сказать в согласии с истинными началами, что нас составляют тела, что мы лишь составное из них, а не пытаться объяснить эти способы, как подобает физику. Ощущение, получаемое нами от тел, есть не что иное, как тон, на который тела настраивают механизм нашего тела. Потому, что мы этого не знали, мы и создали для себя величайшую тайну из соотношения между нашими ощущениями и вызывающими их предметами, и оттого нас все в нас удивляет, когда мы собираемся более или менее философствовать о себе. Действительно, из этого неведения, или, что то же, из неведения, заставляющего нас отличать наши ощущения от нашего тела, вытекает, что ничто для нас не представляется явлением удивительным больше, чем мы сами. Да и как бы оно могло быть иначе, когда мы при этом различии все еще продолжаем искать причину вещи, тогда как эта причина — сама эта вещь и есть. Причина наших ощущений — наши ощущения, а спрашивать, почему у нас ощущения, — значит спрашивать, почему мы существуем. Ответ должно дать наше разумение. Если бы у меня спросили, почему у меня то или иное ощущение, я мог бы указать причину. Но если бы у меня спросили, почему у меня ощущения, я ответил бы: да потому, что я весь ощущение, по моей природе; или, если угодно, потому, что я весь движение и ощущение. А если бы меня после того спросили, почему я по природе весь ощущения, я бы ответил: прочтите меня.

посылок, без того, чтобы у нас было более или менее определенное представление о времени, месте и обстоятельствах, при которых мы этого человека видели, иначе говоря, без того, чтобы наш механизм во многих отношениях не настроился примерно так, как он был настроен, когда этот человек находился у нас перед глазами.

Одна вещь напоминает нам другую лишь по соотношению ее с той, какую она напоминает, лишь потому, что обе вещи — две причины приблизительно одинаковые и равные, из которых настоящая должна произвести приблизительно те же действия, что и прошедшая, вызвать то же движение в фибрах нашего мозга, то же действие в составляющих нас частях, действие всегда вызываемое частицами, находящимися вовне, путем постоянного их сцепления с нашими частицами.

Нет никого, кто сомневался бы в действии внешних частиц на наши части и в действии наших частей одна на другую, и если это двойное действие не составило всего человека в глазах философии, то это объясняется тем, что мы отделили от него человека и не увидели того, что так просто было увидеть: что оно — наши представления, наши мысли, наши ощущения, всякие наши способности, все наше мы. Мы искали человека вне человека, ища его вне механизма его тела; мы не постигли, что его состав из плоти, крови, костей, фибр, нервов целиком делал его тем, что он есть, что это — всё его, что существует, даже его чувствительность. Не удивительно после этого, что все наши способности оказались для нас тайными.

Наши представления и ощущения и их предметы — одно и то же, но не в том смысле, разумеется, чтобы представление наше, например, о Солнце было самим Солнцем, а в том, что оно — Солнце, поскольку в нас есть нечто от Солнца. Объяснение это надлежит запомнить.

Нет никакой разницы между тем, чтобы испытывать ощущение чего-либо и знать, что его испытываешь, между тем, чтобы обжечься и знать, что обжигаетесь.

Если бы мы сообразили, несмотря на видимое «я», отличающее нас от прочих существ, что мы — состав из всего чувственного, что мы связаны со всем, что существует, что мы составляем единое с этим всем, хотя и отделены по видимости ото всего, мы перестали бы рассматривать себя как существа совершенно отличные друг от друга, а следовательно, и полагать, что мы и внешние предметы, что наши ощущения и предметы, их вызвавшие, не вполне одно и то же.

Существовать метафизически — это значит знать полностью то, что я устанавливаю в порядке метафизическом, так как метафизическое существование и есть само метафизическое знание. Существовать физически по отношению к устанавливаемому мною в порядке метафизическом — значит более или менее постигать истинность устанавливаемого мною, более или менее меня разуметь. А это значит более или менее быть, более или менее становиться тем, что я устанавливаю, ибо читать меня или слушать мое чтение — значит составляться из сочинения моего, действующего тогда физически через глаза или через уши на фибры мозга и настраивающего их на тот или иной лад в зависимости от производимого им на них впечатления.

В сущности говоря, выявление истины для толковых голов будет лишь тем, что хорошая музыка, что отличный оперный хор представляют собою для хорошего слуха. Мы ценим вещи лишь постольку, поскольку они вызывают в нас ощущение физической гармонии. А гармония эта, которая в общем есть *Целое*, происходит из них лишь постольку, поскольку то, что из этих вещей способствует нашему составлению, сливается с составляющими нас частями.

XII

Иметь ощущение какого-либо предмета — значит быть этим предметом в меру этого ощущения так, что испытывать это ощущение больше или испытывать его меньше, ценить его больше или ценить его меньше (а именно так мы всегда его ощущаем и всегда о нем судим) — значит более или менее быть им, и больше ничего. Но как много предрассудков восстает против этой истины, отождествляющей ощущения и вызывающие их предметы, заключающей в себе *я* в том смысле, в каком оно, как нам кажется, существует, то есть то, что нам дороже всего на свете столько же потому, что это мы, сколько и в силу предрассудка, по которому мы считаем себя совершенно отличными от всех других существ^{44*}.

Если бы люди умели делать заключения от более чувственного в их составе к менее чувственному, от молока, хлеба, мяса, от всего, что они воспринимают своими чувствами, к их целому и если бы они не стали делать различия между тем, чтобы быть и чувствовать, они увидели бы, что ничего нет проще того, что в настоящее время составляет для них великую загадку, а именно соотношения между ощущениями и вызывающими их предметами.

XIII

Все в нас, как и вне нас, — соотношение и движение, и, хотя эти соотношения и эти движения, которые суть все наши физические способности, весь наш состав, подчас не бывают сами собою, из этого все же не следует, что они нуждаются в двигателе, называемом душой, ибо они необходимо суть одни через другие^{45*}.

Все в *Целом* существует лишь путем сравнения, есть лишь сравнение, следовательно, мы лишь причины и следствия наших сравнений. Я хочу сказать, что наши ощущения и наши суждения

^{44*} Находятся философы, которые из-за ложного представления о том, будто у нас есть *я* в кажущемся нам смысле, нелепо утверждают, что они уверены лишь в своем существовании и что тела — которые на самом деле не что иное, как явления, — вне их, быть может, вовсе и не существуют. Будь они просвещеннее, они знали бы, что существование их тел необходимо зависит от существования прочих тел. Если верно, что тела вне их не существуют, то единственное в том смысле, что для них всякое тело лишь то, что они о нем знают, — я разумею под этим то, что способствует их составлению, тому, чтобы они стали тем, что они есть.

^{45*} Мы не сами себя создали, говорят нам. Конечно, ничто не может быть справедливее этого замечания, ибо в природе вещей, чтобы они происходили одни из других, чтобы сына производил отец.

лишь сравнения, или, если угодно, лишь соотношение между нашими частями и частями вне нас, соотношение, которое и есть эти самые части, всегда стремящиеся к возможно совершенному отношению к *Целому* ^{46*}.

Мы знаем, что в нас происходит, но не знаем — как, и мы думали, что достаточно делать наблюдения над человеком, чтобы это узнать и заняться метафизическими рассуждениями по этому поводу ^{47*}. Но как нам достичь цели иначе, нежели с помощью общих начал?

Мы могли подозревать, что мы и то, что в нас происходит, что мы и наши способности — одно и то же. Чтобы доказать это, нужны были основные начала, а их-то всегда и недостаточно.

Физическая душа человека — я разумею под этим его ощущения — всегда представлялась для него величайшей загадкой. Но, еще раз, чем это объясняется? И — я не могу достаточно настаивать на этом — тем, что физическая душа человека — это сам человек, и, будучи ею, человек не может овладеть ею так, как хотел бы, иначе как с помощью основных начал, о которых он всегда догадывается, но не может их уловить.

Спрашивается, каким образом действие частей на наши части, отрицать которые нельзя, является мыслями? Как после установления истинных начал ответить на этот вопрос иначе, нежели спросив: каким образом происходит действие одних фибр мозга на другие? Действие это есть мышление, мышление есть это действие. Но отсюда не следует, что материя мыслит, а следует, что нечто от материи мыслит. Ибо материя, взятая собирательно, иной природы, чем наши тела.

Моя мысль, мною вам выражаемая, помимо вашей воли порождает ту мысль, которую вы мне выражаете. Это может происходить не иначе как посредством звуков или знаков с моей стороны, необходимо настраивающих фибры вашего мозга на тот или иной лад. Ибо, как это было уже сказано до меня, но за неимением основных начал лишь в виде предположений, наши фибры лишь клавиши клавиатура ⁹, а наши мысли лишь эти же клавиши, но приведенные в действие, причем действие это всегда более или менее гармонично по той причине, что оно более или менее *Целое*, которое есть гармония, которое есть самый порядок ^{48*}.

^{46*} Говоря о человеке метафизически, по необходимости приходится делать кажущееся различие между ним и его способностями, даже когда доказываешь, что такого различия делать не следует. Но зачем говорить о человеке метафизически? Зачем применять к нему частично то, что применимо ко всем существам? Затем, что предмет мой — человек, что я задаюсь целью преодолеть его предрассудки относительно самого себя.

^{47*} Большинство наших наблюдений над представлениями, восприятиями и ощущениями человека привели лишь к словам, тогда как казалось, будто его метафизика, — вот почему к метафизике относятся теперь с таким сомнением. Умозрительная анатомия человека, которою так много занимались до сих пор, ничему не научила.

^{48*} Безрассудная голова — клавишин, клавиши которого не согласованы с нашим слухом, — говорю, со слухом, ибо в согласовании в себе недостатка нет. Хорошо или дурно организованная го-

Целое потому является самой гармонией, что большая или меньшая гармония видна во всем, что она видна в движении небесных тел, в человеческом теле и даже в былинке, что она видна в действиях человека, действиях, по которым люди вывели заключение о существовании универсального существа, разумного, словно их ум или гармонический образ бытия тот же, что и у *Целого*, которое есть гармония безо всякого гармонического образа бытия.

Понятие преднамеренности и ума нимало не входит в понятие *Целого* — в него входят понятия порядка и гармонии, которых первые являются модификацией. Вот почему атеисты это охотно приняли, и усмотрели образ человека в боге разумном (что их возмутило), и поставили этот образ на место предначертаний божественного разума, судьбы, рока, случая. Гармония *Целого* есть не более разум человеческий, чем разум камня, тяготеющего к своему средоточию, и именно потому, что люди всегда лепили универсальное существо по своему подобию, они и создали себе богословие, которое, хотя в разных местах и различно, одинаково кишит неразрешимыми для них трудностями.

Сторонники разумного верховного существа приписывают этому существу свой разум в самой высокой степени, однако не превосходящей их собственный разум. И, исходя из этого, или, что то же, пользуясь этим положением, они доказывают, что лишь оно одно могло создать такую машину, какую представляет собою человек. Однако создал эту машину сам человек, и высшее бытие, или *Целое*, причастно к этому лишь постольку, поскольку ничто в ней не создавалось без того, чтобы все входящее в ее состав не принимало в этом большего или меньшего участия. Но сторонники разумного верховного существа, несомненно, хотели бы сказать, что человек своими руками, которыми бы он, например, месил грязь, не в состоянии был бы создать машину, подобную человеческой машине. С этим и я согласен, но приходится согласиться и с тем также, что подобная машина создается не таким путем. Человек, как и всякий иной частный предмет, есть следствие высшего бытия, природы, но лишь в том смысле, что он ее следствие через то или иное из ее частных следствий. Если бы он был ее непосредственным следствием, он был бы всеми ее следствиями, он был бы ею самой.

Так как искусство есть действие человека, а человек есть действие природы, то отсюда вытекает, что искусство есть действие природы, а стало быть, что искусство и природа входят одно в другую. Действуя посредством искусства, мы в сущности действуем посредством природы, подобно тому как мы никогда не действуем иначе как в соответствии с природой. И когда мы от наших действий заключаем, что нам присущ разум, не присущий материи, мы абсурдно воспринимаем материю и мы к ней несправедливы, ибо мы и разум наш — лишь модификации материи и мы

лова организована лишь относительно дурно или хорошо. Истинное, показывая нам лишь игру фибр той или иной голове, побуждает нас о ней сказать, что она хорошо или дурно организована.

никогда не действуем иначе, как в соответствии с нею. Но почему делаем мы подобное заключение? Потому, что мы не видим в материи ничего, над чем бы мы не стояли выше в творческом искусстве. Но если бы нашему высокомерию и простить это кажущееся превосходство, то что же из него следует, кроме некоторого *более*? И что такое это *более*, если не часть *Целого*, которое есть материя, это метафизическое относительное бытие, в котором и через которое все совершается?

Мы до сих пор рассматривали материю лишь в аспекте воспринимаемых нашими чувствами физических тел, и этот ограниченный взгляд не дал нам в ней рассмотреть бытие иной природы, чем эти тела, и заставил нас искать вне ее причину и прототип того ее бытия, который мы называем нашим разумом.

Лишь соединение всех *более* и *менее* совершенного дает во всех метафизических отношениях совершенство. Но где же может встретиться это соединение, если не в *Целом*, которое в смысле метафизическом есть то, что в смысле физическом — та или иная из его частей? А если в *Целом*, то не следует ли отсюда, что всякого рода превосходство, каким он может обладать, человек получает первоначально от *Целого*, что от него он имеет свой разум, как и все то, что составляет в нем человека? ^{49*} Говорю «первоначально», чтобы выразить, что человек не только через своих праотцев и по своему образу бытия есть то, что он есть, но и через все существующее. На вид он действует сам по себе в том, что он совершает, но то, что кажется, всегда лишь *более* или *менее* то, что есть.

Все, что может человек, этот мельчайший атом в *Целом* ^{50*}, он может через *Целое*. Но на взгляд самого человека, он — существо, которое может удивительно много. Что ж! Пусть человек судит о способностях *Целого* по тому, что входит в область ведения *Целого*, но пусть он от своих способностей не умозаключает к такого же рода способностям в бытии, которое есть целокупность его, т. е., иными словами, пусть он не приписывает этому бытию способности действовать так же, как действует он, человек: воздвигать и украшать дворцы, сочинять книги и пр., ибо это значило бы продолжать то, что он постоянно нелепо делал, то есть делать из универсального существа человека.

