

ЛАЗАРЕВ В. В.

Ж. Ж. РУССО И ИДЕЯ АВТОНОМИИ ФОРМ СОЗНАНИЯ

Желая привлечь внимание к важным для нас проблемам, выдвигнутым и разбираемым в трудах того или иного религиозного мыслителя, рационалистично мыслящий исследователь делает ряд оговорок и пояснений, применяет ряд приемов, необходимых для того, чтобы изъять проблематику из религиозного контекста и представить ее как вполне приемлемую для серьезного научного рассмотрения. Исследователь отмечает в таких случаях, что религия здесь служит внешней оболочкой, формой, под которой скрывается иррелигиозная или не только религиозная проблема, что религиозная терминология автора не должна отвлекать от исследования и тронирования в светское содержание, что автор, отдавая дань условиям и времени, осыпается на Бога и делает реверансы церкви "для приличия" и отвода глаз и т.п. Исследователь подводит к мысли, что религиозность здесь в сущности не в чем, что она — только мтраж, только видимость, только отчужденная, извращенная, ложная форма, под которой скрывается жизненно правдивое и истинное содержание, что религия светится не собственным светом, а отраженным, и лишь постольку может еще иметь право на уважение, поскольку заимствует от других форм сознания их человеческое содержание: красоту, моральные нормы, философскую мудрость, научное знание. Иначе: дело идет к тому, чтобы показать личность религии самой по себе, в противоположность ее былым стараниям лишить прочие формы сознания — науку, философию, право, политику, мораль — истинного, самостоятельного их содержания, убедить, что они ничто, а она есть все.

Как бы в отместку за многовековую приращенность философия, бывшая службой веры, получила в XVII-XVIII вв. от разум и признание "царицы наук" и взялась в лице просветителей-материалистов с ли не уничтожить веру, то принизит ее, поставит в зависимость от разума, лишит ее не только былого и еще не прошедшего полностью господства над другими сферами, но и самостоятельности.

Прежде религия доминировала над разумом, эстетическим чувством, нравственным и т.д., теперь разум подавляет — личная самостоятельности или сводя к фантомам и подменяя собой — красоту, добро, религиозное чувство и т.д.

Для эстетического, нравственного чувства, для чувства природы, гражданственности, любви создавалась обстановка Юрьева дня: они оказывались свободными лишь на день, который был чьим-то периодом от подчиненности одному господину — религии, к другому — к философии; владычество веры над ними упразднялось, чтобы быть замененным господством разума. Для искусства, например, одна наезженная колея должна была замениться другою, не менее принудительною: религиозная — рациональной. Эстетическому чувству предназначено было теперь развиваться под контролем не религии, а интеллекта. Нравственный поступок стал определяться не религиозными соображениями, а рационально продуманным решением.

Можно представить себе, как расправляется просветительский рационализм с самостоятельностью всех этих и прочих чувственных способностей, если учесть сопутствующую ему и действующую в том же направлении, разрушительную для представления о самобытности чего бы то ни было, даже самого интеллекта, теорию полезности. Принятый просветителями принцип полезности распространялся и на рассмотрение веры: она либо ни к чему непригодна, либо может быть предназначена лишь для непросвещенной толпы, для которой она полезна и желательна, поскольку сдерживает страхом ропот и непослушание, волнения и смуты. Взгляд с точки зрения полезности может утвердить веру даже как полезную для души, т.е. не как ту или другую, но как высшую, духовную пользу, что для веры так же ужасно и отвратительно, как и негативное отношение к ней (3, т. 4, 302-303). Полезность становится сущностью всего чувственного и сверхчувственного мира. Нет ни красоты самой по себе, ни добра, ни истины, ни святости, но есть польза. Что полезно, то и прекрасно, и разумно, и истинно, и хорошо и заслуживает почета. Полезность — основное понятие Просвещения, заостренное против веры, в борьбе с которой, однако, Просвещение падает в противоречия с самим собой.

В применении к себе Просвещение утверждает и обосновывает правоту человеческого эгоизма, а относительно веры оно утверждает, что верующее сознание обмануто эгоизмом. Почему же верующее сознание добровольно поддается такому обману, не считая его за обман, и не осуждает его? Существо веры, как видно, коренится глубже и не сводится к одному только одуряиванию. Не всякая доверчивость есть скрытый или бессознательный самообман. Вера есть форма общественного сознания или, как говорит Гегель в более тесном смысле, есть "дух общины" (З, т.4, 295). Обманщик может в том или ином случае воспользоваться доверием, что может вызвать негодование, но совсем не обязательно повлечь за собою утрату веры. Не вера покоится на обмане, а обман на вере.

В отношении к вере Просвещение выступает критично, но без необходимого элемента самокритики, оно хочет быть одновременно и участником спора, и судьей. Оно неправомерно приписывает предметам почитания в вере смысл столь поверхностный, эмпирический, смысл единичных и преходящих вещей, приписывать который иным из собственных предметов Просвещения было бы столь же унизительным и несправедливым.

Просветительское здравомыслие упрекает в глупости того, кто доказывает возвышение над естественным потреблением и удовольствием действительным отказом от всего и другого, т.е. доказывает делом, что презрение к ним не притворное, а истинное. Точно так

* Если поставить общий вопрос: позволительно ли обманывать народ, то на деле следовало бы ответить, что такой вопрос неуместен, потому что в этом обмануть народ невозможно. — Можно, конечно, в отдельных случаях продать медь вместо золота, поддельный лексель вместо настоящего, можно нагнать и многим выдать проигранное сражение за выигранное, можно на некоторое время заставить поверить и во всякую другую ложь касательно чувственных вещей и отдельных событий; но в знании сущности, где сознание обладает непосредственной достоверностью себя самого, мысль об обмане отпадает полностью" (З, т.4, 29).

же оно считает глупости отказ от собственности, показывающий, что своему обособлению от других, изолированному единичному бытию верующий не придает серьезного значения, что он возмечился над природной необходимостью обособляться и отрицать тождество других с ним; "оно следовательно, - иронизирует Гегель, - напротив, объявляет глупцом того, кто для того, чтобы поест, пренебрегает мерой чтобы действительно поест... Оно, таким образом, отрицает себя и в качестве чистого здравого смысла, ибо оно отрицает непосредственно целесообразное действие, и в качестве чистого умысла, ибо оно отрицает намерение показать себя свободным от целей единичного существования" (3, т.4, 299-300). Гегель хорошо показывает, что на деле, в критике дел веры, чистое здравомыслие Просвещения являет себя совершенно противоположным образом. Щупальца теории полезности дают о себе знать.

Примечательно, что в отличие от Декарта и философов XVII в., философия века Просвещения занимается преимущественно уже не тем, что развивает разум как автономный, но главным образом использует его в этом качестве, опирается на его автономию и извлекает выгоды, приносящие пользу следствия из этой его автономии.

Напомним картезианское начало: только мышление дает нам достоверность. Чувства обманчивы. Что хотя бы однажды нас обмануло, не заслуживает доверия. Впечатление, получаемое чувствами о движении Солнца и неподвижности Земли, обманчиво, и люди тысячелетиями пребывали в заблуждении. Напротив, картезианский разум в первом своем основоположении дает неопровержимую истину, на которой с необходимостью разворачиваются другие - целая система истинных положений - из одного, в котором нельзя усомниться, именно, из такого, согласно которому я не могу сомневаться в том, что я мыслю. "Столь нелепо, утверждает Декарт, - предполагать несуществующим то, что существует, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем верить, что заключение: я мыслю, следовательно существую, истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющихся тому, кто методически располагает свои мысли" (6, 223).

Рефлексивная мысль, т.е. мысль о мысли, самодостоверна. Декарт противопоставляет ее чувственности, еще не рефлексивной, и потому не признаваемой пока что самостоятельной, имеющей опору в самом себе. Из всех французских просветителей только Жан-Жак Руссо, инвертированное воззрение которого составило скандальную внутреннюю оппозицию им, или самокритичное и внутренне полемичное направление, довелось осуществить действительное развитие картезианского принципа, совершив при этом процедуру, в известном смысле обратную декартовской, именно, противопоставляя безусловной истинности рефлексивного чувствования (например, в нравственной сфере - совести) не-рефлексивную (каковую он находит у просветителей), путающуюся и заблуждающуюся мысль: "Разум слишком часто обманывает нас, мы приобрели слишком достаточное право отвергать его; но совесть не обманывает нас никогда; она истинный руководитель человека; она для души то же, что инстинкт для тела; кто следует ей, тот повинуется природе и не опасается заблудиться" (8, 280).

