

**Российская Академия Наук
Институт философии**

В.М. Богуславский

ПЬЕР БЕЙЛЬ

Москва
1995

ББК 87.3
Б-74

В авторской редакции

Рецензенты:

доктора филос. наук *В.Н.Кузнецов, И.С.Вдовина*

Б-74

**БОГУСЛАВСКИЙ В.М. Пьер Бейль. - М.,
1995. - 181 с.**

Книга посвящена выдающемуся французскому мыслителю XVII в., не только внесшему большой вклад в критику догматизма, авторитаризма и фидеизма, с которой выступали Декарт, Спиноза и Лейбниц, но и показавшему непоследовательность их рационализма, а также посвятившего свою жизнь борьбе за свободу мысли против преследования людей за их убеждения, борьбе актуальной и в наши дни.

ISBN 5-201-01866-1

© В.М. Богуславский, 1995
© ИФРАН, 1995

*Светлой памяти ни в чем
неповинного брата моего
Абрама Богуславского,
расстрелянного в 1938 году*

Глава первая. Эпоха ранних буржуазных революций

Если первое имевшее общеевропейское значение выступление широких народных масс против феодальных порядков, крестьянская война в Германии, потерпело поражение, то в Нидерландах и в Англии в XVII в. произошли победоносные буржуазные революции. Глубокие потрясения, вызванные становлением буржуазных общественных отношений в бытии европейцев, в их социально-политической и экономической жизни, сопровождались существенными изменениями в их сознании. Тесно связанное с нарождающимся капитализмом совершенствование техники производства и путей сообщения, с одной стороны, требовало такого глубокого научного постижения законов природы, без какого прежде можно было обойтись, а с другой - создавало предпосылки для научных исследований, позволяющих эти законы открыть. В мануфактурах начинают применяться некоторые механические устройства, машины.

Одно за другим следуют выдающиеся открытия, приносящие с собой коренные перемены в науках. От появления "Диалога о двух великих системах мира" Галилея (1632) до опубликования "Математических принципов натуральной философии" Ньютона (1687) прошло всего 55 лет, и за этот же короткий период впервые увидели свет важнейшие математические и естественнонаучные произведения Декарта, Ферма, Паскаля, Лейбница, Гюйгенса, Гарвея. Бурное развитие наук, их поразительные, полученные в столь короткий срок завоевания внушают передовым умам века убеждение и в истинности уже добытой научной информации, и в неограниченных возможностях дальнейшего научного прогресса.

Декарт был уверен в том, что способность отличать истинное от ложного дана человеку в таком виде, чтобы

при ее правильном употреблении он "никогда не мог ошибаться" [9, с. 372]*. Спиноза всецело разделяет эту уверенность Картезия. Неопровержимая истинность научных знаний, добываемых "при правильном употреблении" имеющихся в распоряжении людей средств познания, не подлежит сомнению для Бэкона, Гоббса, Лейбница.

Нашедшие свое выражение в философских учениях, созданием которых была ознаменована эта эпоха, перемены в материальной и духовной жизни общества, перемены, неизбежные в век, когда произошли первые в истории буржуазные революции, были очень глубоки. Но своеобразие рассматриваемого исторического периода определялось как тем, что тогда в недрах феодального общества происходило развитие нового социально-экономического уклада, так и тем, что не только во Франции и Германии, которых от буржуазной революции отделяли очень длительные сроки, но и в других странах, даже в Нидерландах и Англии капиталистические отношения не достигли еще зрелости, не достиг зрелости и класс, являвшийся носителем нового способа производства. И в сфере экономики и социально-политических отношений, и в умственной жизни европейцев сохраняется и продолжает играть важную роль (хотя зачастую и в видоизмененной форме) ряд существенных элементов, унаследованных от Средневековья.

Это, в частности, находит свое выражение в том, что освящавшие феодальный строй и господствующие в духовной жизни феодального общества религиозные представления и в XVII в. настолько прочно владеют умами и широких масс, и образованной части общества, что, как правило, и экономические интересы, и социально-

* Здесь и далее в круглых скобках первое число (арабскими цифрами) - порядковый номер в списке литературы, второе (римскими цифрами) - номер тома, если издание многотомное, третье - страницы источника, а для античных текстов - порядковый номер фрагмента.

политические требования, и даже сама борьба против феодальных порядков и учреждений выступают в религиозном облачении: и в Нидерландах, и в Англии революции совершались под религиозными знаменами. Хотя учения крупнейших мыслителей века подрывали основы всякой религии, они, кроме Спинозизма*, не были атеистическими. Антитеологический характер Бэконовской теории подлинного знания не мешает ее творцу утверждать, что откровению может противоречить лишь поверхностное знание природы вещей, а более глубокое ее научное познание делает человека горячо верующим. Декарт и Лейбниц утверждают, что мир нельзя исследовать, руководствуясь положениями теологии, которую не следует смешивать с наукой, с философией. Но понятие Бога они не просто приемлют, а отводят ему в своих системах чрезвычайно важную роль.