^{49*} Если бы человек обо всех существах сказал, что они созданы по образу и подобию *Всего*, или бога, выражаясь его языком, он сказал бы истину, ибо все существа — физические образы того метафизического образа, который есть *Целое*. Но он одного себя объявил созданным по образу *Целого* и сказал нелепость, все *более* и *более* толкающую его к тому, чтобы создавать *Целое* по своему подобию.

^{50*} Я называю человека мельчайшим атомом лишь относительно; он в себе ни мал, ни велик, и, говоря, что он мельчайший атом в *Целом*, я не с *Целью* его сравниваю, а с той или иной частью *Целого*, как, например, с Землей или с солнечным вихрем. По сравнению с *Целью* о нем нельзя утверждать ни что он мал, ни что он велик, ибо в таком случае его рассматривают метафизически, а с такой точки зрения он *более* или *менее* велик, *более* или *менее* мал, смотря по тому, как его рассматривать.

XV

Откуда то или иное, говорят, откуда род человеческий, столь хорошо сложенный, откуда два глаза, двое ушей, один желудок? Ответ на это заключается в самом вопросе, который в такой же форме задавался бы, если бы мы были устроены иначе, более или менее гармонически.

Какого бы сложения ни были существа, они необходимо должны быть более или менее гармоническими, чтобы видно было: много гармонии тут, меньше там — и чтобы ее вовсе не видно было в третьем месте, раз *Целое* есть сама гармония и все в нем лишь более или менее гармонично.

Вы можете сколько угодно перестраивать по вашему вкусу мир, и все же останется место для вопросов «почему». Вы в нем всегда найдете и гармонию и то, что вы по вашему образу бытия называете гармоническим, найдете целесообразность, разум, и все же вы станете постоянно спрашивать: почему это, отчего так, а не иначе?

Общая причина всего того, что видишь в том или ином образе бытия, — это что оно необходимо должно было быть как следствие всего предшествовавшего, что необходимо, чтобы вещи были такими-то и такими-то, что все в *Целом* возможно, что все в нем существует относительно, а не в себе и что в нем никогда нельзя утверждать об одной вещи то, что утверждается о другой; нельзя в нем отрицать о древесном листе или даже о былинке все то, что утверждается о человеке.

Изыскивать частные причины, вследствие которых мир существует таким, каков он есть в настоящее время, вследствие которых Земля обитаема людьми, допытываться, были ли или не были люди рабами, перед тем как стать земными животными, — значит гнаться исключительно за предположениями, а стало быть, за бесполезным. Чем более вещи от нас в каком бы то ни было смысле отдалены, тем более мы должны ограничиваться тем, чтобы видеть причины их в первопричине, которая есть их общая причина.

XVI

Кажется, будто смерть отрицает жизнь, но на самом деле она ее не отрицает. Она ее противоположность, а не ее противоречащее, раз жизнь существует только через нее, как и она только через жизнь. Отсюда следует, что жизнь и смерть разнятся лишь настолько, насколько все разнится в *Целом* лишь более или менее.

Все, что называется живым или мертвым, может лишь казаться таким. Изменяется физическое, метафизическое же постоянно одно и то же. Вот откуда проистекает представление о том, будто если наше тело и умирает, то у нас есть душа неумирающая, и что тело, умирая, меняет лишь свою форму, что оно целиком продолжает существовать в природе различными своими частями, как бы разбросаны они ни были.

Нет ничего живущего в настоящее время, что не было бы составлено из того, что ранее умерло. Все умирает в *Целом*, все в нем преходяще, все кончается и возрождается в других формах, более или менее одна на другую похожих. Это — непрерывный метемпсихоз, единственно возможный, и на его основе была измышлена система воскресения тел. Но даже если признать, как

это сделано нами, такой метемпсихоз, отрицать который нельзя, если даже признать и переселение душ или то, что они не умирают^{51*}, — то разве мы этим не признали бы, что на самом деле ничто не умирает? Но, говорят нам, происходит расставание души с телом, и в этом-то смерть и является отрицанием жизни. Система эта, порожденная нашим невежеством относительно сущности вещей, видимостью, отрицающей всякую жизнь в мертвом теле, и нашими нравами, — система эта, повторяю, опровергается как абсурд всем, что я доказал относительно бога, души и неотделимости метафизического от физического.

Смерть — лишь чрезвычайно чувствительное изменение, происходящее в нас вследствие разъединения наших частей, разъединения, за которым следует разложение. Это, если угодно, смерть души физической, составляющей всего живого человека, но это не то расставание души с телом, о каком я только что говорил и которое было выдумано лишь для поддержания религий, чтобы тем паче подчинить человека игу человеческих законов. Прибавим, что подобно тому, как физическая душа человека живого или мертвого есть живой или мертвый человек, и душа мира, или *Целого*, есть мир. Вот что всегда ускользало от внимания и что заставило проводить абсурдное различие между душой мира и миром, между движением, или движущим духом, и материей.

Жизнь и смерть, взятые в наиболее широком смысле, то есть как общие и противоположные собирательные термины, выражающие совокупность всех жизней и всех смертей, или, если угодно, всех возможных начал, длительностей и концов, — жизнь и смерть, говорю я, взятые в этом смысле, абсолютны, они абсолютно утверждают одна другую, далеко не являясь противоречащими друг другу; взятые же в менее широком смысле, в каком их обычно принимают как два термина, применяемые большею частью к животным и растениям, они более не абсолютны, а лишь более или менее абсолютны, смотря по видимости. Отсюда невозможность того, чтобы что бы то ни было умирало абсолютно, чтобы в смерти его, как и в его жизни, не было *более* или *менее*. В этом и причина, почему нет абсолютно достоверных признаков смерти.

Живут и умирают всегда более или менее, и, чтобы доказать это относительно смерти, я привожу то, что неоспоримо, а именно что смерть тем более определена, чем более она удаляется от жизни, чем более достоверные признаки ее имеются налицо, чем дольше мертво тело, слышущее таковым, и чем менее остается от него следов. Такие выражения, как «такой-то человек менее мертв здесь, чем в другом месте», «он более жив в одной памяти, чем в другой», — такие выражения употребляются лишь потому, что, действительно, слышущий мертвым всегда более или менее в нас жив, смотря по тому, умер ли он вблизи или вдали от нас, близок ли он был нам или нет. Но каким образом он в нас живет? Теми следами, какие оставило о нем действие его частей на наши, в том, что из его частей способствовало составлению наших, ибо, как я уже указывал, все тела в той или иной мере способствуют составлению нашему, как и мы их составлению.

^{51*} Признать, что души меняют свое местопребывание, — значит признать метемпсихоз.

Что такое жизнь и смерть, как не два образа бытия, которые, подобно любым двум образам бытия, являются каждый более или менее тем, что есть другой? Однако, возразят нам, смерть столь отлична от жизни? Да, в особенности когда обоняние добавляет свое к этой очень уж чувствительной для зрения и осязания разнице или когда животное вдали от наших глаз зарыто в землю или обращено в прах, когда оно умерло уже более или менее давно, когда о нем не остается почти никакого воспоминания, когда то, что от него вошло в наш состав, стерлось до такой степени, что почти перестало чувствоваться, когда горесть потери его, если мы ее испытывали, почти совершенно рассеялась. Ибо мы всегда сожалеем о человеке, о собаке, о птице в меру того, насколько они для нас мертвы, иначе говоря, в меру того, насколько привычные для нас впечатления от них все более стираются под влиянием времени, ибо не возобновляются, и мы за отсутствием их все более предаемся другим предметам.

Смерть живет в нас, живых, через мертвые вещества, которыми мы питаемся, и в нас, умерших, жизнь также имеется, так как мы тогда лишь тьма червей, из которых наиболее развитые пожирают слабейших. Смерть и жизнь — два соотносительных образа бытия, входящие один в другой и существующие один через другой.

Тела наши, обращенные в прах, в такой же мере являются частями земли, в какой они были до этого обращения, и, когда о них говорится, что их больше нет, это значит только, что они исчезли, что их части стали тем, чем они были до своего соединения, до того, как предстать в человеческом образе, что они разбросаны там и сям в других оживляемых ими телах. Ибо, как я уже указывал и с чем согласился ^{52*}, ничто не умирает без того, чтобы не возродиться.

Смерть, взятая в смысле отрицания жизни, была бы в одинаковой мере отрицанием как физической жизни, так и физической смерти. Это было бы *Все*, или бесконечное, являющееся отрицанием и жизни, и смерти. О ней выражаются неправильно, когда говорят: после нас — ничто! Жизнь и ничто — это *Все*, а мертвое тело существует в *Целом*.

Некий человек, слывущий умершим здесь, может в другом месте слыть живым, и даже более живым, нежели он здесь мертв. Но, однако, спросят: что же, этот человек жив или мертв? Я согласен, что мертв, но в обычном физическом смысле. Однако при этом приходится согласиться и с тем, что если он и умер, то таким образом, что при этом нет отрицания жизни, а если жив, то таким образом, что нет отрицания смерти, и что даже нет ничего абсолютного ни в его жизни, ни в его смерти, — я разумею под этим — ничего такого, что было бы одинаково реально для всех существ. Мы живы по отношению ко всему нас окружающему, тогда как мы мертвы по отношению ко всему от нас отдаленному.

Сколько существ, для которых мы мертвы, по сравнению с теми, для которых мы живы! Но все же, скажем мы, хотя мы для этих существ и мертвы, мы живы. Пусть так. Однако не следует вкладывать в это метафизическое утверждение, которое в данном

^{52*} Общепризнанные истины, принимаемые безоговорочно, все проистекают из истинных начал, которые они подтверждают, и без этих начал они не имели бы никакой ценности.

случае неподходяще, так как тут дело идет о физическом. Мы живы более или менее, мы мертвы более или менее — вот все, что мы можем утверждать со всей метафизической точностью. У нас нет никакой абсолютной уверенности в том, что мы не мертвы и погребены, тогда как нам кажется, будто мы живем. Все в Целом — лишь явление, лишь видимость, и, говоря в одной из своих надгробных речей, что отдельные вещи — единственные действительно существующие, господин Боссюэ высказывает нелепость: существует лишь общность этих вещей^{53*}.

Говорят, что жизнь — сновидение, и вполне справедливо говорят это, ибо мы как люди на самом деле не что иное, как состав из образов, стираемых смертью в большей или меньшей степени в зависимости от того, насколько она более или менее удаляется от жизни.

Мы особенно привязаны к жизни образами головы, где сосредоточены все пять чувств (благодаря чему об этой части тела и говорят, что она является обиталищем души). Но мы тем менее к ней привязаны, чем более эти образы ослаблены либо сном, либо старческим слабоумием, либо болезнью или отчаянием, приводящим к самоубийству.

Мы идем к абсолютному покою и к смерти, которая есть один из его образов, либо через излишние наслаждения, либо через острые страдания. Отсюда распространенные выражения — «умирать от радости», «умирать от любви», «умирать в объятиях любви». Отсюда сон, следующий как за большим наслаждением, так и за большим страданием.

В силу наших предрассудков умирать кажется для нас чем-то ужасным, между тем как мы не придаем почти никакого значения смерти других людей и в особенности смерти животных. Однако, однажды умерев, мы мертвы, сами того не зная, т. е. не зная этого, как если бы мы в одно и то же время были и мертвы и живы, или, если угодно, как то знают те, кто нас видит мертвыми, что скрывало бы за собою противоречие в смысле физическом.

Хотя человек и делает из нее такое чудище, смерть для человека — лишь физическое лишение жизненных благ и бедствий. Если живешь при состоянии, в котором бедствий гораздо больше, чем благ, — я имею в виду цивилизованное состояние, подобное нашему, — и если, кроме того, приближаешься к небытию, потому что приближаешься к возрасту, когда предвидятся только немощи и неприятности, которым нас подвергает в старости наше злощастное состояние законов, — тогда столь же последовательно предпочтешь смерть жизни, как было бы мало последовательно предпочтешь ее в состоянии, при котором блага на много превосходили бы зло и старость не была бы в тягость, как, например, в состоянии нравов или даже в состоянии тех народов, которые нами неправильно называются дикими. Но для того, чтобы быть последовательным, надлежит решительно отрешиться от благ, при-

^{53*} Все мое умозрение вращается здесь единственно вокруг этой общности, рассматриваемой относительно, и доказывает ее неоспоримо. Еще раз повторяю: из нее-то и из человека такого, каков он есть, и сотворили относящегося к нам бога. Будь еще жив сам господин Боссюэ, я апеллировал бы к нему, хотя признание этого и разрушило бы все его богословие.

вызывающих к жизни, — а это не легко. Предрассудки, как бы от них ни быть свободными, всегда продолжают составлять часть этих связывающих с жизнью уз и дают себя знать, как бы этому ни противиться. Ибо человек, впитавший в себя нелепость, есть сосуд, пропитанный загнившей жидкостью, от запаха которой он никогда не может вполне избавиться^{54*}.

Голос истины — это подводный камень, о который разбиваются все вопли религии. Сколько бы нам ни расписывали в ужасных красках смерть и ее последствия, голос истины все же сильнее всех этих картин и настоящая жизнь остается, как тому и следует быть, почти постоянно нашей единственной заботой. Однако картины эти до известной степени производят на нас впечатление и усугубляют наш страх перед смертью. Но всегда слышимый голос истины обычно успокаивает нас, и мы вследствие этого с таким же хладнокровием смотрим на смерть людей, как на смерть прочих животных. Волнует нас одна только наша собственная смерть, впрочем, и страшимся мы ее, только когда непрестанно думаем о ней, пребывая в полном здоровье.