Если возвышение разума осуществляется ценой принижения, приглушения и подавления чувственности, то последняя, подвергаемая этим деструктивным внешним воздействиям, претерпевает "деформацию", искажается и извращается, принимает такой облик, что и в самом деле оказывается достойной осуждения и отвержения. Но, с другой стороны, если разум способен к развитию посредством внутренней рефлексии, из себя самого, то такое саморазвитие не чуждо также и чувственности: она не может служить только объектом, только подмошкой для интеллектуального развития, только средством или материалом для концептуализации. Чувственность должна иметь самостоятельное, независимое от разума (который способен искусственно стимулировать или задерживать развертывание и прогресс чувственности) деятельное продвижение, происхождение - не только к разуму, но к более высокой чувственности, к другого рода чувствованию. Руссо показывает, что в ней заложена такая способность, которая делает чувственность столь же автономной, как и картезиански интерпретированный разум, т.е. она имеет такое же,

как в интеллекте (мысль о мысли) свойство рефлексивности, и так же, как можно мыслить мысль, что составляет первый акт ее автономии, можно и чувствовать чувство^ж. (У Руссо это касается прежде всего нравственного чувства, а затем также и религиозного, — с ними нам предстоит далее иметь дело).

Покуда чувственность еще не была просветлена и внутренне систематизирована, создавалось впечатление, что отстранение ее Декартом означает пренебрежение чувственностью вообще. Но Декарт отверг ее в пользу рационального познания не с тем, чтобы никогда больше не возвращаться к ней, а чтобы, прочистив и прояснив разум, распространить эту процедуру далее, на чувственность, чтобы промыслить, высвободить из смешений и прояснить чувства (С, II, 2, 303-307, 425), как и сделал это Локк, обратив их, как Декарт — разум, в прочную опору познания. Выверенные чувства становятся надежной опорой в познании и заслуживают доверия не меньшего, а даже большего, чем разум.

Имея в виду проясненную таким образом, зрелую, сознающую (или, вернее, чувствующую) себя чувственность, Руссо развивает закономерно вытекающую отсюда установку, соответственно которой "правило больше полагаться на чувство, чем на разум, сообразуется с самим разумом" (8, 263). Если Декарт противопоставлял упорядоченный в себе и опирающийся на самого себя разум хаотической и путаной чувственности, то рационально проработанная, проясненная и просветленная сенсуализмом Нового времени, прежде всего локковским, чувственность, в свою очередь, была обращена у Руссо не против разума вообще, а против путавшегося разума, против завистливых его притязаний на господство над чувственностью, на подавление ее спонтанных проявлений.

^ж Дж. Моррей напомнил о роли "Исповедания веры савойского викария" в эмансипации чувства сравнением с "Рассуждением о методе" в деле эмансипации рассудка, имея в виду, что шаг вперед, сделанный Руссо в отношении чувства, соотвечает картезианскому установлению достоверности существования души благодаря тому, что мысль с уверенностью направилась на саму себя (7, 102).

Поскольку в чувственности Руссо обнаруживает рефлективность, благодаря которой чувства как бы пробуждаются от пассивного, страдательного состояния и начинают, так сказать, "чувствовать себя", осознавать себя деятельными, активными из самих себя, от настаивает вследствие этого на несомненно ощутимой активности чувств. Как это часто случается, продвижение в одной области достигается ценой отступлений в другом. Шаг вперед во взгляде на чувственность — попятное движение в достигнутом ранее Декартом взгляде на разум: он оказывается, согласно Руссо, лишенным внутренней активности. Отчасти такой оборот объясняется тем, что перед глазами мыслителя разум, куда на глянь, находится в услужении страстям и слишком уж горазд подчиняться эгоистическим интересам. "Разум сам по себе не активен" (8, 309), — заявляет Руссо. Со времен Декарта известно, что это не так. Но такова издержка этого достижения: чувства поняты как активные и не по себе.

Человек у Руссо, как у Декарта, самодеятелен благодаря идеальному началу в нем, противоположному косному, материальному началу, но принцип этой внутренней активности Руссо устанавливает не в мышлении, а в чувствовании (не в самомышлении, а в самочувствовании). "Нет материального бытия, которое было бы активным само через себя, — заявляет он, — а я таков. Пусть оспаривают это сколько угодно, я это чувствую, и чувство, которое говорит мне, сильнее разума, который оспаривает его" (8, 273).

Материализм того времени нес в себе, как известно из знаменитых "Тезисов о Фейербахе", тот существенный недостаток, что чувственность бралась в нем "только в форме объекта, или в форме соприкосновения, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом но только абстрактно" (I, т.3, I). У Руссо это реализуется так, что в механически понимаемой материи, где движение осуществляется через цепь причин и действий, уходящую в бесконечность, он не находит наде-

жащего объяснения первопричины движения,* и потому этой материалистической концепции у него противопоставляется представление о Существе, наделенном волей, движущей и управляющей универсумом: "мир управляется могущественной и мудрою силой; это я вижу или, скорее, это чувствую" (8, 269).

Руссо строит своего рода метафизику автономии чувственности. Благо, при цепи причин и внешних воздействий вещей друг на друга в механическом мире все существует и активно через другое, а Бог есть бытие, которое существует через самого себя и активно через самого себя (8, 269). Речь идет собственно о религиозной ипостаси субстанции как субъекта (если воспользоваться гегелевской терминологией). Бог как существующий через себя и познающий внутренне, интуитивно, должен и постигаться подобным ему образом и такой же, как в нем, внутренней активностью богоподобного существа, его духовной деятельностью, обращенной внутрь, — должен постигаться через самочувствование.

У Декарте Бог — первая идея, которая при применении метода сомнения появляется в уме и осознается ясно и отчетливо тем, кто приступает к размышлению и углубляется в себя (6, 371). Поскольку Руссо строит концепцию по образцу Декарта, но в противоположность ему, то у Руссо Бог — первое, что открывается чувству, которое рождается в сердце при первом же возвращении человека к самому себе (8, 271).

Именно деятельность, обращенная внутрь, внутренняя рефлексия есть то, что дает возможность Руссо, в противоположность материалистам и атеистам Просвещения, утвердить вожд за протестантскими

* В механической концепции причина — всегда причина внешняя, причина другого; следствие только проистекает из причины, но не возвращается в нее. Спинозовская causa sui несомненно заключает в себе рефлексивное отношение, но Руссо не придерживается спинозовского принципа — вероятно, в силу механической формы его объяснения, резко расходящейся с живостью, органичностью и духовностью содержания этого принципа.

реформаторам религиозное чувство, веру в Бога, как самостоятельное начало. Подобно другим чувствам (или, поскольку они внутренние, — интуициям), религиозное чувство, которое, по Руссо, является в своем предмете с большей убедительностью, чем интеллект представляется ему способным выдержать в себе те несогласованности, те нападки и возражения, те сомнения и опровержения, которые выставляются со стороны разума. Чувство является "лучшим доводом", и "только оно одно и может сделать несокрушимыми все остальные доказательства" (9, т.2, 519).

Бог как основное понятие религии и высший ее предмет интерпретирован у Руссо так, что религия обретает себя в аспекте своей самостоятельности, не растворяясь ни в отношениях к чему-то другому ни в несущественных (к тому же превращенных и извращенных, в неистинных) ее свойствах. Просветительский разум, созерцающий Бога в мире и в делах человека, служит Руссо только ступенью к возвышению идеи, вначале несовершенной и ограниченной, которую он "составил себе об этом необъятном бытии" (8, 278). Чем возвышеннее и благороднее делалась эта идея, тем несообразнее разуму она становилась: "По мере того, как я приближаюсь в уме к вечному свету, его блеск ослепляет меня, смущает меня, и я вынужден отказаться от всех земных понятий, которые помогали мне вообразить его. Бог уже не является телесным и осязаемым; верховный разум, управляющий миром, уже не является самим миром: я тщетно упражняю и утомляю ум, стараясь постичь его непостижимую участь" (8, 278).

Конечный рассудок тщится постичь Бога извне, как объект, еще менее способен постичь его имманентно, как субъекта. Притом абсолютного субъекта, действующего спонтанно, активного из себя самого: природа Бога интеллигибельна, потому что она бесконечно отлична от нашей природы. Бог, говорит Руссо, есть "единственное абсолютное бытие, единственное истинно активное, чувствующее, мыслящее, волящее посредством самого себя, тогда как мы получаем от него мысль, чувство, активность, волю, свободу, бытие. Мы свободны только потому, что он желает, чтобы мы были такими, и его неизменная сущность есть по отношению к нашей душе то

же, что наши души по отношению к нашим телам" (8, 278).

Бог "премудр", но ум его, в отличие от человеческой (собственно просветительской) рациональности, "что интуитивен" и охватывает своим видением все, что есть и может быть; воля Бога составляет его силу, которая "действует сама собой"; Бог благ и справедлив, он есть нравственное начало в мире, принцип нравственного миропорядка. Все эти атрибуты Бога открываются как неизбежные выводы из чувственного сознания, и мы лишь "чувствуем", что атрибуты эти таковы, но не в состоянии уразуметь их интеллектуально. Все усилия познания, покуда оно не имманентное, а внешнее Богу, не дадут нам проникновения в него и полного постижения его бесконечной сущности, поэтому для нашего конечного рассуждения Бог - не предмет уразумения, а предмет веры и поклонения (8, 279).

Надо подчеркнуть, что эти изображения важны для Руссо в плане не только собственно религиозного, но и прочих его воззрений. Ибо часто полагают, что этот деизм - всего лишь "фрагмент" руссоистского мирозерцания, заменив который, как некоторого рода недостаток на атеизм можно было бы тем самым поставить все мировоззрение Руссо на более развитую и высокую философскую ступень, и он был бы тогда избавлен от конфликтов и злополучного разрыва с энциклопедистами. Однако сделать это невозможно, не разрушив органичную целостность как других сторон, так и всего руссоистского мировоззрения, которому они подчинены.

Дело в том, что, например, "общественный договор" Руссо, являющийся высшим достижением политико-правовой мысли Просвещения, воспроизводит в себе - на светский манер - структуру религии деизма, где Бог в качестве совести, т.е. не отделенный от человека, а душевно связанный с ним Бог, пребывающий в его душе, направляет поступки к единой цели - к добру - и сдерживает эгоистичные вожделения, оттесняя их на задний план. Понятие Суверена - народа в целом - коррелирует с деистической концепцией Бога: в обоих случаях это есть Высшее Существо, наделенное волей. В "общественном договоре" Руссо это - общая воля, т.е. воля всего народа, принимающего общеобязательное решение, высшая воля, имеющая законпол

такую силу для каждого индивида (голос народа - глаз божий); это то, с чем должен считаться каждый гражданин, эта воля не потусторонняя ему, она в нем, она - его осознаваемая им вполне или в большей или меньшей степени воля как гражданина, в отличие от воли его же как частного лица. Ведь интересы последнего, т.е. интересы человека как "естественного" существа не совпадают с интересами того же как гражданина государства. И когда произойдет столкновение тех и других интересов, последние, т.е. общие, должны возобладать, подобно тому как в протестантской общине коллективный дух ее требует подчинения своеволия принятым по общему согласию религиозным нормам - заповедям или "законам божьим". Вообще законы духа, по Руссо, должны преобладать над законами тела.

Анализ структуры очень характерного для многих гегельских представителей раннебуржуазной эпохи религиозного аспекта их сознания приводит к выводу о соответствии ее структуре политико-правового сознания, получившего в то время завершенное выражение в демократическом республиканизме. Внимательно присмотревшись к этому обстоятельству, мы находим, что "общественный договор" у Руссо не только необходимым образом соединен с его деизмом, но что деизм с тем органично включается в систему двояких условий, предполагаемых государством общественного договора, и служит неотъемлемым спутником такого государства, наиболее адекватной ему религией, его религией.

Требование в религии деизма: не выдавать свою фантазию откровения божественной воли за собственно божественное откровение, а последнее - за исключительно свое (8, 290-291), соответствует политико-правовому требованию в "общественном договоре" не подменять общую волю частной и не выдавать частную волю за общую. Политическая жизнь есть абстракция от всякого частного интереса, в ней должен быть представлен только общий интерес; она есть абстракция от всякой особенной роли, в ней представлена только общая воля, только воля народа в целом. Но поскольку осуществляет частный интерес, не совпадающий с общественным, то государство общественного договора предусматривает четкое разделение политичес-

кого и так называемого гражданского общества, отводя последнему неополитическую сферу, где частный интерес может проявляться во всем многообразии и во всех своих особенностях. Принадлежность каждого человека политическому организму совмещается с принадлежностью его гражданскому обществу, где он может проявлять свою предприимчивость, свою индивидуальную деятельность, свою способность, - это подразумевается устроением "общественного договора", это - сфера, на которую общая воля не должна посягать.

Конструкция религии деизма сходна. С деистическим воззрением почти всегда уживается в сознании та или иная, порой слабо выраженная, едва ли не потаенная сфера религии, т.е. наряду с некоей обобщенной формой религии - деизмом в "чистом" виде - конкретная. Иначе: с этой "религией вообще" сосуществует и соотсутствует ей такая, которую можно назвать частной (хотя бы последняя и была шире распространена, чем деистическая). У Кромвеля, Локка, Т. Пейла, Франклина, Ньютона, Руссо и у множества других деятелей преформационной эпохи их особая, нередко трудноразличимая в контексте их воззрений религия сравнительно легко оттесняется на задний план их сознания, когда это необходимо, уступая место общей, деистической. И тогда им удается внутренне свободно и вместе с тем общезначимо выразить себя независимо от своей специфической религиозности, независимо от своего особого вероисповедания, - выразить себя в науке, литературе, праве, морали, политике и т.д.

Приверженность деиста к какой-либо религии лишена всякого фанатизма и нетерпимости, и в этом он ожидает взаимности от всех инаковерующих; в этой приверженности нет страстного, неистового энтузиазма, скорее он стремится к согласию и конформности: есть традиция, есть обычай страны, народа, есть прививаемые воспитанием с детства привычки к исполнению обрядов, - их надо принимать и соблюдать, если они не противоречат "общечеловеческой" религии, а по существу - нравственности.

Но деист резко возражает, когда возводят частное предстание о божественной воле во всеобщее, свой интерес и свое желание (будь оно индивидуальное или корпоративное) - в божественную

волю; когда с объективное представление выдают за откровение свыше, пустое своеволие - за объективное и общезначимое требование. Это означало бы, что каждый может вменить Богу действовать так, как кому заблагорассудится. "Мне говорит, - разъясняет Руссо эту интенцию, - что откровение было нужно для того, чтобы научить людей служить Богу так, как он хочет; в доказательство указывают на множество страстных культов, и не видят того, что это разнобразие культов само порождено фантазией откровений. С тех пор, как народы вздумали заставить Бога говорить, каждый заставляет его говорить по-своему, влагает ему в уста то, что он хочет. Если бы слушали только то, что Бог говорит сердцу человеческому, то на земле всегда бы существовала только одна религия" (8, 290).

"Только одна религия" для Руссо - это религия "сердца человеческого", но не какая-либо особая религия, а общезначимая, не мол только, не твоя, а общечеловеческая, общими знаменатель всяческих верований с их специфическими кутьями, отличающими их друг от друга: "Культ, которого требует Бог, есть культ сердца; а этот последний, если он искренен, всегда однообразен". Какое безумное тщеславие воображать, что Бог относится с таким интересом к форме одежды священника, к порядку слов, которые он произносит, к жестам, которые он делает перед алтарем, и ко всем его коленопреклонениям" (8, 290).

Как общественный договор не освобождает человека от частной собственности, а предоставляет свободу частной собственности, так деизм не освобождает человека от религии, а предоставляет свободу религии. Деизм предполагает множество религиозных исповеданий и, отвергая исключительное право какого бы то ни было из них в претензии на истинность, допускает выбор любого из них, создание новых, но не отказ от всякой религии, не атеизм, который признается таким же злосчастьем - и для индивидуальной, и для социальной жизни, - как обездоленность и нищета, и равным образом как роскошь и излишество.

Просветители свели представление о религии к ее реальной, но лишь одной стороне ее - как к бытию для чего-то другого, к внешнему ее отношению, за которым перестало а для точки зрения

полезности и должно было совершенно утратиться и быть обозримым отношением внутреннее, как бытие религии для себя самой, отношение рефлексивное, ведущее к рассмотрению религии в ее самостоятельности. Иначе, упущение из виду момента, противоположного внешнему отношению, действительно разрушительному для религии и превращающему ее в ничто, момента внутреннего отношения, заключающего в себе воспроизводство и развитие (возвышение) религии, самостоятельное ее начало, привело к появлению атеистического направления, слепого к собственному религиозному началу в чувстве и не улавливающего внутренних, имманентных свойств религии.