Сколько людей, трепещущих при мысли о смерти в начале болезни, призывают ее, когда болезнь истощает их силы и физические узы, привязывающие их к жизни, ослаблены вследствие измождения их организма и вялости пружин. Я видел много примеров этому. Видел я также, как люди, до чрезвычайности боявшиеся смерти для себя, смеялись и шутили по поводу смерти ближних. Кончины боятся и в то же время не боятся, ибо с одной стороны — мы и наши предрассудки, а с другой — голос истины. Но, еще раз, о чем гласит истина? Она гласит о том, что смерть — неизбежное явление в ходе вещей и что через нее мы становимся тем, чем были до своего рождения. Quo vis quo jaceas post obitum loco? Quo non nata jacent!¹⁰

XVII

Чтобы настроить язык на лад истины, его следовало бы настроить на лад второй точки зрения, или степени метафизической, единственно применимой к вопросам жизни, поскольку он передает первичное соотношение, передает совершенство во всех метафизических отношениях, поскольку он передает *Целое*, а следовательно, и познание о физическом добре и зле, в котором нуждаются люди.

^{54*} Если решиться лишить себя жизни, то, пожалуй, лучше всего броситься в пылающий огонь, если бы только такой огонь находился поблизости, чтобы тело, и в особенности голова, мгновенно превратились в пепел. Тем самым с родных снята была бы забота о трупе и отнята была бы добыча у правосудия, или, чтобы сказать нечто более существенное или более к нам относящееся, таким образом вернее можно обеспечить свою смерть, более быть уверенным в том, что не станешь страдать до нее и после нее, и избежать опасности слышать, как тебя хоронят, ибо вполне возможно показаться умершим и не быть им в достаточной мере. Однако настоящее примечание имеет значение только при таких нравах, как наши.

Вместо того чтобы замалчивать, как мы это делаем, первичный тип, по которому мы на самом деле всегда судим о вещах, вместо того чтобы сказать, например, что такая-то вещь прекраснее, гармоничнее, истиннее, реальнее, более настояща, более в состоянии покоя, более подходит к середине, более совершенна, чем другая, следовало бы сказать, что одна из них для нас более красота, гармония, истина, реальность, настоящее, покой, середина, совершенство, чем другая. При таком способе изложения *Целое* в различных его аспектах постоянно было бы нашим первым средством, нашим первым термином сравнения, каким оно является в действительности, и оно всегда было бы в наличии под различными выражающими его положительными общими собирательными терминами ^{55*}.

Впрочем, лишь в том, что относится к нам, мы употребляем, например, такие пристойные выражения, как «мне это кажется», вместо «это есть», и решительный, столь утвердительный тон, такой нам привычный и такой чреватый недоразумениями, был бы уместен для нас почти лишь в метафизическом рассуждении, которое тоже касается нас, наших близких и всего существующего ^{56*}. Но мы не говорили бы больше о метафизике, если бы стали разумными.

Из нашей речи следовало бы изгнать все термины, служащие ныне для выражения наших добрых или дурных моральных качеств, и даже все термины, напрасно отличающие нас от всех прочих предметов; или, если некоторые из этих терминов и сохранить, их следовало бы принимать только в физическом смысле и не присваивать их исключительно нам одним. У людей будет правильный язык только тогда, когда они будут видеть в самих себе лишь то, что в них на самом деле есть, как во всякой другой вещи, — лишь метафизическое и физическое.

Удивляются тому, что наши языки дошли до передачи метафизических понятий, словно нам не одинаково свойственно как обобщать, так и разлагать на частности. Но насколько для нас естественно было обобщать, настолько неестественно было размышлять как следует об этих обобщениях, связывать с ними правильные понятия и даже понятия вообще, выявлять Истину.

От частного мы просто поднялись к общему положительному, к *Целому*, и от общего положительного — к общему отрицательному, ко *Всему*. Но возвыситься до них и познать их — две вещи совершенно разные для нас, потому что столько же в силу их

^{55*} Выражение *Целого* и различных его аспектов всегда было нам столь же привычно, сколь природа этого существа была нам неизвестна. Наше неведение о нем, а стало быть, и о *Всем* или бесконечном, его противоположном, не могло породить ничего, кроме абсурда, а этот абсурд — ничего, кроме общественного состояния, подобного нашему. Но как, однако, трудно было преодолеть наше невежество — и это потому, что оно одинаково свойственно как теистам, так и атеистам!

^{56*} Утверждение и отрицание (последнее — в смысле противоположности *менее* утверждения, а никак не *Всего* или *Ничто*) могут, как я это доказал, быть разумеемы строго лишь метафизически. Вот откуда повод к сомнению в них, всегда более или менее вызываемый вещами сего мира.

вечувственной природы, как и вследствие нашего состояния законов божеских и человеческих, нам предначертано было заблуждаться на их счет.

Если бы здоровое размышление привело нас наконец к здоровым делам, если бы наши потребности стали столь же скромны, как они ныне чрезмерны, если бы наши столь изобильные нынешние познания сведены были к разумным пределам, из нашего языка пришлось бы многое убрать, а исправить в нем — немногое. Именно наше невежество, наше общественное состояние собственности и неравенства и поддерживающий его абсурд умножили наши слова до чрезвычайности и побудили нас добиваться огромных достижений в области механических искусств, как и в области знаний, необходимых для нашего сохранения и благоденствия. Они породили свободные искусства, из которых одни служат для нашего разрушения, как, например, тактика, а другие — для того, чтобы таким же действием, как от вина и крепких напитков, отвлекать нас от насилия, которое нас угнетает, чтобы затем еще больше подчинять нас этому насилию, фальсифицируя для нас так называемые науки, одни безрассуднее других. Они установили для нас совершенно безумную мораль и сделали искусственным все вплоть до языка и наших умозаключений^{57*}. Если бы язык, который в конце концов всюду станет одинаковым, поднялся когда-нибудь до тона истины, если бы он был очищен от всего, что наше лживое нравственное состояние внесло в него своего, — он стал бы в гораздо большей степени вместилищем истинного, чем в настоящее время, и гораздо более властно передавал бы истинное, чем передает ныне абсурдное.

Мы в языке значительно более метафизики, чем думаем, но все же мы недостаточно метафизики, и именно поэтому мы и не думаем, что мы настолько метафизики, насколько мы на самом деле ими являемся. У нас беспрестанно на языке метафизические термины, которых мы не понимаем. Каким же образом, не понимая их и смешивая в книгах, как и в разговоре, метафизическое с физическим, можем мы понимать друг друга?

Если язык в известной мере строится в соответствии с требованиями истины, то это объясняется тем, что не тот или иной человек строит язык, а общность людей, и именно общность людей должна яснее воспринимать требования истины. Только здоровой метафизике, когда она будет принята, надлежит сделать язык столь совершенным, каким он может быть, и сделать его простым и полезным. Она и сама по себе лишь чистая грамматика, ибо она означает объяснение всех метафизических терминов, как положительных, так и отрицательных.

^{57*} Мы совершенно напрасно из нашей способности беседовать друг с другом делаем заключение о нашем превосходстве над животными. Мы сделали бы совсем иное заключение, если бы рассматривали эту способность с точки зрения крайнего злоупотребления ею, на которое нас толкает безрассудство нашего состояния законов, и если бы мы подумали о том, что животные ею обладают не менее нашего, хотя и на свой лад, и никогда ею не злоупотребляют. Я уже высказал в другом месте о нашем уме то же, что здесь говорю о способности вести беседы.

Я кончаю. Но какую же книгу я мог бы составить в развитие этой книги, пожелай я начать ее с того, чем я эту заканчиваю, пожелай я на ее основании и в ее защиту написать прямую критику тех книг, которые мы расхваливаем, как наиболее пригодные для просвещения ума человеческого, в особенности если бы я пожелал опереться на то, что я мог бы найти в этих книгах в защиту настоящей книги. Но с какой стати мне этого хотеть, когда я убежден, что если настоящая книга не произведет своего действия сама по себе, то не произведут его и тысяча книг, составленных на ее основании?

Я доказал истину моральную непосредственно по истине метафизической, и если моему доказательству недостает, чтобы я, как делалось до сих пор, показал людям в боге объект первичного отношения, подобно им самим одновременно метафизический, физический и моральный, чтобы я показал им объект, который им нелепо пытались представить чувственно созерцаемым, то это объясняется тем, что Истина не может его им представить иначе, чем метафизически, ибо он на самом деле лишь метафизичен. Но если он действительно метафизичен, то из этого непосредственно следует ниспровержение бога, религии и вытекающих из нее нравов, а из этого ниспровержения, так же как из бесчисленных недостатков наших нравов, которые в сущности суть законы, вытекает с такой же очевидностью истина моральная, или состояние нравов, как и истина метафизическая.

Все в моем произведении направлено к установлению моральной истины, и какую же иную задачу, как не установление этой желанной истины, мог я преследовать в моих изысканиях?

Заключение

Лишь потому, что по сути дела я выявленная здесь истина, и лишь потому, что мои ближние являются ею в такой же мере, как и я, те из них, кто способен меня прочесть и уразуметь, скажут, прочтя и уразумев меня: «Да, это истина, это очевидно».

Поняв все, что здесь изложено, скажем себе ясно, что это именно все, что мы постигаем, и что невозможно, чтобы мы постигали иначе. Скажем себе также, что мы — необходимо то, что мы постигаем, и мы легко согласимся с тем, что мы — истина. Но все же каким образом мы то, что мы постигаем? Подобно тому, как мы — что было уже показано — только потому имеем представление и воспоминания об отдельных вещах, что мы более или менее они, подобным же образом (причем одно без другого невозможно) мы только потому имеем представление о вещах вообще, мы их только потому постигаем, что мы — они же, поскольку мы неотделимы от них всех ^{58*}.

^{58*} Расщепление, или разделение существ одно от другого, в себе не существует, оно лишь относительно — стало быть, все существа суть одно и то же бытие, которое есть *Все*. Но *Все* есть истина, следовательно, и все существа — истина. Сказано было, что для того, чтобы познать бога, надобно быть им самим; вот потому, что мы — он, он и постигнут. Что такое в самом деле бог, по нашему же признанию, если не *Все*?

Взглянем на себя согласно истинным началам, и мы увидим, что мы способны познавать то, что мы называем вещами мира сего, лишь несовершенно, но что мы знаем в совершенстве все, что выходит за пределы этих вещей, все, что есть истина первичная; что понятие первично истинного одинаково у нас всех; что понятие о нем и оно само — одно и то же и что нужно было лишь его нам выявить, придать ему такое физическое существование, только еще более совершенное, какое я ему придаю, чтобы сделать его для нас чувственно воспринимаемым.

Истина и выявление ее — две вещи разные, как я доказал. Истина существует сама по себе, а выявление ее лишь относительно и относительно, оно в частности по отношению к людям. Отсюда следует, что для выявления своего она зависима от нас, что, поскольку она выявляется, она может быть лишь условной истиной, и я это признаю. Но я ее выявляю этим же признанием, которое есть истина, из нее вытекающая, и тем самым припираю пирронизм к стенке. Ибо этим признанием я ему предоставляю единственную пищу, какую он при этом может получить, но, предоставляя ее, я ее и отнимаю до такой степени, что он уже не может ею пользоваться.

Первым проявлением здравого смысла было бы, бесспорно, выявление метафизической и моральной истины, если бы люди знали, как ее выявлять, но передавать от отцов к детям это знание можно было бы только в отношении метафизической истины, так как наши нравы были бы такими, какими им надлежит быть. А как легко было бы эти нравы передавать, когда они устанавливались бы самим здравым смыслом и неизвестны были бы все ложные системы и басни, существующие в ущерб истине! Это не составляло бы тогда такого сложного труда^{59*}, каким это было для меня.

Догматизм в том нелепом виде, в каком он существовал до сих пор, всегда и с полным основанием возмущал многих; но ему не следовало делать из них определенных и гнусных пирронистов, какие встречаются слишком часто. Следствовать должно было только мудрое сомнение, и я по опыту знаю, что Истина легче всего находит доступ именно в головы, в которых обитает такое сомнение.

Философы, утверждающие, будто сущность вещей должна необходимо оставаться неведомой и недоступной (система, на первый взгляд кажущаяся тем более обоснованной, как она ни абсурдна, чем меньше это якобы неведение допускало надежды на то, чтобы быть преодоленным после бесплодных попыток его преодолеть), — эти философы уверяют, будто мы не можем получать через физические субстанции, воспринимаемые нашими чувствами, четкого

^{59*} *Ничто ни в каком отношении не совершенно иначе, чем более или менее в Целом, которое во всех отношениях есть совершенство постигаемое, но не могущее быть видимым и которое перестает быть Целым, чтобы стать Всем, перестает быть в отношении, чтобы быть без отношения, перестает быть единым, чтобы быть единственным, перестает утверждать, чтобы отрицать, когда его перестают отличать от его частей.* Вот примерно все, к чему свелось бы выявление Истины в состоянии нравов, и единственный катехизис, которому пришлось бы обучать детей. Пусть сравнят его только с тем катехизисом, какой мы им преподаем теперь.

понятия о том, что такое субстанция, и будто им никогда не удавалось выяснить для самих себя, что такое субстанция. Они из своего невежества сделали невежество необходимое и непреодолимое, чтобы им не приходилось краснеть, не зная о сущности вещей больше, чем все другие люди ^{60*}.

Наше физическое и метафизическое существование всегда признавалось, хотя и рассматривалось неправильно. Отсюда допускаемое двойное отношение человека к чувственным существам и к богу. Отсюда то, что мы называем нашими чувствами и нашим рассудком, или интеллектом, который мы отличаем от нашего ума, нашими идеями, врожденными и приобретенными, нашим телом и нашей душой, нашим телом, которое умирает, и нашей душой, которая не умирает. Отсюда наши языки, составленные из слов, выражающих то, что воспринимается нашим зрением, каждым нашим чувством, и слов, выражающих то, что воспринимается нашим рассудком, или всеми нашими чувствами, в равной мере; слов, выражающих части или же частные собирательные понятия частей, и слов, выражающих оба их универсальных коллектива, положительный и отрицательный: *Целое* и *Все*.