Изучая религию, атеистическое направление просвещения все более удалялось от нее, познавало в ней что угодно, только не ее саму, только не то, что она есть на самом деле. Внешнее ей бытие (короста на религии) принималось за ее суть. Когда Вольтер ведет нападки на грубый и отвратительный обскурантизм церковных должностных лиц, он имеет дело с самой слабой стороной критикуемой им веры (7, 407).

Расправляясь с этой же внешней стороной веры, характеризуя горловую обрядность как "полицейское дело" и выражая презрение к "отцам и пастырям", выдающим себя за "уполномоченных" Бога на земле, савойский викарий у Руссо вовсе не собирается тем самым подорвать веру, — такая критика скорее укрепляет ее изнутри, усиливает, как это известно на опыте протестантизма, в существенном ее содержании. Истинно религиозный протестант отвергает, правде подобно проветителям, эту презрительную и ненавистную ему сторону религиозности, но не для того, чтобы отвергнуть вместе с ней и саму религиозность, а чтобы спасти ее, противопоставляя внутреннее внешнему, суть — явлению, и остерегает, чтобы вместе с водой из ванны не выплеснули и ребенка, — вместе с опошленной религией — и саму религию.

Просветительские нарекания духовенству в делецком использовании религии, в обманах посредством нее и т.п. справедливы, но ведь речь идет не о самой религии, а об использовании ее людьми в корыстных целях. Кто отличает философию, искусство, мораль от подделки под них, тот не станет из-за подделок осуждать и цели-

лом отвергать философию, искусство, мораль. "Газве люди, торгующие религией, те самые, у кого она есть? - рассуждает Руссо. - Все преступления, совершающиеся в среде духовенства, доказывают не то, что религия бесполезна, а что очень мало людей, у которых есть религия" (8, 370).

Если Вольтер в своем антиклерикализме не доходил до антирелигиозных выводов, до точки зрения атеизма, принятого Гельвецием, Гельвецием, Дидро, то все же его увлек тот религиозный индифферентизм, который в его стране, не принявшей Реформации, распространился в XVIII в. и носил характер, препятствующий самоуглублению, рефлексивным размышлениям и внутренним переживаниям. Относя такой строй сознания к духу романских наций, Гегель дает интересную, с точки зрения нашего исследования, характеристику его: "Глубина внутреннего мира не охватывается их чувством, как как они предаются определенным интересам, в которых нет бесконечности духа. Внутренний мир чужд им. Они как бы оставляют его в стороне и рады, что его можно передать в другое место. Такое другое место, в которое они его передают, есть именно церковь. Конечно, им самим приходится иметь дело с внутренним миром, но так как это не есть их собственное дело, они отделяются от него, выполняя внешние действия" (3, т. 8 392-393). Искренность верования в таком случае исчезает, полагается ханжество, и критик такого состояния, будь он сам верующим или неверующим, вполне справедливо печется на притворство, на пустую набожность, на видимость благочестия указывает на обезбоженный и в сущности иррелигиозный образ действий. Возникает недоверие к всякому выражению религиозного чувства - подозрение в правдивости его вообще, отчужденно настороженное отношение ко всей этой сфере.

Атеизм с зарпанее уготованной в нем установкой: выявлять религии всяческое содержание лишь с тем, чтобы подвергнуть его уничтожающей критике. осудить, показать вред, указать в противоречиях и несуразицах, опровергнуть, отвергнуть, - остерегаемая ближайшего, более тесного, имманентного подходе к религии: как бы не впасть в нее, так бы не проникнуть в нее настолько, чтобы вмесле с тем самому проникнуться ею, как с не потерять себя в

ней, как бы не исчезнуть в ней подобно мотыльку, опасно при-
ближусь к свету лампы. К этому присоединяется еще одно важ-
ное обстоятельство. Если научный подход к религии, как и ко вся-
кому предмету, требует рассмотрения этого предмета самого по се-
бе, как он есть, требует снятия его видимости (чтобы потом объяс-
нить и ее) и проникновения в сущность, требует отваги прслежи-
вать внутреннее развитие предмета, к чему бы это развитие ни
привело, то заслоном для этого просветителю-атеисту служит сов-
сем не недостаток научной смелости, а примечанная к научному под-
ходу и частью извращающая его идеология Просвещения: теория полез-
ности, - установка, отвращающая от имманентного рассмотре-
ния предмета.

Если в просветительском рационализме сам разум, безусловно
представляющий человеческую духовную и практическую ценность,
есть нечто полезное, - потому и представляемое объектом, средством
и способом просвещения, - то религия уж конечно подпадает под тот
же просветительский угол зрения: к чему можно ее приспособить и
как лучше использовать?

С раз мой точки зрения и с точки зрения научного рассмотре-
ния предмет, который подлежит познанию, пониманию, должен быть,
по крайней мере вначале, взят как нечто самостоятельное, незави-
симое от познания, как нечто объективное, чему познание должно
подчиняться и следовать. Постигание должно следовать собственным
определениям предмета, его внутренним определенностям, следить
за тем, как он самоопределяется. Но по отношению к религии этого-
то как раз и невозможно осуществить с точки зрения подхода, со-
гласно которому религия - это сплошные иллюзии, заблуждения, обма-
ны, ложное, извращенное состояние сознания, скопление мифов,
предрасудков, фантазий, противоречащих друг другу положений. Как
можем мы следить за саморазвертыванием предмета, который не толь-
ко не разворачивает себя, а как раз напротив, окутывает тайной.
Мы можем, правда, попытаться, догадаться, вероломством или
хитростью вытравить из него тайну, - это будет насильственное дей-
ствие над ним, но будет ли поглаванием? Есть другой способ, из-
вестный со времен Платона: чтобы познать предмет, надо сначала

подружиться с ним — не всерьез, а просто вкратце и доверие, выведать коварным способом. Так можно победить предмет (по Бэкону, именно это и должно происходить: природа побеждается подчинением ей), с таким овладением предметом (в знании поработанного его, эксплуатация) не есть собственно познание. Познание должно быть имманентным, а точка зрения полезности как раз отталкивается от этого, разъясняя и настаивая, что предметы для нас важны не ради их самих, а ради нашей потребности. Тогда, — если воспользоваться гегелевским рассуждением и довести этот взгляд до логического конца, "существующее обладает ценностью лишь по отношению к такой потребности, и дело обстоит так, что на одной стороне находится предмет, а на другой некое свойство, которое отлично от него, но с которым мы, тем не менее, приводим его в связь. Если я съедаю, например, предмет, чтобы утолить им свой голод, то этот интерес находится лишь во мне и остается чуждым самому предмету" (3, т. 12, 62).

В "Немецкой идеологии" (со ссылкой на раздел Гегелевой "Феноменологии духа": "Борьба просвещения с суеверием", где теория полезности изображается как последний результат просветительства) Маркс и Энгельс ставят нелепую теорию сведения всех многообразных человеческих отношений к единственному отношению полезности в связь с теми извратными условиями, именно условиями буржуазного общества, при которых все отношения между людьми практически подчинены абстрактному денежно-торговому отношению. У Гегеля и Гольбачева налицо предвосхищающая идеализация этого отношения, изображающая всю деятельность индивидов и всякую их связь друг с другом в виде отношений полезности и использования (I, т. 3, 409), так что действительно человеческие, человеческие отношения в этой теории утрачивают свое специфическое значение и служат лишь "выражением и проявлением некоего третьего, поставленного вместо них отношения, именно отношения полезности или использования". соответственно тому как с пробуждением к жизни буржуазных индивидуумов для индивида его отношения с другими приобретают "значение не сами по себе, не как самостоятельное проявление, а как маски... отношения, называемого отношением полезности" (I, т. 3, 410)

Далее, так называемые отношения полезности в свою очередь служат смягченными, прикрытым некоторой неопределенностью, выражением вполне определенных, рвущихся к жизни отношений буржуазной эксплуатации: никто не выставляет на показ свой интерес, но апеллирует к выгоде другого, а на деле привлекает пользу для себя, причиняя ущерб другому. В теоретическом изображении у Гольбаха это выглядит как взаимная выгода и взаимопомощь. "Таким образом, теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимающейся тогда во Франции буржуазии... Теоретическое провозглашение сознания, соответствующего этой буржуазной практике, — сознания взаимной эксплуатации — всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами было также смелым и открытым шагом вперед, было простещением, раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме..." (I, т.3, 410-411).

Во времена Руссо когда буржуазные отношения еще не воцарились настолько, чтобы выступить в своем циничном виде, без прикрытия, а феодально-патриархальные отношения включавшие в себя определенные нравственно-религиозные устои, еще не настолько распались, чтобы с них и можно было совсем не считаться, последние пока что сохраняют по крайней мере значение облачения, в которое все еще считалось нужным рядиться, чтобы собрать видимость. Поэтому для таких просветителей как Гольбах и Гельвеций важно было, с точки зрения нарождающихся буржуазных отношений, идея югами которых они были, разоблачить эту видимость, тогда как Руссо понимал этот процесс как оправдывавшую его идеологию как разбазаривание совести и утрату духовных ценностей, как удручающее зрелище истощения действительного человеческого содержания и сведения его к показной внешности.

Руссо обличает процессы деморализации и обезбоживания современного ему общества: "Частный интерес, который, при господстве конкуренции, неизбежно берет верх над всеми остальными вещами, участвует каждого прикрывая порок маской добродетели. Пусть все остальные люди создают мое благо в ущерб своему собственному; пусть все относятся ко мне одному; пусть род человеческий умрет от ли-

шений и нужд, если это нужно, чтобы избавить меня от мигути страданий и голода: таков внутренний язык всякого неверующего, который рассуждает. Да, я буду стоять на этом всю жизнь: кто сказал в сердце своем: нет Бога, и рассуждает иначе, тот лжец и безумец" (8, 312).

Отвергая религию, которая была не только сращена с нравственностью, но и доставляла ей опору и подчиняла ее себе, просветители отстранили вместе с религиозным чувством и нравственное*, чтобы затем воздвигнуть нравственность в своих системах уже под другой опекой и на совсем другой, хотя как и прежде не на ее собственной внутренней, а на внешней ей основе: на пользе и рациональности.

Гельвеций возражает против попыток Руссо утвердить автономию нравственного чувства: "Не чувство нравственной красоты заставляет трудиться рабочего, а обещание 24 су на чай. Как должен поступать больной человек, обязанный продлением своей жизни усиленным заботам своих слуг, чтобы обеспечить для себя непрерывность этих забот? Должен ли он проповедовать нравственную красоту? Нет, он должен заявить им, что хотя он и не вписал их в свое завешание, но он будет вознаграждать их рвение при жизни, выплачивая им еже-

* "Признаюсь, у меня не больше представления о нравственном чувстве, чем о нравственном слоне или нравственном замке. Долго ли еще будут пользоваться этими лишенными смысла словами? Поскольку они не дают никакой ясной и четкой идеи, их следовало бы навсегда сдать в архив теологических школ... Нравственное чувство представляется мне одним из тех метафизических или нравственных существ, с которых некогда не следовало бы упоминать в философском сочинении" (4, 266). Гельвеций, которого мы здесь приводим, лишней раз подтверждает, насколько чужд он той рефлексивности, которой создается внутренняя опора и самостоятельности явлений, в данном случае нравственности. Он, выражаясь словами, сказанными Марксом по другому поводу, "даже не возмущается до точки зрения самостоятельности морали, которая, по крайней мере, по крайней мере, сознанию человеческого достоинства" (I, т. 2, 217), хотя это внутреннее чувство несомненно наличествует во французском просветителе.

годно определенную приличную сумму. Пусть он сдержит свое слово, и за ним будут хорошо ухаживать, но ухаживали бы плохо, если бы он апеллировал только к их чувству нравственной красоты" (4, 294-295).

Но чувство нравственной красоты у Руссо не есть, конечно, то, что вывозят из человека приманкой, а то, что он сам проявляет по доброй воле и внутреннему побуждению. На "внутреннем языке" полезности такое излияние воли, разумеется, такая бессмыслица. Мораль бескорыстная, доброта, не рассчитывающая на вознаграждение - предрассудок, который вместе с другими иллюзиями и заблуждениями непросвещенного сознания должен быть оставлен прошлому; трезвая рассудочность нового жизненного уклада вырабатывает иную мораль, согласно которой "все жизненные отношения оцениваются по их доходности, и всё, что не приносит денег, - чепуха, непрактичность, идеализм" (I, т. 2, 497).

Если нравственность неавтономна, то не "искусленные" выгодой и не выверенные осторожным благоразумием поступки, которые тем не менее вызывают восхищение, остаются необъяснимы. "Каждый, говорят, содействует общему благу ради своего интереса. Но откуда же, - спрашивает Руссо, - происходит то, что справедливый содействует ему в ущерб себе? Что значит идти на смерть ради своего интереса?.. Если нет морального блага, с которым можно считаться, то объяснить личным интересом можно только поступки злых" (8, 283). И как, продолжает Руссо, могут оправдать себя искренностью своего убеждения поборники этой философии, которая всякий добродетельный поступок пытается объяснить изменчивыми намерениями, подыскивая всюду безнравственные мотивы?

В двух важных отношениях высвобождает Руссо нравственное чувство: 1) от пут разного рода религиозных верований, чего не смог до конца реализовать протестантизм, и 2) от притязаний на господство над совестью со стороны просветительно-рассудочной философии, сводящей нравственность к определению полезности.

Отделяя нравственность от смеси с религией, Руссо устанавливает ее автономию, с тем чтобы потом обнаружить в ней связь уже более глубокую, - связь очищенной, подлинной нравственности

(которую Руссо называет возвышенной наукой простых душ) с такою же подлинной религиозностью (каковою он считает религию сердца, или естественную религию), а затем таку, освободив нравственность от подчиненности рассудку, налаживает связь ее с подлинной разумностью.

Человек нравственен по своей природе, это его сущностная способность, для Руссо она выступает такою же природенной человеку способностью, как для просветителей разумность, хотя это не значит, что отдельный человек рождается нравственным, подобно тому как не рождается он и разумным. Способность различать добро и зло — это родовая человеческая способность. Умение оценивать поступки свои и чужие, признавая их хорошими или дурными, Руссо называет совестью, она есть заключенный "в глубине души" принцип добра и справедливости (8, 282).

И. Верцман в своей книге о Руссо (2, 281-282) напрасно возмущается современными западноевропейскими исследователями (Ж. Мари-тенем, Ги Доне), сравнивающими переворот, осуществленный Руссо в этическом учении с переворотом Лютера в религиозном учении. Как Лютер признал существенным в религии веру, а внешнюю обрядность несущественной, и провозгласил внутреннюю религиозность сущностью настоящего христианина, сделал веру субъективной сущностью человека, так Руссо отверг показную нравственность, отстранил эту напускную, этикетную, саму по себе бессмысленную видимость и установил принцип нравственности в душе индивида, в совести, составляющей субъективную сущность поступков и критерий их оценок с точки зрения добра и справедливости. Как внутреннее религиозное чувство побуждало Лютера возвысить голос против власти католической церкви и помогало ему со всей решительностью и непреклонностью отстаивать новое религиозное убеждение, так совесть вел Руссо к отвержению светского католицизма, и "простой моральный такт" его неизменно предохранял Руссо "от всякого, хотя бы только кажущегося компромисса с существующей властью" (2, т. 16, 31). Как Лютер превратил мрянина в проповедника для самого себя, так Руссо превратил простолюдина в просветителя самого себя, оба реформатора обращают индивидуализм (в одном случае рели-

гиозный, в другом также и светский) внутрь, оба - революционеры в сфере духа, оба, очищая, высвобождая от пут, смещений и внешних зависимостей, делают, один - веру, другой - в равной мере и нравственность внутренне-рефлексивными и тем самым самостоятельными и деятельными субъективными факторами чувственного самосознания.

Цетестанты отстаивали совесть в частном или особенном ее определении, когда выступали за свободу только религиозной совести, понимая под ней совесть вообще (и плодили вследствие этого бесконечные конфликты, связанные с исповедальным сектантством и нетерпимостью). Но совесть едина и всеобща. Даже язык ее поворачивается говорить о различных "совестях". Руссо - поборник автономии совести как таковой, независимо от религии, - от религии какой бы то ни было, даже собственной, состоятельность которой, как и всякой другой, он измеряет нравственным критерием. "Госьете взгляд на все нации мира, - говорится в "Исповедании веры са-войского викария", - пробежите все истории; среди стольких бесчеловечных и причудливых культов, среди чудовищного разнообразия нравов и характеров, вы всюду найдете те же идеи справедливости и честности; всюду те же принципы морали, всюду те же понятия добра и зла. Древнее язычество породило отвратительных богов, которых на земле наказали бы как преступников, и высшее счастье которых заключалось в совершении преступлений и в удовлетворении страстей. Но порок, вооруженный авторитетом святости, тщетно спускался с горных высот; моральный инстинкт отталкивал его в сердце людей... Священный голос природы, более сильный, чем голос богов, внушал к себе почтение на земле, и как будто отсылал на небо преступление и его виновников" (8, 282).