Метафизическая Истина, как в том могли убедиться, очищает своим выявлением все метафизические системы, очищает их таким образом, что они все в нее входят, какими бы противоположными они друг другу ни казались. Она доказывает, что универсальное а *parte mentis* и универсальное а *parte rei* в точности одно и то же; что наша чувствительность — лишь функция нашего организма, так же как и наш ум; что всякий отдельный организм есть часть общего, каковым является *Целое*; что ни в одной части *Целого* нет никакого отрицания чувствительности, жизни, животности или чего бы то ни было, а есть лишь *более* и *менее*, от чрезвычайного *более* до крайнего *менее*; что ощущение и представление наше о предметах — лишь те же предметы, поскольку они нас составляют, поскольку они действуют на наши части, постоянно действующие одни на другие; что отсюда — память, ум, суждение и пр., которые суть не что иное, как само это действие, самый этот состав. Метафизическая истина доказывает, что *Все* взаимно и непрестанно составляется в *Целом*, каковое есть универсальное составное, что вообще метафизическое и физическое, общее и частное, *Целое* и его части существуют лишь по отношению, по сравнению, что они лишь отношение, лишь сравнение. Она показывает, что все представления, какие человек себе составил о боге

^{60*} Один из этих философов, господин Даламбер ¹¹, говорит, что, быть может, Вселенная — лишь великая Истина. Он не сказал бы «быть может», если бы уяснил самому себе точное представление свое о Вселенной. В другом месте он говорит, что либо все знают метафизику, либо никто; что метафизически истинное есть истинное, зародыши которого имеются во всех умах; что то, что узнаешь из хорошей книги по метафизике, — лишь своего рода воспоминание о том, что наша душа знала уже, и т. п. Каким же образом после этих признаний он думает, что мы не можем иметь четкого понятия о том, что такое субстанция? Хорошая книга по метафизике значит для головы то же, что рука искусного мастера для клавирина или органа, — механизм остается по существу один и тот же.

до сотворения, о божественном творце, извлекающем существа из небытия, о нашем отношении к нему, о троице-единстве, о душе, о санкции для нравов и пр., — что все эти понятия имеют свой корень в этой истине, дурно рассмотренной, дурно выявленной, — что неизбежно было на первых порах, — в ней одной, которая есть мы и прочие существа, взятые в смысле метафизическом, то есть взятые в том, что делает нас в строгом смысле равными, в том, что в строгом смысле общо нам всем, в том, что в строгом смысле нас связывает одних с другими таким образом, что в результате получается лишь одно бытие, которое едино или единственно, которое есть конечное или бесконечное, существование положительное или *Ничто*, *Целое* или *Все* в зависимости от того, рассматривать ли его в отношении или без отношения ^{61*}.

Я полагаю, что сказал достаточно, а быть может, даже больше, чем следовало, чтобы за несколько часов чтения ознакомить с истинами, которые мне удалось извлечь из тьмы, в которую их поверг абсурд, лишь ценою многолетних трудов, и чтобы заставить всякого разумного человека согласиться с тем, что истины эти не оставляют желать ничего, кроме, пожалуй, более удачной формы их изложения; что истины эти дают ответ на все; что нет такого коренного вопроса, который бы ими не разрешался, и что они одни силой своей первичной очевидности могут обратить мир, каков он есть, в мир, каким он должен быть.

Сила этих истин заключается в их единстве, в их идентичности, благодаря которой нельзя одну из этих истин принять или отвергнуть, не приняв или не отвергнув и все остальные, и в том, что нельзя их отвергнуть, не отрицая всего, что доказано всемирным опытом, всего, что постигается, и в том, что даже из отрицания этих истин вытекает их утверждение, если только их желают отрицать путем рассуждения. Неведение, в котором до сих пор находились относительно этих истин, происходило от крайних затруднений, связанных, во-первых, с тем, чтобы рассмотреть их под покровом видимостей, во-вторых, с тем, что усиливало густоту этого покрова, и, в-третьих, с тем, чтобы рассмотреть их достаточно ясно, дабы можно было собрать их воедино, и так как единение вещей составляет их силу, то это было единственным и подлинным средством доказать эти истины людям, способным их прочесть и понять ^{62*}.

Когда уничтожается абсурд, остается Истина; когда разрушаются ложные нравы, остаются нравы истинные.

Меня прорчи. Пусть меня перечтут, как бы глубоко ни были убеждены. Мысли, столь новые, как только что предложенные, требуют того, чтобы с ними освоиться.

^{61*} Согласованность пяти чувств есть шестое чувство, посредством которого мы все в строгом смысле являемся одним бытием и которое я называю рассудком. Если бы, перед тем как явно вывести Истину и показать ее тем вернее, учрежден был орден ясно-видящих, то тайной его могло бы быть названо выявление в человеке шестого чувства.

^{62*} Одних этих людей достаточно, чтобы обеспечить Истине возможность оказать свое действие, чтобы превратить наше состояние законов в состояние нравов.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ИСТИНА, ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА

Рукопись Дешана под названием «Verité ou le Vrai système», переписанная другом и учеником автора, бенедиктинцем Мазе, сохранилась в муниципальной библиотеке г. Пуатье. По описи значились два тома (две толстые переписанные тетради) «Истинной системы» Дешана, представлявших первую часть Системы, точнее, введение в нее, и дополнение к ней — письма, заметки и пр. (обозначены были как тома I и V). Сюда вошли: «Предисловие», написанное или обработанное после 1770 г. (после публикации книги Гольбаха «Система природы»); «Предварительные метафизические размышления», срок написания которых не датируется даже предположительно; «Разрешение загадки метафизики и морали, изложенное в четырех тезисах» (ок. 1772 или 1773 г.); «Цепь развернутых истин» (1773 г.).

Все немногочисленные исследователи Дешана считали существеннейшие части «Истинной системы» утерянными навсегда. Однако при тщательном обследовании рукописных материалов библиотеки Пуатье в 1910 г. Е. Д. Зайцевой удалось обнаружить в бумагах, оставшихся после Мазе, кипу под заглавием «Философические этюды». При ближайшем рассмотрении в связке этой оказались, кроме некоторых не имеющих особого значения документов, первоначальные копии как с частей «Истинной системы», вошедших в состав упомянутых выше переплетенных тетрадей, так и переписанные почти начисто списки с почитавшихся утраченными капитальных частей труда Дешана. О них Дешан предвещал читателя во введении, на них он ссылаясь в заключении. Озаглавлены они «Метафизические рассуждения» и «Моральные рассуждения», они должны были составить тома второй, третий и четвертый Системы.

В настоящее время имеются три публикации рукописного наследия Дешана: первое издание на русском языке в переводе Дж. Нагиева (Баку, 1930) включало лишь I том «Истинной системы»; издание под редакцией Ж. Тома и Ф. Вентюри, куда включены только «Разрешение загадки... в четырех тезисах», «Цепь развернутых истин» и «Моральные рассуждения» (Париж, 1939, на фр. яз.), и более полное польское издание (Варшава, 1967, на польск. яз.), которое включает уже и часть «Разрешения загадки... в вопросах и ответах», и часть переписки. Но наиболее полно они даются лишь в настоящем издании.

«Метафизические рассуждения» до сих пор не были опубликованы, за исключением отрывков, которые Тома и Вентюри дают в примечаниях. В настоящем издании эта работа помещена в приложении, так как в отличие от остальных она не могла быть сверенной с французским оригиналом за отсутствием последнего, но сличение отдельных ее фрагментов с отрывками, данными в издании Тома и Вентюри, подтверждает, что перевод, выполненный Е. Д. Зайцевой, был сделан по подлинному тексту.

Разрешение загадки метафизики и морали

Le mot de l'énigme metaphysique et morale

¹ «Узнай то, что творится на небесах, дабы яснее знать то, что на земле» (лат.) — 77.

² Под именем *Мирабо* был опубликован трактат Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира морального» (*P. H. D. d'Holbach. Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral. Par M. Mirabaud... t. 1—2. Londres [Amsterdam], 1770*). Дешан если и не знал подлинного автора, то во всяком случае не поверил псевдониму. — 80.

³ *Протей* — в древнегреческой мифологии морское божество, способное произвольно изменять свою форму. — 81.

⁴ Строка из «Поэмы на гибель Лиссабона» Вольтера (1757). — 82.

⁵ *Hic salta* — из выражения: «*Hic Rhodus, hic salta*» (лат.), т. е. «Здесь Родос, здесь прыгай!» Источник выражения — басня Эзопа «Хвостун». Герой басни утверждает, что на Родосе он совершал огромные прыжки; в ответ на его хвастовство ему предлагают вообразить, что он на Родосе, и прыгнуть. Применяется в переносном смысле: дать немедленное доказательство своих утверждений. — 84.

⁶ Согласно учению голландского философа-материалиста Спинозы, все сущее представляет собой бесконечные модификации единой субстанции. — 85.

⁷ *Дунс Скот* (1265—1308) — средневековый философ, комментатор Аристотеля. Дешан обвиняет энциклопедистов в том, что их мышление схоластично «по Скоту». — 86.

⁸ Далее в оригинале идет склонение *Le tout* и *Tout*: «*On dit Le Tout, du Tout, au Tout par le Tout, mais on dit Tout, de Tout, à Tout par Tout*». Доказательство в данном случае состоит в том, что *Le Tout* (Целое) склоняется с определенным членом, *Tout* (Все) — без него. — 87.

⁹ *Пирронизм* — учение древнегреческого скептика Пиррона из Элиды (ок. 365 — ок. 275 до н. э.). — 92.

¹⁰ «О слепой разум людей!» (лат.). — 94.

¹¹ «Быть вообще, но быть без модификаций» (лат.). — 96.

¹² Написано для аббата Бартелеми в 1773 г. Аббат Бартелеми (*Barthelemy, Jean Jacques, 1716—1795*) — известный археолог, автор философского романа «Путешествие молодого Анахарсиса в Грецию» (1788). — 101.

¹³ Связь прогресса человеческого разума со строением руки — одно из первых положений книги Гельвеция «Об уме» (1758). — 101.

¹⁴ Т. е. мифы о *Еве* (др.-евр.), первой вкусившей от древа по-

знания, и о *Пандоре* (греч.), из любопытства впустившей зло в мир, но одновременно и даровавшей людям надежду. — 102.

¹⁵ Написано для аббата Ивона. Аббат Ивон (Ivon, Claude, 1714—1791) — сотрудник «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, автор статей «Атеист», «Бог», «Душа», выдержанных в строго ортодоксальном духе; обвиненный в материализме, был вынужден в 1751 г. скрыться от приказа об аресте в Голландию, где пробыл 10 лет. По возвращении предпринял публикацию «Истории церкви» в 12 томах, но не смог довести издание дальше 2-го тома. — 109.

¹⁶ Аббату Ивону. — 109.

¹⁷ И здесь и дальше (стр. 46) Дешан выступает убежденным реалистом в смысле средневековых споров номинализма и реализма. — 109.

¹⁸ Дешан напоминает об известной басне Лафонтена «Лисица и виноград». — 110.

¹⁹ Дешан выступает здесь адептом учения Декарта о том, что в мире не существует пустоты, ибо все пронизано тончайшей материей (*matière sublimé*) (см. «Трактат о свете», гл. IV). — 111.

²⁰ «Нет ничего в сознании, чего бы ранее не было в ощущении» (лат.). Дешан называет это «аксиомой древней школы»; XVIII в. считал это изречением Аристотеля (см. *Д. Дидро*. Опровержение труда Гельвеция, озаглавленного «О человеке». — *D. Diderot. Oeuvres*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, t. II. Paris, Garnier, 1875—1877, p. 296). — 112.

²¹ Дешан высказывается здесь как сторонник учения Декарта о врожденных идеях (см. «Рассуждение о методе», ч. IV). — 112.

²² Дешан следует космогонии Декарта (см. «Трактат о свете», гл. VIII). — 113.

²³ Имеется в виду статья Вольтера «Благо, высшее благо» из «Философского словаря». — 114.

²⁴ См. прим. 22. — 116.

²⁵ «Высшая форма красоты есть единство» (лат.) — цитата из Августина (354—430), епископа Гиппонского — философа, автора книг «Исповедь» и «О граде божьем». — 116.

²⁶ Сравнение головы с клавесином см. в кн. Ламетри (*La Mettrie, Julien Jean Offray de, 1709—1751*) «Человек-машина» (1747) и у Дидро в кн. «Письма о слепых в назидание зрячим» (1749). — 116.

²⁷ «Событие предшествует модальности, общее — частному» (лат.). — 118.

²⁸ См. *Мольер*. Мещанин во дворянстве, акт 2-й, сцена 4-я. — 118.

²⁹ В уме (лат.). — 119.

³⁰ Автор книги «Об уме» — Гельвеций. Первое ее издание (1758) вышло анонимно, но имя автора сразу стало известно. — 121.

³¹ Таким образом, Дешан полностью порывает с библейской хронологией, которой верил еще Ньютон. — 123.

³² Учение о *трех царствах* — животном, растительном и минеральном и *четыре стихиях* — огне, воздухе, воде и земле, составляющих все сущее, содержится уже в античной натурфилософии. — 127.

³³ *Моисей* — легендарный законодатель древних иудеев, которому приписывается авторство «Книги бытия». — 129.

³⁴ Утверждение тождества *Всего* и *Ничто*, положение об

«эн-софе», содержится уже в Каббале, иудейском мистическом учении средних веков; Дешан мог быть знаком с ним по семинарии, где в обязательном порядке изучались древнееврейские тексты. — 129.

³⁵ Любкой никто (лат.). — 130.

³⁶ Это утверждение Дешана, его заявка на абсолютную оригинальность учения о тождестве *Всего* и *Ничто*, противоречит его словам о знакомстве с «толкованием учения этого законодателя» (Моисея), т. е. с Каббалой (см. стр. 129). — 130.

³⁷ Игра слов: «On entend rien du tout, dira-t-on, mais je n'entends rien du tout aussi par le rien, puisque je dis du rien...» — 131.

³⁸ «Différence du tout au tout». — 134.

³⁹ *Все в ней... обладает восприимчивостью, жизнью, мыслью.* Дешан становится на точку зрения гилозоизма, т. е. учения об одушевленности всего в природе, которое было чрезвычайно распространено в XVII—XVIII вв.; см. натурфилософский труд Бонне (Bonnet, Charles, 1720—1793) «Созерцание природы» (1764). — 135.

⁴⁰ О *пружинах человеческой машины* говорит Ламетри — врач, известный философ-материалист, чья книга «Человек-машина» (1747) навлекла на него ярость католической церкви во Франции и протестантской — в Голландии. Сквозь схоластическую оболочку высказываний Дешана вызывающе проглядывает материалистическая мысль. — 137.

⁴¹ Переключка мыслей Дешана с основными положениями «Завещания» Жана Мелье. — 138.

⁴² *Поэт Руссо* (Rousseau, Jean Baptiste, 1669—1741), писавший главным образом на религиозные сюжеты. — 138.

⁴³ Высший, средний и последний (лат.). — 140.

⁴⁴ Очевидно, имеется в виду дом Кальме (Calmet, Augustin, 1672—1757), автор многочисленных книг, излагающих и комментирующих священное писание; но если судить по результатам, упоминаемым Дешаном («толкнуть... на атеизм»), это мог быть и «Словарь» Пьера Бейля. — 141.

⁴⁵ Предсмертное примирение Монтескье с церковью (1755), отречение Туссена от его книги «Нравы» (1762), повторные слухи о причащении Вольтера тревожили современников и показывали нестойкость (или непоследовательность) передовых мыслителей XVIII в. На этой проблеме построен «антифилософский» (по мнению Мельхиора Гримма) роман плебейского писателя Дюлорана (Dulaurens, Henri Joseph, 1729—1793) «Кум Матье» (1767), переключившийся с приведенным высказыванием Дешана. — 145.

⁴⁶ О мысли как продукте деятельности «мозолистого вещества» мозга пишет в своей книге «Человек-машина» Ламетри. — 159.

Моральные рассуждения Observations morales

Рукопись написана, по предположениям Ж. Тома и Ф. Вентюри, после 1770 г., т. е. после появления печатных трудов Дешана. Особенностью этого произведения, содержащего в отличие от тех не только критику, но и позитивную программу, является ее переключка, совпадение мыслей с мнениями передовых демократических писателей XVIII в.; так, даже не называя их, он, несомненно, выражает свое согласие с Жаном Мелье, Габриелем Франсуа Куайе, Анжем Гударом и т. п.

¹ Несовпадение реальной структуры французского общества с традиционным юридическим делением на духовенство, дворянство и прочих («третье сословие») ощущалось в XVIII в. уже многими. Отсюда попытки дать новую номенклатуру сословий, которую можно найти, например, в известном трактате Мелона (Melon, Jean François, ? — 1736) «Политический опыт о коммерции» (1736): там финансисты и буржуа отделены от земледельцев и ремесленников, в одну группу входят клирики, магистратура и военные, и т. п. — 166.

² *Макиавелли, Никколо* (1469—1527) — деятель итальянского Возрождения, флорентийский дипломат, историк и комедиограф; приведенная цитата: «Разделяй, чтобы властвовать» (лат.). — 167.

³ Разговоры о всеобщем мире в XVIII в. поднимались во Франции аббатом де Сен-Пьером (Castel de Saint-Pierre, Charles Irénée, 1658—1743) в книгах «Записки о сохранении вечного мира в Европе» (1712), «Проект вечного мира в Европе» в 3-х томах (1713—1717) и др., Ж. Ж. Руссо — в статьях «Избранные места из «Проекта вечного мира»» (1761, опубликованы только в 1782) и Анжем Гударом (Ange Goudar, 1720—1791) в книге «Мир Европы» (1756). — 168.

⁴ Указание на то, что короли содержат армии для подавления собственного народа, содержится уже в «Завещании» Жана Мелье (главы 54-я и 55-я); позже они встречаются в книге Руйе (Rouille, Augustin) «Моральный перегонный куб» (1773). — 169.

⁵ Руссо также полагает, что частные интересы властителей и правящих классов препятствуют установлению вечного мира. — 169.

⁶ Эта фраза перекликается с основными положениями «Завещания» Жана Мелье. — 170.

⁷ О том, что слова «государство» и «королевство» не совпадают с понятиями «нация» и «отечество», пишет аббат Куайе (Coyer, Gabriel François, 1707—1782) в «Рассуждении о слове Отечество» (1755). — 170.

⁸ Явный выпад против Вольтера. — 171.

⁹ Это высказывание совпадает с мнением Куайе о том, что земледельцы и мастерские являются самой необходимой частью народа («Рассуждение о природе народа», 1755). — 172.

¹⁰ Имеется в виду «Левиафан» Гоббса. — 173.

¹¹ Переключка с положениями трактата Руссо «О происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). — 173.

¹² Дешан имеет в виду так называемую трудовую теорию собственности, изложенную Локком. — 175.

¹³ В XVIII в. права на развод добивался уже Мелье («Завещание», гл. 51). — 175.

¹⁴ *Общность мужчин у женщин и женщин у мужчин* утверждается уже в утопиях Платона («Республика»), Морелли («Система природы», 1755) и Тифэня Делароша (Tiphaigne de la Roche, Jean François, 1729—1774) («История галлигенов», 1765). — 177.

¹⁵ Точная цитата из третьей песни «Поэмы об естественном законе» Вольтера (1752). — 181.

¹⁶ Имеется в виду примечание, начинающееся словами «Один знаменитый автор...» (в кн. Ж. Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, прим. IV, стр. 99—105), содержащее критику общественного строя цивилизованных государств. — 181.

¹⁷ Миссионерская апологетика широко популяризировала учение о «добром дикаре», благодарно воспринимающем христианское учение. Этому посвящена серия так называемых «Поучительных посланий», выпускавшаяся (с 1706 по 1776 г.) орденом иезуитов. — 185.

¹⁸ На разрыв между воспитанием молодежи и реальными потребностями жизни указывали уже «Энциклопедия» в статье «Коллеж» (т. III) и Вольтер в статье «Воспитание» в «Философском словаре», не говоря о знаменитом педагогическом романе Руссо «Эмиль». Дешан здесь разделяет общее мнение просветителей. — 186.

¹⁹ О том, что религиозных проповедей недостаточно для поддержания морали, пишет и Куайе в памфлете «О проповедях» (1763). — 188.

²⁰ Дешан имеет в виду следующее место из книги Гельвеция «Об уме»: ««Если, — как говорит Фонтенель, — люди могут достигнуть в любой области сколько-нибудь разумных результатов только после того, как они в этой области исчерпают все возможные глупости», то и мои ошибки пригодятся моим согражданам; мое крушение укажет на опасный риф» (*К. А. Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр. 1*). Гельвеций цитирует Фонтенеля не вполне точно. — 191.

²¹ Паскаль (Pascal, Blaise, 1623—1662) — знаменитый французский физик и писатель, находившийся под сильным влиянием янсенизма. — 192.

²² О необходимости «упростить» науки, приблизить их к народу и запретить «занятия не только бесполезные, но и вредные для добрых нравов» говорит и крестьянский публицист Руйе в статье «Академия» своего «Морального перегонного куба». И в этом вопросе, таким образом, Дешан идет в русле идей демократического крыла просветителей. — 194.

²³ Имеется в виду первый трактат Руссо «Рассуждения о науках и искусствах» (1750). — 194.

²⁴ *Астрей*, или Дике, — в мифологии дочь Зевса и Фемиды, богиня справедливости. — 195.

²⁵ «*Эмиль*» Руссо — педагогический роман Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762), подвергшийся осуждению церкви («Послание» епископа Кристофа де Бомона) и Парижского парламента, после которого Руссо был вынужден бежать из Парижа. Книга была осуждена также властями в Голландии, Берне и Женеве. — 197.

²⁶ Цитируемое место помещено в «Энциклопедии», т. 1, стр. III. — 199.

²⁷ *Даламбер* (d'Alembert, Jean Le Rond, 1717—1783) — известный математик; вместе с Дидро зачинатель «Энциклопедии» (позднее разошелся во взглядах с Дидро и вышел из ее редакции в 1757 г.); ему принадлежит «Вступительное рассуждение» о принципах построения намеченного издания. — 199.

²⁸ В противоположность этому коллективистскому принципу Гельвеций в книге «О человеке» (1773) заявляет: «Общественное счастье складывается из счастья всех частных лиц». — 201.

²⁹ Это положение Дешана отражает тот аскетизм, который, по словам «Коммунистического манифеста», «свойствен еще незрелым движениям пролетариата» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 455*). — 202.

³⁰ Описание общества, живущего «состоянием нравов», чрезвычайно близко совпадает с утопией Тифэня Делароша «История галлигенов» (1765), где также общее чувство дружбы, связывающее все общество галлигенов, противопоставляется «частным связям». — 204.

³¹ Совпадение с утопией Тифэня, который пишет: «У нас республика берется воспитывать детей; ей нет дела до того, кто их отец, и гражданину мало дела до того, кто его сын». — 206.

³² Мечты о том, что пороки старого общества будут погребены «под развалинами и обломками городов», свойственны и крестьянской утопии Руйе («Моральный перегонный куб»). — 208.

³³ О молодом готтентоте по имени Кори, увезенном в Европу и по возвращении с радостью сбросившем европейскую одежду и вернувшимся к обычаям своего народа, пишет немецкий путешественник П. Кольбе в книге «Описание мыса Доброй Надежды» (1719, на нем. яз.; в пер. на фр. яз. — Амстердам, 1741); ввиду большого успеха книга была включена в пятый том «Всеобщей истории путешествий» (Париж, 1748). — 209.

³⁴ Протест против передачи грудных детей кормилицам содержится также в романе Руссо «Эмиль» (кн. 1). — 212.

³⁵ О том, что при коммунизме у всех будет потребность трудиться и что труд не будет изнурительным, поскольку трудиться станут все, пишут также Морелли в «Системе природы» и Тифэнь Деларош в «Истории галлигенов». — 213.

³⁶ В крестьянской утопии Руйе («Моральный перегонный куб») также содержится призыв «очистить язык от всех ненужных и двусмысленных слов». — 214.

³⁷ Выпады Дешана против «излишних» наук и искусств чрезвычайно близко совпадают с положениями первого трактата Руссо. — 214.

³⁸ Имеется в виду, что при состоянии нравов все будут здоровыми, больницы будут просто не нужны. — 216.

³⁹ О политике разумного регулирования рождаемости пишет и Тифэнь Деларош в «Истории галлигенов». — 219.

⁴⁰ Призыв перейти к более здоровому вегетарианскому питанию содержится и в «Моральном перегонном кубе» Руйе. — 223.

⁴¹ *Кассини* (Cassini, Giovanni Domenico, 1625—1712) — первый директор Парижской обсерватории. Семья Кассини на протяжении четырех поколений (124 года) имела привилегию на эту должность, и фамилия Кассини стала нарицательной для астронома. — 224.

⁴² Представление о том, что в древних мифах содержатся воспоминания о грандиозных геологических потрясениях (катаклизмах) прошлого, было широко распространено в кругах энциклопедистов. Об этом говорят книги Н. А. Буланже (Boulangier, Nicolas Antoine, 1722—1759) «Исследование происхождения восточного деспотизма» (1761) и Гольбаха «Система природы» (1770). — 226.

⁴³ Призыв к «опрощению» медицинской науки и замене ее практической медициной (*médecine empirique*) содержится и в книге Руйе «Моральный перегонный куб». — 227.

⁴⁴ Людовик XIV — король Франции, умер 15 сентября 1715 г. — 229.

Письма о духе века Lettres sur l'esprit du siècle

Выпущенные анонимно в 1769 г. под издательской маркой Эдуарда Юнга в Лондоне — в чем можно сомневаться ввиду легкости печатания книг во Франции с так называемым «молчаливым разрешением», — «Письма о духе века» Дешана были очень несвоевременны ни по срокам публикации, ни по тону. В 1769 г. симпатии французского общества были уже прочно завоеваны просветителями: изгнание иезуитов из Франции в 1762 г. большинством рассматривалось как их победа, и последовавшие затем выступления церкви против «Эмиля» Руссо (1762), «Философского словаря» Вольтера, «Писем с горы» Руссо (1765), осуждение «Велизария» Мармонтеля воспринимались как акт бессильной ярости. Однако жесточайшие приговоры против протестантов (колесование Каласа в 1762 г.) и вольнодумцев (казнь Лабарра в 1766 г.) показывали, что церковь еще опасна. Поэтому, когда Вольтеру в том же 1766 г. удается добиться пересмотра приговора и посмертной реабилитации Каласа, Европа и Франция воспринимают эту весть с восторгом; Фридрих II шлет из Потсдама, а Екатерина II из Петербурга поздравления в Ферне, и король Франции Людовик XV жертвует вдове Каласа 36 тыс. ливров. Это в большой мере определяло настроение французов; Мельхиор Гримм отмечает в «Литературной корреспонденции» за январь 1768 г. «общий упадок христианства, определившийся повсюду».

В такой обстановке Дешан выступил против просветительской философии и ее носителей — лучших писателей Франции своего времени. При этом его построения зачастую высказаны тяжелым языком, сложными периодами и перегружены богословскими терминами, определениями, несущими следы еще средневековой схоластики; поэтому неуспех его книги у читателей, воспитанных на ясности и точности энциклопедических статей, был предопределен заранее. В ярость пришли и сами энциклопедисты. Известно, что Дидро намерен был обратиться к министру полиции Сартину с призывом запретить «Письма о духе века» и строго наказать ее неизвестного автора. Впрочем, он тут же оговорился: «Или нет, не делайте ему ничего: советы, которые я Вам даю, исходят от нетерпимого человека, а я им не являюсь» (*D. Diderot. Oeuvres, éd. J. Assezat et M. Tourneux, t. VI. Paris, 1875—1877, p. 370*).

¹ «О времена, о нравы!» (лат.) — фраза из первой речи Цицерона против Катилины, ставшая поговоркой. — 232.

² Создавая понятия «религия-род» и «религия-вид», Дешан использует определения, сформулированные Карлом Линнеем (1707—1778) в его прославленном труде «Systema naturae... secundum classes, ordines, genera, species» (Lipsiae, 1735). — 232.