Руссо понимает нравственность как одно только внутреннее состояние сознания, или благожелательное настроение, но как деятельность, направленную вовне и возвращающуюся к своему источнику, в силу чего она и осознается как нечто самостоятельное, удовлетворяющее в себе, состоявшееся благодаря усилиям, обнаружившееся и подтвердившееся через борьбу. "Находить удовольствие в добрых делах есть награда за добрые дела, и получить эту награду можно,

только заслуживши ее. Нет ничего привлекательнее добродетели; но нужно наслаждаться ею, чтобы находить ее таковой. Когда хотят схватить ее, она, подобно баснословному Протею, принимает тысячи устрашающих форм, и покрывается, наконец, в своей собственной только тем, кто не выпускал ее" (8, 286).

Просветители "желают установить добродетель с помощью одного разума, но какое же прочное основание можно дать ей при этом"? (8, 286). Утверждают, что разум руководит поступками и вывернет их. Но поскольку каждый руководствуется своими соображениями, то разум утрачивает право на роль непогрешимого критерия и сам нуждается в надежном основании. Сознание как раз и является этим "надежным путеводителем" в "необъятном лабиринте человеческих мнений" (8, 285).

В самой человеческой природе Руссо устанавливает непосредственный принцип совести, "независимый от самого разума". "Акты совести не суждения, а чувства: хотя все наши идеи являются к нам извне, но чувства, которые оценивают их, внутри нас" (8, 284).

О реальности совести Руссо высказывается в сущности так же, как Декарт о реальности мышления. Мысль несомненна, откуда мы мыслим, Благодаря мышлению я удостоверяюсь в собственном существовании. Прекрати я мыслить, я, жгущий, перестану и существовать. Мышление есть то, что делает меня человеком. Все эти характеристики мысли перенесены Руссо на сферу ответственности и служат существенными определениями совести, в противоположность мышлению, по крайней мере ныне существующему; совесть есть то, что создает "превосходство" человеческой природы; без нее, говорит Руссо, "я не чувствую в себе ничего, что возвышало бы меня над скотами, кроме печальной привилегии переходить от заблуждения к заблуждению с помощью рассудка, лишённого правил, и разума, лишённого принципа" (8, 285). Совесть есть, откуда функционирует автономно, пока не заглушается или усиливается грубым воздействием на

нее извне². Она требует отношения к ней как к субъекту (т.е. уважения к ее автономии и свободе) и не допускает манипуляции ею.

Таким образом нравственность у Руссо имеет начало и содержание в самой себе, она не определяется ни разумом, ни религией, но связана с ними, как вообще связаны друг с другом различные формы сознания: каждая из них, критически проработанная и представленная в истинном своем виде, не отрицает другую, а поддерживает ее и поддерживается ею.

Религия доставляет нравственности опору верой в наличие нравственного порядка в мире, верой, позволяющей переносить несправедливость, уповая на вознаграждение справедливого Чистого Существа, "видящего" страдания, как и добрые дела, даже когда они совершаются без свидетелей. Если Бог есть, то моральное добро стоит выше рациональных соображений, над эгоистической расчетливостью и противопоставит злу, имея прочную духовную опору. Если же Бога нет, тогда это оправдано, тогда оно даже просто благоразумие, а благородные поступки — чистое недо-разумие, и добрый стоит ниже разума, пребывает в иллюзиях, ему остается ходить в дураках и расплачиваться за свою несообразительность; ему на собственном опыте придется убедиться, что его "мораль" — это не превосходство над эгоизмом, а глупость, не доросшая до рассудительности (8, 286).

Вот с этим-то Руссо решительно не согласен. Он настаивает

² "Совесть боязлива, она любит уединение и тишину; свет и шум пугают ее; предрассудки, которым приписывают ее рождение, ее злейшие враги; она бежит от них или умолкает перед ними; их шумные голоса заглушают ее голос и мешают ему быть слышным: фанатизм осмеливается подделываться под нее и диктовать преступление от ее имени. Наконец, она оскорбляется тем, что ее вытпеваживают; она перестает говорить с нами, перестает отвечать нам, и после такого продолжительного пренебрежения ею, ее так же трудно вызвать обратн, как трудно было выгнать" (8, 285).

на самостоятельности нравственности, формирует сферу этой самостоятельности, обосновывает ее. Опору для нравственности он находит в ней же самой: но основное понятие, на котором, как он полагает, она держится, заимствовано, как мы видим, из религиозной сферы (Бог). Для взгляда на мораль это понятие должно, по Руссо, приниматься как безусловное, вполне определенное, так же как для критики рационализма мера оценки его достоинства и недостаток моральное чувство, способность различать добро и зло, совесть — непреложный судья.

Примечательно, что с переходом к рассмотрению религий нравственная оценка их все еще действительна, совесть продолжает оставаться критерием состоятельности той или иной религии. Но не религии вообще. В последнем случае основное понятие религии — Бог — становится почти непроницаемым, темным, — оттого собственно Бог и есть предмет не разума, а веры, доверия, витающего над всякими соображениями разума. Однако теперь и то, что принимает и утверждает Бога: чувство веры, — находится, как показывает ближайший анализ, под сомнением, и в "Савойском викарии" Руссо добросовестно и искренне констатирует эту неопределенность в новой области рассмотрения, в вере, которая сначала казалась безупречной по своей прочности и неизбежности: "я вижу в нем (в этом предмете) только затруднение, тайну, темноту; я вношу в эту область только неуверенность и недоверие. Не без трепета решаюсь и пуститься в нее и высказываю вам скорее свои сомнения, чем свое мнение.. Трудно, когда рассуждаешь, не принимать иногда утвердительно-го тона; но помните, что все мои утверждения только повод сомневаться Ищите истину сами; я с своей стороны обещаю только добросовестность" (8, 289-290).

Размышления о религии совсем не уводят Руссо в область потустороннего мира, в мистику, в сверхъестественные откровения; сама вера требует у него рационального обоснования и разумного содержания. Он — сторонник "естественной религии" и находит странным, если требуется какая-нибудь другая (8, 290) Готослужение вряд ли должно выходить за пределы, диктуемые обязанностями естественного закона, служить Богу надлежит "сообразно понятиям ко-

торне он дает моему уму и чувствам, которые он внушает моему сердцу". Руссоистский Бог - Бог природы, Бог сердца и разума, он - наш утренний голос, - нужны ли сверх того "человеческие" откровения, учения, написанные другими людьми книги? "Белочайшие идеи о Божестве даются нам только разумом. (зерцайте зрелище природы, прислушивайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, надея- ля его человеческими страстями" (8, 290).

Поскольку Руссо вообще апеллирует к нравственности, то "религия сердца" не может вызвать удивления, она - характерный и органичный момент такого мироощущения. Но из "религии сердца" появляются продвижения и неожиданные повороты к мышлению, к разумности, и они заслуживают внимания. Ведь Руссо задекомендовал себя как критик рационализма, а здесь он ставит разум очень высоко и измеряет им достоинство религии: "Будем ли серьезно искать истину, не станем ничего уступать праву рождения и авторитету отцов и пастырей, но подвергнем суду совести и разума все, чему учили нас с детства. Пусть их кричат; смири свой разум; это может сказать мне и тот, кто желает меня обмануть; мне нужно разумное основание, чтоб смирять свой разум" (8, 292). Разум отказывается признавать Бога, который делает избранным один единственный народ и отказывается от всего остального человечества (8, 295).

Если разу. выступает теперь орудием критики религии и доискивается наиболее естественной, ясной, приемлемой для разума и одобряемой им еры, то это орудие критики само в свою очередь не остается безразличным; в процессе рассмотрения и прояснения предмета оно само советченствуется; разум, выясняя отношения между верованиями, упрочивает себя как критерий их оценки и как решающую инстанцию в выборе между ними, от времени бросает взор на себя, лучше познает себя, достигает большей просвещенности; сбрасывая случайные формы религий, сам обретает, общезначимую форму, чтоб обосновать... "общезначимую" религию.

Такой характер руссоистского воззрения: в нем разум, философия, так же как нравственность, иррелигиозность, точка зрения по-

лезности служат опровержением не самой религии, а ее вне ности, ее извращенной формы, и благодаря этому только утверждают и обосновывают "истинную" религию. "Вера утверждается и укрепляется разумением; лучшая из всех религий, без сомнения, наиболее ясная: тот, кто обременит тайнами, противоречиями проповедуемый им культ, этим самым научает меня не доверять ему. Бог, которому я поклоняюсь, не Бог мрака; он одарил меня разумом не для того, чтобы запретить мне пользоваться им: говорит мне, что я должен смирить свой разум, значит оскорбляет его творца. Служитель истины не терроризирует мой разум, он просвещает его" (8, 295).