³ О приближающейся революции пишут Даржансон (d'Argenson, René Louis, 1694—1757) в своем «Дневнике» за 1751 г., Вольтер в письмах 1764 г. и др. Здесь Дешан явно выступает противником революции. — 233.

⁴ Уже в XVII в. абсолютистское правительство было встревожено антисоциальностью монашества. Министр Людовика XIV, Кольбер (Colbert, Jean Baptiste, 1619—1683), писал, что необходимо «работать над тем, чтобы мягко и незаметно уменьшать число монахов обоого пола, которые становятся только бесполезными

людьми на этом свете и зачастую дьяволами — на том (*Colbert. Lettres, t. VI, p. 3*). В XVIII в. общественное мнение Франции было полностью настроено против монашества. — 234.

⁵ *Боссюэ* (Bossuet, Jacques Benigne, 1627—1704) — французский епископ, церковный писатель и историк. Его знаменитое «Надгробное слово королеве Генриетте-Марии Английской», произнесенное 19 ноября 1669 г., содержало ожесточенные нападки на английскую революцию XVII в., которую он объяснял разрывом короля Генриха VIII с Римом в 1534 г. — 234.

⁶ Очевидно, имеется в виду Вольтер. В его книге «Философские письма» (1733) дана очень высокая оценка английской конституции (письма 8—10), которую он очень осторожно противопоставляет французскому абсолютизму. — 235.

⁷ «О теизме» — так озаглавлена одна из статей «Философского словаря» (1764) Вольтера. Сущность теизма (деизма — по нашей терминологии) определяется им как вера в безличного бога, существующего по необходимости извечно и являющегося причиной всего сущего; он дал миру его устройство и людям — нравственный закон («естественную религию»), но больше не вмешивается ни в дела мира физического, развивающегося по естественным законам, ни в дела людей. Поэтому отпадает вера в бессмертие души и загробные воздаяния, поэтому же излишни все виды внешнего культа. — 236.

⁸ *Ж. Ж. Руссо* (Rousseau, Jean Jacques, 1712—1778) — французский писатель, философ-просветитель. — 242.

⁹ «Опущение» религии проповедует Ж. Ж. Руссо в разделе «Исповедь Савойского викария», входящем в его педагогический роман «Эмиль». — 243.

¹⁰ Полное название трактата Руссо — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). — 243.

¹¹ Протестанты во Франции пользовались правом исповедовать свою веру только с 1598 г. («Нантский эдикт» короля Генриха IV) до 1685 г. (отмена «Нантского эдикта» при Людовике XIV). — 244.

¹² *Для их слуг и их сапожников и портных.* — Явная связь с высказыванием Вольтера: «Я хочу, чтобы мой управляющий, мой портной, мои слуги, даже моя жена верили в бога, и я воображаю, что из-за этого меня меньше станут обворовывать, мне меньше наставят рога» («Диалоги АБЦ», беседа 17-я). — 248.

¹³ Франция была ареной кровопролитных религиозных войн между католиками и гугенотами (протестантами) в 1562—1594 гг.; последний оплот гугенотов во Франции — крепость Ларошель была захвачена королевскими войсками только в 1628 г., уже в правление Ришелье. — 248.

¹⁴ Одно из основных положений антиклерикальной пропаганды Вольтера — о том, что религия античности отличается большей терпимостью, чем католическая религия, — изложено им в ряде работ: статьи «Мученики» и «Ересь» «Философского словаря» и во многих главах «Опыта о нравах» (1756). — 249.

¹⁵ Пренебрежительный отзыв о Платоне дается в статьях «Платон» и «Софисты» «Философского словаря» Вольтера. — 250.

¹⁶ Высказывание это содержится в статье «Благо, высшее благо» «Философского словаря». — 250.

¹⁷ Полемика с одним из основных положений Бейля (Baile, Pierre, 1647—1706) о том, что для нравственности есть и другие

стимулы, кроме религии, и поэтому вполне мыслимо атеистическое общество. — 251.

¹⁸ Намек Ж. Ж. Руссо, трактаты которого, воспринятые несколько упрощенно (чему немало способствовал Вольтер своей критикой), составили ему репутацию человека, стремящегося вернуться к состоянию дикости. — 251.

¹⁹ 27 августа 1758 г. был опубликован эдикт, карающий галерами, изгнанием или позорным столбом «любого, кто будет повинен в составлении, печатании, продаже и распространении произведений, нарушающих государственное спокойствие и подрывающих основы святой веры». — 251.

²⁰ Борьба против celibата монашества (и католического духовенства в целом) наполняет многие страницы книги Лабомеля (La Beaumelle, Laurent Angliviel de, 1727—1773) «Мои мысли» (1751) и Вольтера. — 253.

²¹ Отголоски еще средневековых споров реализма и номинализма, продолжавших звучать в католических семинариях Франции XVIII в. — 255.

²² См. прим. 9 к «Разрешению загадки...». — 255.

²³ Явный выпад против Вольтера, прославленного среди современников разносторонностью своих интересов и эрудицией. — 255.

²⁴ Имеется в виду Даламбер. — 255.

²⁵ *Ньютон* (Newton, Jsaac, 1642—1727) — английский математик и физик; в «Философских письмах» Вольтера его учение противопоставляется космогоническим воззрениям Декарта (письма 14—16). — 256.

²⁶ См. беседу Кандида с сенатором Пококуранте (*Вольтер*. Кандид, или Оптимизм, гл. XXV): «Если б один из авторов этой дряни избрал хотя бы способ делать булавки». В полемике против Вольтера Дешан приписывает ему высказывание одного из выведенных Вольтером персонажей. — 256.

²⁷ В статье «Противоречия» «Философского словаря» Вольтера содержится апология противоречивости суждений, объясняемых многогранностью опыта. — 256.

²⁸ Обвинение просветителей в «нетерпимости» к инакомыслящим — одна из тем иезуитской антипросветительской пропаганды; см. «Послания» епископа де Бомона (de Beaumont, Christophe, 1703—1781) против Руссо (1762), Мармонтеля (1767) и др. — 256.

²⁹ Предположение о том, что ввиду дискредитации церкви абсолютизм вскоре будет вынужден опереться на просветителей, в третьей четверти XVIII в. делал многие, начиная от Даржансона («Дневник», 1754), анонимных авторов «Письма г-ну ХХХ» (Гельвецию) в книге Буланже «Исследование происхождения восточного деспотизма» (1761) и Ж. Ж. Руссо («Эмиль»). Допущение Дешана, таким образом, не выпадает из контекста эпохи. — 257.

³⁰ Скорее всего речь идет о Рене Луи Даржансоне, отставленном от дел в 1747 г. Близость Дешана к семье Даржансонов заставляет склоняться к этому выводу, тем более что все приведенные ниже мысли неназванного опального министра близко совпадают с положениями книги Даржансона «Рассуждение о древнем и современном правлении Франции» (издана посмертно в 1764 г.). — 258.

³¹ *Президент Эно* (Hénault, Charles Jean François, 1685—1770) — член Парижского парламента, литератор «второго плана», известный главным образом в светских салонах своего времени. *Мистери* — пьесы на сюжеты Ветхого и Нового заветов, исполнявшиеся в средние века на площади перед собором. — 258.

³² *Бурламаки* (Burlamaqui, Jean Jacques, 1694—1748) — профессор Женевского университета, автор исследований по естественному праву. — 259.

³³ См. «Философские письма» Вольтера. — 261.

³⁴ «За и против» — название одного из ранних философских посланий Вольтера (другое название — «Послание Урании», 1722, опубликовано в 1732), содержащего критический разбор христианства. Популярность этого произведения побудила Прево Дэкзиля (Prevost d'Exiles, Antoine, 1697—1763) дать такое же название журналу, посвященному английским проблемам (с 1733 по 1740 г. вышло 20 томов). Дешан в данном случае явно имеет в виду оба «За и против». — 261.

Разрешение моральной и метафизической загадки в вопросах и ответах

Le môt de l'énigme métaphysique et morale par demandes et par reponses

В предисловии к своему изданию произведений Дешана Ж. Тома и Ф. Вентюри сообщают, что рукопись «Разрешения моральной и метафизической загадки в вопросах и ответах» представляет собой копию книги Дешана «Голос разума», вышедшей в 1770 г., и отличается от нее лишь несколькими добавлениями.

Между тем рукопись датирована 1775 г., т. е. составлена по бумагам Дешана вскоре после его смерти; ее переписчик и душеприказчик покойного философа, дом Мазе, специально указывает, что его копии можно доверять как подлиннику. И поскольку в «Предуведомлении» рукописи сказано, что автор считал нужным доработать свою книгу, и рукопись составлена, очевидно, в самые последние годы его жизни, причем отличается от текста книги не «несколькими добавлениями», а является во многих отношениях ее радикальной переработкой, обогащенной новыми вопросами и ответами и отличающейся откровенными и острыми формулировками, мы сочли нужным обратиться именно к рукописному тексту, как к последней воле автора.

¹ В рукописи «проповедовать мыслительное существо» (être de raison), т. е. существо умопостигаемое, но реально не существующее. «Полный французско-российский словарь» И. Татищева (М., 1816) переводит это понятие словами «химера, мечта, небылица». — 266.

² Почти дословное воспроизведение положения П. де ла Раме (Pierre de la Ramée, 1515—1572) «Никакой авторитет не должен господствовать над разумом» (Scholae mathematicae, 1569, t. III, p. 78). — 267.

³ *Некий доктор Сорбонны* — дальше он назван «королевским цензором». Очевидно, имеется в виду теолог Жене (Genêt), которому было поручено ознакомиться с книгой Дешана в рукописи до ее опубликования. В библиотеке г. Пуатье сохранилось его письмо от 8 октября 1770 г. маркизу Левуаиё с критическими

замечаниями, которые приводят в своем предисловии Ж. Тома и Ф. Вентюри. — 267.

⁴ Оспариваемое Дешаном положение могло быть усвоено им из «Государства» Платона (высказывание софиста Тразимаха — «справедливость — не что иное, как то, что выгодно сильнейшему», кн. 1) или же из «Мыслей» Б. Паскаля («не будучи в состоянии сделать так, чтобы то, что справедливо, было сильно, люди сделали так, чтобы справедливым стало то, что сильно» — *B. Pascal. Oeuvres complètes*. P., 1963, p. 512). Оба произведения были широко известны во Франции XVIII в., как можно судить хотя бы по каталогам библиотек Монтескье и Вольтера. — 267.

⁵ *Первичный разум* — область метафизического; *вторичный разум* — область морального. — 273.

⁶ *Иоанн Златоуст* (346?—407), которому Дешан приписывает протест против частной собственности, — один из виднейших идеологов ранней христианской церкви; в 398—404 гг. константинопольский патриарх; был низложен и отправлен в ссылку за критику социального строя и проповедь благотворительности. — 277.

⁷ Первичные доводы — т. е. доводы с точки зрения метафизического. — 277.

⁸ Имеется в виду Вольтер: его поэма «Светский человек» («*Le Mondain*»), посвященная прославлению роскоши, опубликована в 1736 г. — 283.

⁹ Книга Гельвеция «Об уме» открывается рассуждением о значении руки и пальцев для прогресса человеческого рода (см. *Гельвеций. Об уме*. М., 1938, стр. 3). — 285.

¹⁰ В «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо говорит о невозможности постигнуть, «как могли бы они (люди.— *Л. Г.*) научиться этому» (см. *Руссо. Трактаты*. М., 1969, стр. 57). — 285.

¹¹ Руссо призывал философов путешествовать (см. «Попытки войти в сношения с некоторыми из наших философов»). — 286.

¹² Переключка с рассуждением Руссо о том, что на развитие человеческого ума и языка потребовалось много тысяч веков (см. *Руссо. Трактаты*, стр. 58). — 286.

¹³ Переключка с программой Руссо: «До сих пор я рассматривал только физического человека; попробуем теперь взглянуть на него со стороны метафизической и моральной» (*Руссо. Трактаты*, стр. 59). — 286.

¹⁴ Переключка с трактатом Руссо «Рассуждение о науках и искусствах». — 288.

¹⁵ О необходимости божественной санкции земных законов говорил Макиавелли: «...не было ни одного учредителя чрезвычайных законов, который бы не прибегнул к богу, так как иначе они не были бы приняты» (*Н. Макиавелли. Рассуждения на первую декаду Тита Ливия*, кн. 1, гл. XI. СПб., 1869). Дешан мог быть знаком с этим высказыванием либо непосредственно: произведения Макиавелли были достаточно распространены во Франции XVIII в., либо из Руссо, цитирующего его в «Общественном договоре» (см. *Руссо. Трактаты*, стр. 181). — 288.

¹⁶ Сведения об орангутангах Дешан мог почерпнуть из примечаний к трактату Руссо «Рассуждение о происхождении неравенства»; сам Руссо ссылается на «Всеобщую историю путешествий» (1746—1754, 48 томов), т. 12. — 291.

¹⁷ *Сатурн* (рим., миф.) — бог посевов; *Рея*, или Кибела, — его жена. С их именами связано представление о золотом веке — эпохе равенства и вечного мира. — 294.

¹⁸ Возможность того, что абсолютистское правительство Франции откажется поддерживать церковь и обратится к философам-просветителям, чтобы из их среды вербовать союзников и даже министров, серьезно обсуждалась в просветительской литературе 60-х годов XVIII в. Об этом пишет неизвестный автор «Предисловия» к книге Н. А. Буланже «Происхождение восточного деспотизма» (1761). Соответствующие высказывания находим у Вольтера и Руссо. — 294.

¹⁹ Положение о том, что общество атеистов может существовать и выполнять свои гражданские и моральные функции, не нуждаясь в религиозной санкции, — одно из основных положений Пьера Бейля, вызывавшее ожесточенные споры в начале XVIII в. — 295.

²⁰ Переключка с одним из основных тезисов Жана Мелье (см. *Ж. Мелье*. Завещание, т. 1—3, гл. V, «Почему политики используют религиозные заблуждения и обман». М., 1954). — 299.

²¹ Сведения о предсмертном «обращении» просветителя Туссена (François Vincent Toussaint, 1715—1772) и слухи о примирении Монтескье с церковью широко пропагандировались церковными кругами. — 301.

²² Герой комедии Мольера «Мещанин во дворянстве» г-н Журден с удивлением узнает, что всю жизнь говорил прозой (действ. 2-е, явл. 6-е). — 303.

²³ Очевидно, имеется в виду формулировка Ньютона: «Вывести два или три общих принципа движения из явлений... было бы очень важным шагом в философии, хотя бы причины этих принципов не были еще открыты» (цит. по кн.: *С. И. Вавилов*. Исаак Ньютон. М., 1949, стр. 262, 263). — 305.

²⁴ «Посредством вещей» и «посредством ума» (лат.). — 306.

Три царства — минеральное, растительное, животное; *четыре элемента* — огонь, воздух, вода, земля. — 310.

²⁶ Учение о «контингентном», т. е. возможном или случайном, разрабатывалось католической церковью против кальвинистского (и близкого к нему янсенистского) учения о предопределении. — 311.

²⁷ *Различения*, или *дистинкции*, — термины схоластической логики. — 312.

²⁸ Признание покоя относительным доказывает, что Дешан принимает одно из основных положений материалистической системы мира в том виде, как она сложилась в XVIII в. (см. *П. А. Гольбах*. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1963, стр. 72). — 312.

²⁹ Здесь и на дальнейших страницах Дешан «побивает теологию теологией», полемизируя против основных положений блаж. Августина, принятых католической церковью (см. «Антология мировой философии в четырех томах», т. 1. М., 1969, стр. 589). — 314.

³⁰ *Э. Юнг* (Young, Edward, 1683—1765) — английский поэт, автор религиозно-дидактической поэмы «Жалобы, или Ночные думы» (1742—1745), на французский язык переведенной Летурнером (1769). — 317.

³¹ Под *школой* подразумевается схоластическая философия, излагаемая теологическим факультетом Парижского университета. — 321.

³² ...в чем причина существования? — Вопрос этот в форме вопроса «некоего индосганского властителя католическим миссионером» приведен Даламбером (см. «Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie». Nouv. éd. t. I—V. Amsterdam, 1759—1767, t. V, p. 232). — 321.

³³ Просвещенным атеизмом Дешан называет свою социально-философскую концепцию. — 324.

³⁴ Переключка с известным произведением материалиста Ламетри «Человек-машина». — 328.

³⁵ «В объединении сила» (лат.). — 330.

³⁶ Дешан пользуется термином *деспотизм* в смысле «неопровержимость», аналогично тому как физиократы говорили о «легальном деспотизме», т. е. о неопровержимости открытых ими экономических законов. — 334.

³⁷ Противопоставление двора городу идет от времени Людовика XIV, когда (1682) резиденция короля и двора была перенесена в Версаль, а городом стали именовать Париж. — 337.

³⁸ *Авгуры* — в Древнем Риме жрецы, предсказывавшие будущее по полету птиц. По римской же поговорке, авгуры с трудом удерживают смех, встречая друг друга. — 338.

³⁹ ...десять тысяч сорвиголов. — Идея основать колонию из деклассированных могла быть почерпнута Дешаном из книги Лабомеля «Мои мысли» (1757). — 339.

**Попытки войти в сношения
с некоторыми из наших философов
по вопросу об истине**

**Tentatives sur quelques-uns
de nos philosophes
au sujet de la vérité**

По указанию Е. Д. Зайцевой, эта переписка составляет 6-ю тетрадь рукописей Дешана, хранящихся в Пуатье; составлена, очевидно, в первой половине 70-х гг. XVIII в.

¹ «Познайте то, что свыше, дабы стать мудрее тех, кто обитает на земле» (лат.). — 340.

² *Руссо* — см. прим. 8 к «Письмам о духе века». — 340.

³ «*Эмиль*» — см. прим. 25 к «Моральным рассуждениям». — 340.

⁴ Руссо написал Дешану 25 июня 1761 г., что намерен навсегда «отложить перо»; в «Исповеди» (кн. X) имеется признание в том, что в конце 50-х годов он хотел окончательно бросить литературную деятельность (см. *J. J. Rousseau. Oeuvres complètes*. Paris, 1959, Pleiade, t. I, p. 514). — 340.

⁵ *Вольтер* (Voltaire, François-Marie Arouet, 1694—1778) — французский писатель, философ-просветитель. — 341.

⁶ Вольтер ошибочно принял самого маркиза де Вуайе Даржансона за автора пересланного ему сочинения Дешана «Голос разума», о чем писал Кондорсе 11 октября 1770 г. (см. *Voltaire. Oeuvres complètes*, s. I. (Kehl), 1785, t. 81, p. 20). — 341.

⁷ Даламбер — см. прим. 27 к «Моральным рассуждениям». — 341.

⁸ *Робине* (Robinet, Jean Baptiste Rene, 1735—1820) — философ-материалист. — 341.

⁹ *Аббат Ивон* — см. прим. 15 к «Разрешению загадки...». — 341.

¹⁰ «И свет воссиял, и тьма не поглотит его» (лат.). — 342.

¹¹ Дешан, очевидно, имеет в виду этические проблемы, поднятые Руссо в его трактате «Рассуждение о науках и искусствах» (1750). — 342.

¹² «Отдать жизнь за истину» (лат.). — 344.

¹³ Прусский король — Фридрих II (1740—1786). — 346.

¹⁴ Я молил небо о свете и притом сожалел о познанном (лат.). — 347.

¹⁵ Фонтенель (de Fontenelle, Bernard Le Bovier, 1657—1757) — французский писатель, один из ранних просветителей, секретарь Французской академии. — 348.

¹⁶ Паскаль (Pascal, Blaise, 1623—1662) — математик и философ. — 348.

¹⁷ Бейль (Bayle, Pierre, 1647—1706) — французский философ — скептик и атеист. — 350.

¹⁸ Намек Руссо на его расхождение с Дидро и кругом энциклопедистов. — 351.

¹⁹ Путешествие в Индию в поисках истины в древности приписывалось Пифагору. — 354.

²⁰ Руссо сам является автором незаконченного сочинения под названием «Мой портрет», очевидно предваряющего «Исповедь». — 355.

²¹ Имеется в виду Тереза Левассер, фактическая жена Руссо. — 355.

²² Речь идет о романе «Эмиль, или О воспитании». — 357.

²³ «Общественный договор» впервые опубликован в апреле 1762 г. в Гааге. — 357.

²⁴ Первое издание собрания сочинений Руссо вышло в 10 томах в 1764 г. — 357.

²⁵ Гольбах. — 358.

²⁶ В опубликованной переписке Вольтера вариант: «Вы поместили ваше письмо неким замком, где остроумия больше, чем где бы то ни было» (см. *Voltaire. Oeuvres complètes*, s. I. (Kehl), 1785, t. 81, p. 21). — 358.

²⁷ Симонид — греческий поэт (VI—V вв. до н. э.); ему приписывалось изобретение мнемоники; Гиерон — тиран Сиракуз (V в. до н. э.), воспетый Пиндаром. Источник исторического анекдота, приводимого Вольтером, и его анахронизма нам не известен. — 358.

²⁸ Персий (Aulus Persius Flaccus, ум. в 62 г.) — латинский поэт, автор прославленных «Сатир». — 359.

²⁹ «Мне узнать желательно сущую малость, / Кем ты Юпитера чтить» (лат.). (Персий. Вторая сатира. — в кн. «Римская сатира». М., 1957, стр. 93). — 359.

³⁰ В переписке Вольтера вариант: «...что вы думаете о боге?» (Op. cit., p. 30). — 359.

³¹ В переписке Вольтера вариант: «...не постигаем некоторых сложных вещей» (Op. cit., p. 31). — 360.

³² Вольтер устроил в поселке Ферне процветающую фабрику часов, на которой работали местные жители. «Эфемериды гражданина» — журнал физиократической школы, выходил под редакцией Н. Бодо. — 361.

³³ Сент-Эврмон (Saint-Evremond, Charles de Saint-Denis de, 1613—1703) — французский писатель XVII в., вынужден был бежать из Франции в Англию из-за написанного им памфлета против Мазарини (1661). — 361.

³⁴ *Аристотель* (384—321 гг. до н. э.) — греческий философ, основатель школы перипатетиков. *Платон* (429—348 гг. до н. э.) — греческий философ-идеалист. *Фома Аквинат* (Thomas Aquinas, 1225—1274) — средневековый философ и богослов. *Св. Бонавентура* (Johannes Fidanza, 1221—1274) — представитель францисканской богословской школы. — 362.

³⁵ Робине. — 362.

³⁶ Дом Дешан. — 362.

³⁷ *Орфей* — мифический поэт Греции, по преданию — сын нимфы Каллиопы. — 364.

³⁸ Вольтер цитирует этот стих Орфея в статье «Философского словаря». — 364.

³⁹ Вуайе. — 368.

⁴⁰ Робине иронически использует терминологию «Космогонии» Декарта. — 368.

⁴¹ Огромный предмет, требующий обсуждения (лат.). — 368.

⁴² *Приложения к Энциклопедии* — в начале 70-х годов Робине подготавливал издание «Supplément à l'Encyclopédie par une société de gens de lettres, mis en ordre et publiée par M.» Paris, 1776, 5 vol., in fol.; Amsterdam, 1777. — 368.

⁴³ «Нет бога» (лат.). — 379.

⁴⁴ «Нет бога по вашему физическому и моральному подобию» (лат.). — 380.

⁴⁵ «Есть бог» (лат.). — 380.

⁴⁶ Высшее, среднее и последнее (лат.). — 381.

⁴⁷ Письмо маркиза де Вуайе г-ну Робине. — 382.

⁴⁸ «Из ничего не следует ничего» (лат.). — 384.

⁴⁹ «Да будет свет!» — 384.

⁵⁰ «Свет воссиял, и тьме не поглотить его» (лат.). — 384.

⁵¹ См. письмо Вольтера в «Moland», t. 44, p. 290. — 386.

⁵² «Из ничего не может остаться ничего» (лат.). — 392.

⁵³ «О, упорное отрицание!» (лат.). — 395.

⁵⁴ Аббат Ивон. — 396.

⁵⁵ О — Ормский замок. *Монт* — Монтрёйль-Белле. — 400.

⁵⁶ Игра слов, основанная на том, что по-французски *gobinet* (имя философа) d'eau tiède значит «бесцветный говорун». — 400.

⁵⁷ Маркиза де Вуайе. — 402.

⁵⁸ Гольбах пишет в «Системе природы»: «Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет...» (см. П. А. Гольбах. Избранные произведения в двух томах. М., 1963, т. 1, стр. 59). — 403.

⁵⁹ Игра слов *Scot* — *Sot* (глупец). — 407.

⁶⁰ *Сорбонна*, основанная в 1253 г., в XVIII в. была теологическим факультетом Парижского университета. — 410.

⁶¹ Мост, по которому в поэме Мильтона «Потерянный рай» изгнанные из Эдема Ева и Адам спускаются на землю (кн. 12). — 414.

⁶² *Парижский Новый мост* — старейший каменный мост Парижа, выстроен еще в XVI в. — 414.

⁶³ *Де Прад* (De Prades, Jean Martin, 1720—1782) — аббат, сотрудник «Энциклопедии» Дидро и Даламбера; его теологическая диссертация была осуждена Сорбонной, и ему пришлось бежать из Франции. Аббат Ивон действительно сотрудничал вместе с Дидро в составлении «Апологии Де Прада». — 414.

- 64 Ответ Дешана аббату Ивону. — 414.
- 65 *Вергилиев ад* — имеется в виду эпизод схождения Энея в ад, о котором повествуется в поэме Вергилия «Энеида» (6-я песнь). *Замок Армиды* — замок и сады волшебницы Армиды описаны в поэме Тассо «Освобожденный Иерусалим» (XVI песнь). — 416.
- 66 Прежде чем быть каким-то, надо быть (лат.). — 416.
- 67 Дешан. — 424.
- 68 По существу (лат.). — 425.
- 69 Одно и то же (лат.). — 426.
- 70 *Манихейство* (от имени Манеса, полулегендарного персидского мудреца, ок. 216—277) — религиозное дуалистическое учение об извечной борьбе двух начал — добра и зла.
- 71 Дидро. — 431.
- 72 Даламбер. — 431.
- 73 Вольтер. — 431.
- 74 Робине. — 431.
- 75 Герострат — эфесец, сжегший храм Дианы якобы только для того, чтобы передать свое имя потомству. — 442.
- 76 *Филострат* — имя двух греческих софистов из Лемноса: первый — автор биографии Аполлония Тианского; второй — его племянник (написал книгу «Жизнеописания софистов»). — 442.
- 77 «Друг — Аристотель, но еще больший друг — истина» (лат.). — 442.
- 78 *Теофраст* — греческий философ (395—288 гг. до н. э.), ученик Аристотеля, автор известного сочинения «Характеры». — 443.
- 79 *Кларк* (Clarke, Samuel, 1675—1729) — английский религиозный философ. — 446.
- 80 Имеется в виду г-н Журден, главный герой комедии Мольера «Мещанин во дворянстве» (1670); его простота позволяет всем обманывать его. — 447.
- 81 *Диоген* (412—324 гг. до н. э.) — афинский философ школы циников. — 447.
- 82 «О жалкий ум человеческий!» (лат.). — 449.