Однако индивидуальный разум в собственной сфере обнаруживает свой предел углублений в религию, предел, полагаемый бесконечностью собственного критического рассмотрения предмета, поскольку предмет оказывается неисчерпаемым, до конца неисследованным. В самом деле: "Среди стольких различных религий, отвергающих и исключаящих одна другую, только одна может быть хороша, если, конечно, такая вообще существует. Чтобы узнать ее, недостаточно исследовать одну религию, нужно исследовать их все" (8, 293). "Если есть одна истинная религия, которую каждый человек должен принять под страхом осуждения на вечные муки, то нужно затратить жизнь на изучение их всех, на их исследование, и их сравнение, на путешествие по странам, где они установлены. Никто не избавлен от главной обязанности человека, никто не вправе полагаться на суждения другого... Прощай тогда ремесла, искусства, науки и все гражданские занятия: при таких условиях не может остаться никаких занятий, кроме исследования религии" (8, 302).

Бесконечность такого исследования предвидится и с других сторон. Всякий аргумент в защиту или в опровержение той или иной религии надо принять во внимание и не осуждать, не игнорировать. Надо знать, что каждый противопоставляет другим и что он им возражает; опровержения надо сравнить с доказательствами. Мало того. "Чем более какое-нибудь чувство кажется нам доказанным, тем усерднее должны мы искать, на каком основании столько людей не находят его таким. Надо быть очень наивным, чтобы думать, будто достаточно выслушать ученых своей партии, чтобы ознакомиться с ар-

гументами противной. Разве есть такие теологи, которые отличаются беспристрастием? Разве есть такие, которые, в видах опровержения аргументов своих противников, не начинают с того, что ослабляют их? Каждый состоит в своей партии; с одной очень горд своими аргументами среди своих, а среди представителей другой партии останется в дураках с этими самыми аргументами. Хотите вы научиться из книг; какую эрудицию нужно приобрести! сколько языков изучить! сколько библиотек перерывать" (8, 298). Но, по здравом размышлении, и книги не внушают доверия. Например, доктрина, которую клеру католики в основание возражений протестантам, совсем не та, которую преподают народу. Кто пожелал бы судить о католической вере по книге Боссеа, тот, пожив среди католиков, убедился бы, что судит совсем неправильно. Наблюдать религию среди ее приверженцев совсем не то, что изучать ее по книгам. А тогда придется учитывать, что всякое верование основывается на известной традиции, на своеобразных, принадлежащих данному народу обычаях, предрассудках, на особом рода чувствованиях, что составляет дух религии народа, и все это надо принять в расчет, чтобы судить и оценивать.

Значит принимать — если вообще принимать — религию приходится ориентируясь не на книги, не на разумение и суждение других людей. На что же? Во-первых, на книгу природы; во-вторых, на те требования Бога, которые он открывает человеку, упражняющему, для восприятия их, свой разум. "Итак, я закрыл все книги. Есть одна, открытая для всех глаз, эта книга природы. По этой великой и возвышенной книге я учусь служить и поклоняться ее божественному автору. Никто не может оправдаться тем, что не читал ее, потому что она говорит всем людям на языке, понятном для всеумов... Если я упражняю свой разум, если я развиваю его, если я пользуюсь непсредственными способностями, данными мне от Бога, я сам научусь познавать его, любить его, любить его дела, желать блага, которого он желает, и исполнять в угоду ему все мои обязанности на земле. Может ли все человеческое знание научить меня большому?" (8, 303).

Среди писанных книг Руссо все же отличает Евангелие, которое,

несмотря ни на что, обладает "грандиозными и неподражаемыми" признаками истины. При всем том оно "полно невероятных вещей, - вещей, противных разуму, которых ни один здравомыслящий человек не в состоянии ни представить себе, ни допустить"; и ввиду этих противоречий приходится "кротить разум, "читать в молчании то, что не умеешь ни отвергнуть, ни понять, и смиряться перед великим Существом, которое одно знает истину" (8, 305).

Таков "невольный скептицизм", при котором приходится оставаться в результате всех попыток отыскать и уразуметь истинное вероисповедание. Разум сам указывает границы поисков: всякое исследование должно закрываться в бесконечности. Поэтому следует установить лишь индивидуально значимый смысл верования, без претензий на проповедь его для окружающих. Достаточно уяснить себе принципы своих обязанностей перед Богом и служить ему в престо-те сердца. "Истинный культ, - это культ сердца". Сам разум, поскольку религиозные поиски опираются только на него, приводит, согласно Руссо, к выводу о необходимости принять именно такое исповедание, т.е. "естественную религию". "Раз мы не делаем никаких уступок ни авторитету людей, ни предрассудкам страны, в которой родились, для нас остаются только указания разума, которые не могут, при естественном порядке вещей, вести нас дальше естественной религии" (8, 311).

Естественная религия дает то, что важно для индивидуального поведения, поскольку обязанности такого поведения вытекают из внутренней установки. Такая религия заключает в себе лишь то общее, в чем могут соединиться все религии, поскольку их догматы не влияют ни на поступки, ни на мораль. Соответственно и эта простая обобщенная религия может объединиться с любым другим конкретным верованием возникшим на других основаниях, если его догматы не противоречат морали. Что касается различных культов, то допустимо самое широкое разнообразие их, лишь бы они выражали на какой бы то ни было лад истинный культ - "культ сердца", - "Бог никогда не отталкивает его служения если оно истинно, в какой бы форме оно ни представлялось" (8, 305).

Отсюда разлется широкий демократизм относительно национальных, региональных, интернациональных вероисповеданий: "Я смотрю на все отдельные религии как на полезные учреждения, которые предписывают в каждой стране однообразие общественного богослужения и все могут иметь основание в климате, правлении, духе народа или какой-нибудь другой местной причине, которая заставляет отдавать предпочтение одной перед другой сообразно времени и месту. Я считаю хорошими их все, поскольку в них служат Богу подобающим образом" (8, 305). Все это увлекает на путь размышлений о необходимости мириться с разнообразием конкретных проявлений религиозного чувства. "Если сын христианина поступает хорошо, следуя, без глубокого и беспристрастного исследования, религии своего отца, то почему сын турка поступает дурно, следуя точно так же религии своего?" (8, 303).

Принятие религии деизма означает, что человек не только не отвергает определенную религию той общности, в которой он родился и вырос, не только уживается с этой объективной, не им созданной посылкой своего духовного бытия, но даже связан - это непрелюбимое дополнение "естественной религии" - исповедовать и любить религию своей страны; это требование не простирается, однако, на догматы, противные нравственности, такие как догмат нетерпимости.

В "Савойском викарии" католический наставник у Руссо размышляет о проповеди терпимости ко всяким вероисповеданиям: "Если бы в моем приходе или по соседству с ним оказались бы протестанты, я не делал бы различия между ними и моими настоящими прихожанами во всем, что касается христианского милосердия. Я внушал бы всем одинаково любить друг друга, считать друг друга братьями, уважать все религии и жить в мире, придерживаясь каждый своей. Я думаю, что увещавать кого-нибудь отказаться от той религии, в которой родился, значит увещавать его поступать дурно, а следовательно и самому поступать дурно" (8, 307).

Деизм у Руссо шире одного только религиозного отношения в требовании терпимости он распространяется и на гражданскую сферу

и смыкается с проповедью любви к согласию и равенству. Различие между гражданской терпимостью и богословской нетерпимостью, с точки зрения деизма, обманчиво и не выдерживает критики: "Эти две терпимости неразделимы и нельзя принимать одну, не принимая другой. Сами ангелы не ужились бы в мире с людьми, которых они считали бы врагами Бога" (8, 306). Истинно верующий, по убеждению Руссо, не должен быть нетерпимым к чужим верованиям или быть их преследователем. Руссо нетерпим к нетерпимости, даже к нетерпимости к враждебным ему атеистам. Гонители инаковерцев или неверующих, по Руссо, "вовсе не являются верующими, они просто злодеи" (9, т.2, 520; 315).

Очертим (чтобы затем продлить далее) уже указанный ход мысли Руссо относительно цепи обоснования принципов одной формы сознания посредством другой: нравственности — посредством понятия, воспринятого из религии (понятия Бога); религии — посредством разумности, почерпнутой из философии; разумности — посредством введения в нее нравственного элемента — совести. Далее мы узнаем, что "только разум научает нас познавать добро и зло. Совесть, которая заставляет нас любить первое и ненавидеть второе, хотя и независимая от разума, не может однако развиться без него" (8, 44). Оттого что для простоты и краткости мы не вводим в круг этого рассмотрения искусство, полгитику, право и т.д., суть дела не меняется: перед нами постоянно углубляющие и систематизирующие определенную точку зрения, собственно мировоззренческую и этическую, определения и взаимоотношения, уплотняющаяся и обогащающаяся ими связь.

Для лучшего понимания этого процесса его можно сопоставить с развертыванием и переработанием в систему известной гегелевской формулы: "все разумное действительно, все действительное разумно", где разумное утверждается посредством поры его на действительность, а действительность сама в свою очередь упрочивается тем, что в ней есть разумного, каждая из категорий нуждается в конкретизации, чтобы на ней как в основании упрочивалась другая, так как в первоначальном своем виде они еще эмпирические, неопределенные, сомнительны настолько, что указанной формуле правомерно при-

вопоставить противоположную: "не все разумное действительно, не все действительно разумно". Сходным образом и у Руссо постоянно остается в его построении место возражениям и сомнениям, ибо по мере развития его концепции по необходимости снова и снова обнаруживается неопределенность; но этот недостаток восполняется тем, что указанная неопределенность каждый раз конкретнее определяется другой формой сознания, в которой, в свою очередь, однако, появляется новая неопределенность, когда обосновывающий элемент черпается из иной формы сознания.

В виду постоянных отсылок каждой из форм сознания для доопределения и более прочного ее обоснования в другой, остается все-таки известная незавершенность, оставляющая место сомнениям в прочности исходной мировоззренческой установки Руссо. Он и сам чувствует это и подобно Лютеру задается вопросом: "Неужели только я один мудр, только я просвещен среди смертных?". И отвечает на эти сомнения указанием на нравственный порядок, система которого стала результатом его напряженных исканий; несмотря на все сомнения и возражения, несмотря на противоречия, он остается верным чувствам, усвоенным с того времени, как самое продуманное обсуждение сопровождалось у него отказом от всяких других господствующих интересов, "кроме стремления познать истину" (9, т.3, 594).

"С тех пор, — описывает он свое душевное состояние, — спокойно держась принципов, прятая мной после столь продолжительного и глубокого размышления, я сделал их неизменным правилом своего поведения и веры, не придавая больше значения противоречиям, которых я не мог ни устранить, ни предвидеть и которые время от времени снова возникали в моем уме. Они тревожили меня иногда, но ни разу не поколебали. Я всегда говорил себе: все это — только метафизические увертки и тонкости, не имеющие никакого веса по сравнению с основными принципами, воспринятыми моим разумом и утвержденными моим сердцем, принципами, отмеченными печатью внутреннего одобрения при полном молчании страстей" (9, т.3, 59^o).

Руссо на деле осуществляет тот путь познания, который верно выражен Герценом: "Истина, проходя рядом односторонних определе-

ый, многосторонне определяется, выражается яснее и точнее ... Фантазии, образы, представления, которыми старается человек выразить свою заповедную мысль, улечиваются, и мысль мало-помалу находит тот глагол, который ей принадлежит. Нет философской системы, которая имела бы началом чистую ложь или нелепость; начало каждой действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчезающим ее" (5, 142).

Руссо вовлекается в круг все более глубоких обоснований, более конкретных определенностей. Различные формы сознания в разных вариациях взаимно обосновывают и определяют друг друга. Например, в принятии верования за наиболее истинное из всех, если таковое существует, можно ошибиться; во всяком случае нельзя наверняка знать заранее, что выбор не опрометчивый. Основание для религиозного выбора - нравственное чувство, чистосердечие. А нравственное чувство в свою очередь находит опору в вере в Бога. Добродетельная жизнь подстраховывает от ошибочного выбора вероисповедания, а верой в Бога укрепляется добродетель. Руссо требует такой взаимосвязи и настойчиво подчеркивает, "что нет такой религии, которая избавляла бы от моральных обязанностей; что только они имеют действительно существенное значение, что внутренний культ есть главная из этих обязанностей, и что без веры нет истинной добродетели" (8, 309).

Связь веры и нравственности предложена у Руссо совершенно ином, чем она существует при условиях, скажем, веры в авторитет (церкви), когда нравственность означает не что иное, как слепое послушание священнослужителю, соблюдение внешней обрядности и т.п. Вера у Руссо автономна, как и нравственность, и связь между ними он устанавливает не на основе их нерасчленимого единства, а именно на основе разделенности: как раз на таком уровне осознается не просто их слитость, но связь их как не замыкающих друг друга, и вследствие этого, как ни парадоксально, действительно внутренняя, - не принудительная связь, не скованная и не первоначально-стихийная перемешанность и спутанность, но сознательная, проясляющая и свободная связь.

Такое же сочетание должно быть установлено между философией и религией, в противном случае, предостерегает Руссо, "так же будут злоупотреблять философией без религии, как наши (верующие. - В.Л.) злоупотребляют религией без философии" (8, 309). Горделивая философия, отрицающая Бога, приводит к "вольномудумству", а слепая набожность приводит к фанатизму и нетерпимости. Состоятельность каждой из форм сознания не должна означать оторванности их друг от друга или вести к господству одной над другой, к подавлению одной другой. И если бы вопрос касался только отношений между "формами сознания", а не отношения их также к действительности и отношения между их действительными носителями! В самом деле, отношения между теми, кто представляет эти формы сознания, отражая их односторонность, оторванность одну от другой, борьбу одной против другой, оказываются куда напряженнее и драматичнее. Это - сфера целований и столкновений фанатизма односторонних воззрений - как религиозных, так и светских, - и сфера примирений, согласований и мягкосердечия; сфера нетерпимости и терпимости, крайностей догматизма и волеизлияния, страстности и равнодушия. Попытаемся прояснить позицию Руссо посреди этих борений, позицию, как и она формируется в критическом ее отношении прежде всего к французским просветителям, поскольку они выступают как философы-атеисты и как моралисты.

Руссо непрестанно поднимает вопрос о преодолении расторгнутости философии с нравственностью, и здесь важно отметить, что путь к синтезу их осложнен у него критическим опосредствованием: религией, полемически заостренной против атеизма, который, как полагает Руссо, препятствует синтезу, порождая философскую систему, отрешенную от нравственного начала и индифферентную к нему. Атеизм вообще представляется Руссо одновременно и предпосылкой и следствием изобличенности между людьми и между духовными началами. Он усматривает в атеизме скрытый эгоизм, сосредоточение интересов индивида на себе самом: "Если атеизм не заставляет цурливать кровь человеческого, то не столько из любви к миру, сколько из равнодушия к добру: для мнимого мудреца не важно, как идут на свете дела. лишь бы ему оставался спокойным в сво-

ем кабинете. Его принципы не заставляют убивать людей, но они мешают их роду, уничтожая нравы, которые их размножат, отрывая людей от рода человеческого, сводя все их привязанности к тайному эгоизму, столь же губительному для народонаселения, как для добродетели. Философский индифферентизм походит на спокойствие в деспотическом государстве; это спокойствие смерти; оно более опустошительно, чем самая война" (8, 309). Атеист может, правда, приводить свою философию в связь с нравственностью, но лишь внешним и случайным образом. Он может, конечно, в своих книгах проповедовать подчас прекрасные правила поведения, но вот вопрос, вытекают ли последние из этой доктрины как необходимые следствия; и как знать, "точно ли философия, воцарившись и получив простор, восторжествовала бы над чванством, корыстью, честолюбием, мелкими человеческими страстями и воцарила бы ту краткую человечность, которую она так нахваливает нам с пером в руках"? (8, 310). Слово философия не только на уровне своих деклараций, но и по существу должна быть человеческой; она должна подтверждать это на практике, т.е. в отношениях философа к людям, поскольку подлинный философ реализует свои принципы не только на бумаге, но и в поступках.

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд.

2 Верцман И. Жан-Жак Руссо. М., 1976.

3 Гегель Г.В.Ф. Соч. в 14 т. - М., Л. 1930-1959.

4 Гельвеций К.А. Соч. в 2 т. - т. 2 - М., 1974.

5 Герцен А.И. Письма об изучении природы // Соч. в 9 т. Т. 2, М., 1955.

6 Декарт Р. Избранные проповедания. - М., 1950.

7 Морлей Дж. Руссо. - М., 1891.

8 Руссо Ж.-Ж. Эмиль или о воспитании. СПб., 1919.

9 Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения в 3-х томах. М. 1961