Метафизические рассуждения Observations métaphysiques

- 1 *Боссюэ* — см. прим. 5 к «Письмам о духе века».
- 2 Высшее, среднее и последнее (лат.).
- 3 *Евхаристия* — причастие.
- 4 *Арианство* — учение Ари, творца магической Каббалы.
- 4а *Доктор Бауман* — псевдоним Пьера Луи Моро Мопертюи (1698—1759), французского математика, физика и философа.
- 5 «...В чем мы живем и существуем» (лат.).
- 6 «Юпитер — это все, что ты видишь, все, чем ты движешься» (лат.).
- 7 Самый верный путь — придерживаться середины; существует середина в делах (лат.).
- 8 «В единении — сила» (лат.).
- 9 См. прим. 26 к «Разрешению загадки...».
- 10 Где бы ты хотел находиться после смерти? Там, где находится нерожденное (лат.).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аристотель 362—422
- Бейль, Пьер 163, 256, 350
- Бонавентура, Джованни Фиданца 362
- Боссюэ, Жак Бенинь 234
- Бурламаки 259
- Валлер 361
- Вольтер, Франсуа Мари 82, 114, 183, 341, 358—360, 362, 364, 431, 433
- Буайе, Марк-Рене де 341, 358, 359, 368, 382, 389, 396, 399, 400, 411, 420, 428
- Буайе (его жена) 402—404, 406—414
- Гельвеций, Клод Адриан 121
- Гольбах, Поль Анри 80, 266, 296, 298, 300
- Даламбер, Жан Лерон 199, 341, 431, 433
- Декарт, Рене 446
- Дешан, Леже-Мари 97, 113, 145, 161, 193, 241, 259, 352, 353, 362—365, 368, 369, 433—439, 443
- Дидро, Дени 431, 433
- Диоген 447
- Дунс Скот, Иоанн 86, 114, 407, 439
- Златоуст, Иоанн 277
- Ивон (аббат) 396, 402—414, 418, 420, 428
- Кассини, Джованни Доменико 224
- Кларк, Сэмюэл 446
- Коперник, Николай 148, 224
- Локк, Джон 446
- Людовик XIV 229
- Ньютон, Исаак 224, 256, 305, 427, 446
- Паскаль, Блэз 192, 348
- Пеллегрин 441
- Персий Авл Флакк 359
- Платон 114, 178, 250, 362, 442
- Прад Мартен де 414, 417, 418
- Робине, Жан Батист Рене 341, 362—396, 399—402, 411, 412, 415, 433, 434, 436
- Руссо, Жан Жак 138, 181—183, 194, 197, 243, 285, 286, 340—345, 351, 356, 357
- Сент-Эвремон, Шарль де 361
- Симонид 358
- Спиноза, Барух 126, 148, 163, 273, 343, 344, 350, 424, 446
- Сократ 442, 447
- Торре 442
- Филострат 442
- Фома Аквинский 362
- Фонтенель, Бернар ле Бовье 339, 348
- Эно 258
- Эпикур 148, 345
- Юнг, Эдуард 317

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсурд 87, 117, 153
Атеизм (атеисты) 84, 85, 141,
154—157, 257, 288, 295, 297—
307, 324, 325
- Бесконечное (бесконечность)
98, 128, 367, 377
— понятие 131
— и конечное 99, 132, 149, 318,
373
- Бог 94—97, 99—101, 105, 120,
122, 123, 128—133, 140, 141,
143, 144, 149, 154, 232, 240,
241, 267, 269, 296, 305, 307,
312, 363, 366, 380
— как *Ничто* 128, 131, 318, 379,
386
— как материя 319
— как *Целое* 93
— как *Все* 316
- Бытие — см. существо
- Вечность 96, 97
Видимость — см. реальность
Время 97, 116
Все 87, 88, 93, 99, 101, 102, 104,
110, 120, 125, 140, 141, 144,
362, 363, 372, 374—383, 391
— как первопричина 151
— и *Ничто* 124, 129, 130, 317,
318, 320, 367, 373, 390
— и *Целое* 124, 127, 128, 132,
317, 318, 364—366, 373, 381
(см. бог, существо)
- Вселенная 86, 87, 89, 92, 99,
110, 112, 113, 116, 119, 140,
146, 305, 306, 309
(см. также природа)
- Душа 102, 114, 120, 193, 328
- Животные 134, 136, 173, 174,
179, 215, 254, 271
Жизнь 228, 229
— и смерть 127
- Закон (законы) 267—269, 279
— моральный естественный
210, 263—265, 270, 272, 275,
278, 283, 294, 323
(см. состояние)
- Идеи (идея, понятие) 291
— врожденные 87, 96, 102, 112,
269, 271
— приобретенные 95, 268
— и ощущение 329
- Индивиды 111, 113, 255, 343,
366
- Интеллект 87, 92, 101, 102, 153,
416
- Конечное — см. бесконечное
- Материя 87, 92, 119, 125, 128,
133, 146, 147, 154, 156, 310
(см. бог)
- Метафизика 89, 255, 302, 349
Метафизическое 80, 94, 111—
113, 119, 143, 144, 147, 152,
271, 301—303, 305, 311, 316,
317, 319, 323, 327, 387
— начало 102, 122
— и моральное 121—123, 329,
330, 349
— и физическое 91, 92, 95, 114,
117, 119, 120, 125, 139, 148,
151, 304, 306, 310, 327, 365
(см. существо, существа)
- Необходимость — см. свобода
Неравенство 188, 281

- моральное (нравственное) 102, 103, 166, 167, 198, 238, 276, 277, 280, 335
(см. также метафизическое, равенство, физическое)
- Ничто* 99, 101, 105, 126, 131, 132, 159, 371, 372, 375, 382, 408
(см. бог, *Все*)
- Общность (общее) 115, 118, 119
- имуществ 271, 282, 295, 338, 367
- и часть (частное) 113, 146, 147, 308
(см. также собственность)
- Отношение (отношения) 119, 309, 316, 319, 331, 362, 364, 365
- Отрицание 125, 149, 313, 317, 321, 365
- Очевидность 90, 107, 126, 334, 336, 337, 369
- Ощущения 150, 152
(см. идея)
- Первоначало (первопричина) 115, 133, 137, 151
(см. также *Все*, *Целое*)
- Предопределение 137, 226
- Природа 87, 112, 113, 174, 273, 274, 302—305, 307, 387
(см. также Вселенная, *Целое*)
- Причина
- и следствие 138, 139, 224, 227, 314
- Противоположности 88, 111, 313
- Равенство
- моральное 85, 86, 122, 172, 271, 295, 335, 338, 339
(см. также метафизическое, неравенство, физическое)
- Разум 78, 83, 87, 96, 102, 114, 136, 159, 189, 309, 315, 318, 367
- первичный 123
- вторичный 123
(см. чувства)
- Рассудок 150, 151
- Реальность
- и видимость 112, 135
- Религия (религии) 85, 107, 114, 123, 124, 154—157, 183, 187—189, 232, 236—254, 263—266, 271, 273, 274, 277, 279, 282, 285, 289—294, 299, 326, 327, 337
- Свобода 137
- и необходимость 136, 311
- Собственность 167, 168, 174, 188, 192, 218, 238, 254, 276, 277, 331
(см. также общность)
- Состояние (общественное)
- дикости 101—104, 123, 142, 183—185, 284, 285, 296, 363
- законов 102, 104, 106, 107, 121, 142, 157, 166—172, 174, 178, 180—182, 185, 189, 250, 251, 274, 276, 277, 279, 283—285, 288, 290, 293—296, 299, 326, 334, 337
- нравов 103, 106, 107, 121, 142—144, 157, 158, 172, 176—179, 180, 182, 185, 200, 202—208, 210—225, 227—230, 275, 295, 296, 324, 327—330, 334, 337
- Существа 111, 149
- Существо (бытие) 87, 102, 110—112, 117, 119, 183, 306, 364, 367, 373
- абсолютное 365
- в себе 129
- всеобщее 305, 306
- метафизическое 154
- отрицательное 96
- универсальное (общее) 113, 114
- как *Все* 316
(см. также *Ничто*, *Целое*)
- Существование 87, 90, 99, 100, 102, 112, 117, 127, 148, 320, 321, 367, 385
- в себе 87
- негативное 325
- универсальное 88, 147
- физическое 118
- Сущность 111
- Теизм 85, 147, 152, 232, 236—238, 241, 243—245, 263—265, 270

Теология 269—271, 312, 315
Труд 208, 211, 213, 217—220

Универсалии 109, 110, 112, 114

Физическое 90, 91, 94, 97, 101,
116, 119, 133, 147, 287, 367
— и моральное 102, 115, 117,
121, 123, 305, 323, 327, 334
(см. метафизическое, суще-
ствование)

Целое 87, 88, 95, 101, 102, 105,
110, 125, 129, 133, 134, 137,
138, 140, 141, 144, 146, 149,
151, 291, 310—314, 316, 319,
328—331, 362, 363, 367, 372,
374—380, 382, 383, 390, 391,
408

— универсальное 99, 111, 112,
114—118, 121—124, 126, 127,
389
(см. бог, *Все*)

Человек 87, 90, 95, 96, 101, 102,
106, 118, 152, 193, 254, 275,
286, 287, 307, 309

Чувства 92, 96

— согласованности и гармо-
нии 117—119, 367

— и моральное 102, 115, 117,
121, 123, 305, 323, 327, 334

— и разум 93, 145, 147, 149

— и форма 119

Чудеса 151, 224, 226

Язык (речь) 192, 214, 286

СОДЕРЖАНИЕ

В. М. Богуславский. «Истинная система» Дешана . . . 5

ИСТИНА, ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Разрешение загадки метафизики и морали | 77 |
| Предисловие | — |
| Предварительные метафизические размышления | 89 |
| Цель развернутых истин | 101 |
| Разрешение загадки метафизики и морали, изложенное в четырех тезисах | 109 |
| Добавления в подтверждение предыдущего | 133 |
| Моральные рассуждения | 166 |
| Часть 1-я | — |
| Часть 2-я | 200 |
| Письма о духе века | 232 |
| Разрешение загадки метафизики и морали в вопросах и ответах | 263 |
| Попытки войти в сношения с некоторыми из наших философов по вопросу об истине | 340 |
| Приложение | 451 |
| Примечания | 509 |
| Указатель имен | 528 |
| Предметный указатель | 529 |

Дешан Л.-М.

Д39 Истина, или Истинная система. Ред. коллегия: В. М. Богуславский и др. Вступит. статья В. М. Богуславского. М., «Мысль», 1973.

532 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).

Настоящее издание произведений малоизвестного французского философа Леже-Мари Дешана является наиболее полным. Оно включает произведения, характеризующие философские и социально-политические взгляды мыслителя, воссоздающие его концепцию утопического коммунизма. Издание переписки (впервые так полно) Дешана с его великими современниками (Дидро, Робине и др.) позволит представить себе духовную атмосферу века, в который творил философ.

Д $\frac{0151-246}{004(01)-73}$ 20-73

1 Ф

*Дом Леже-Мари
Дешан*

**ИСТИНА,
ИЛИ ИСТИННАЯ СИСТЕМА**

Редактор *Л. В. Литвинова*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление серии *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *С. П. Лебедева*
Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 2 июля 1973 г. Подписано в печать 22 октября 1973 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 28,14. Учетно-издательских листов 31,31. Тираж 25 000 экз. Цена 2 р. 22 к. Заказ № 902.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71,
Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

БИБЛИОТЕКА «ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

В 1973 г. вышли в свет следующие книги:

Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. 18 л. (Философское наследие), 1 р. 40 к.

В монографии критически исследуются основные направления английской буржуазной философии XX в.: абсолютный идеализм (неогегельянство), эволюционировавший к персонализму, прагматизм в форме «гуманизма», различные школы «реализма», перерастающие в доктрину «философской космологии» и «эмерджентной эволюции». Большое внимание уделено рассмотрению формирования и эволюции неопозитивизма.

В заключение работы автор дает общий обзор современной ситуации в английской философии, рассказывает о борьбе английских философов-марксистов с буржуазной философией.

Монография предназначена для преподавателей, пропагандистов, студентов, для всех интересующихся историей философии.

Философия Гегеля и современность. 25 л. (Философское наследие), 2 р. 30 к. — Авт.: М. Т. Иовчук, Б. М. Кедров, Т. И. Ойзерман и др.

В книге, издаваемой под редакцией чл.-корр. АН СССР Т. И. Ойзермана, докторов философских наук Л. Н. Суворова, И. С. Нарского, Е. П. Ситковского, В. В. Соколова, подытоживаются исследования крупнейших советских философов, а также ученых других социалистических стран, по философии Гегеля. В основу ее положены доклады участников VIII Международного гегелевского конгресса.

Авторы книги анализируют важнейшие аспекты философского наследия Гегеля: проблемы диалектической логики, проблемы общественного развития, вопросы истории философии и эстетики. Они показывают современное значение гегелевских идей, идейную борьбу вокруг них.

В 1974 г. будут изданы:

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 31 л. (Философское наследие), 2 р. 20 к.

Диоген из Лаэрти в Киликии (первая половина III в. н. э.), подвизавшийся в качестве грамматика в Афинах, оставил нам сочинения, являющиеся единственной «историей философии», написанной в античности. Сочинения Диогена состоят из 10 книг, в которых излагается учение древнегреческих мыслителей, начиная с семи мудрецов и кончая стоической и эпикурейской школами.

Сочинение Диогена Лаэртского включает многочисленные выдержки из произведений древнегреческих мыслителей, большая часть которых не сохранилась до наших дней. Это делает труд Диогена Лаэртского одним из важнейших источников по истории античной философии. Обилие биографических сведений придает книге живой и увлекательный характер.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется историей древнегреческой философии, на преподавателей и студентов гуманитарных вузов.

Мандевиль Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества. 23 л. (Философское наследие), 1 р. 70 к.

Бернард Мандевиль (1670—1733) вошел в историю западноевропейской философии и литературы как яркий и оригинальный мыслитель, остроумный писатель, тонкий психолог и моралист. В своем произведении «Басня о пчелах», опубликованном в 1714 г. в Лондоне, Мандевиль сатирически изобразил под видом пчелиного улья порядки и нравы современного ему буржуазного общества. Он доказывал, что в этом обществе пороки неизбежны.

По словам К. Маркса, Мандевиль был «бесконечно смелее и честнее проникнутых филистерским духом апологетов буржуазного общества». Эта высокая и заслуженная оценка свидетельствует о том, что Бернард Мандевиль и его «Басня о пчелах» по праву принадлежат прогрессивному философскому и культурному наследию человечества.

Настоящее издание является первым переводом на русский язык произведения Мандевила.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей философии, на преподавателей и студентов гуманитарных вузов.