Хотя ни Бэкон и Гоббс, ни Декарт и Гассенди, ни Локк и Лейбниц в своей критике религиозных представлений Средневековья не заходят дальше деизма, но для всех этих крупнейших мыслителей XVII в. характерна антиавторитаристская, антимистическая позиция, которой, разумеется, не разделяло подавляющее большинство их современников.

Особенности умственной жизни Франции в рассматриваемое время связаны с тем, что в ней происходило не только в XVII столетии, но и в предшествующий ему период.

В ходе охватившей страну гражданской войны, длившейся с перерывами более тридцати лет (1562-1594), обе партии творили чудовищные зверства, массовые убийства, не гнушались самым низким вероломством. Только в Варфоломеевскую ночь (24 августа 1572 г.) в стране было убито около ста тысяч человек. И католики, и гугеноты, захватывая города "противника",

* Позиция которого в отношении атеизма отнюдь не была последовательной.

грабили и жгли все на своем пути, вырезали целые семьи, надругались над безоружным населением.

В результате гугенотских войн Франция в ряде отношений возвратилась к феодальной раздробленности, в ней фактически исчезла центральная власть. Ее место заняло несколько правительств: гугенотское, возглавляемое королем Наварры Генрихом Бурбоном, католическое, возглавляемое Генрихом Гизом, Парижская лига, возглавляемая "Комитетом шестнадцати", и правительство Генриха III Валуа и Екатерины Медичи.

Но решительное усиление королевской власти, образование под ее эгидой единого национального государства являлись в то время необходимыми условиями экономического, политического, умственного прогресса французского общества, все стороны жизни которого несли еще на себе глубокую печать Средневековья. На этом этапе истории королевская власть, борясь против центробежных сил феодального общества, "выступает в качестве цивилизующего центра, в качестве основоположника национального единства" [1, т. 10, с. 721]. Восстановление позиций абсолютизма, начавшееся при положившем конец гражданской войне Генрихе IV, в ряде отношений существенно способствовало экономическому прогрессу Франции. Хотя она и в XVII в. оставалась аграрной страной, в которой феодальный способ производства продолжал занимать господствующее положение и экономика развивалась гораздо медленнее, чем в Нидерландах и в Англии, но и в этом веке здесь появляется все больше мануфактур в металлургии, обработке металлов, в производстве стекла, сукон, шелковых и льняных тканей, ковров, кружев. Королевская власть покровительствует внешней и внутренней торговле, получающим значительное развитие.

Но во многом способствовавшая развитию нового социально-экономического уклада победа абсолютизма над силами феодальной реакции оказалась во Франции вместе с тем и победой католической церкви - оплота

старой, унаследованной от Средневековья идеологии. Последнее обстоятельство сравнительно меньше ощущалось в первой половине XVII в., когда процесс усиления королевской власти и тесно с ним связанное усиление влияния на политику государства клерикальных кругов еще не зашли так далеко, как это произошло позднее в царствование Людовика XIV. В первой половине века заметную роль в умственной жизни страны играют немногочисленные, но влиятельные "ученые вольнодумцы" ("либертены", *libertains*). Из их числа наибольшую известность получила так называемая "Тетрада", четверка: Пьер Гассенди, Франсуа Ламот Левайе, Эли Диодати и Габриель Ноде.

Диодати, подготовивший французский перевод "Диалогов" Галилея, стремясь ознакомиться с последними достижениями крупнейших ученых века, налаживая связи между ними, неоднократно объезжал почти всю Западную Европу, неоднократно навещая Кремонину, Гуго Гроция, Гюйгенса, Бэкона, Гоббса, чаще всего - Галилея. Галилей через посредство Диодати переписывался со своими зарубежными коллегами, прежде всего - Гассенди. Ученый медик Ноде был автором трудов по медицине, фармакологии, истории, военному делу. Пятнадцатитомное собрание сочинений Ламота Левайе содержит работы по философии, логике, истории, географии, по проблемам искусства. И Ноде, и Диодати, и Ламот Левайе - горячие поборники рождающейся в это время науки Нового времени. То же следует сказать о принадлежавших к ближайшему окружению Гассенди его друзьях - Ги Патене и Самюэле Сорбьере.

Глава "Тетрады" Гассенди, профессор математики королевского коллежа, был одним из крупнейших ученых века. Как астроном он первым изучил паргелии (ложные солнца) и северное сияние, первым наблюдал предсказанное Кеплером прохождение Меркурия через диск Солнца. Как физик он опубликовал совместно с

Ферма работу "Об ускорении при падении тяжелых тел", осуществил ряд экспериментов, подтверждающих учение Галилея о движении, среди которых, как справедливо отмечает А. Койре, особенно важен эксперимент, поставленный Гассенди для проверки мысли Галилея об инерциальном характере движения, эксперимент, по сути дела, предвосхищающий сформулированный позднее Ньютоном первый закон его механики [47, с. 65-66]. "...Его влияние на науку, - говорит Д. Бернал, - было очень велико" [4, с. 256].

Таким образом, члены "Тетрады", "гассендисты", были не только страстными поборниками революции, происходившей в науке, но и ее активными участниками.

В своих письмах и произведениях Гассенди не только подчеркивал свою приверженность философии Эпикура, но неоднократно повторял также, что является единомышленником античных скептиков, Монтеня, "моего друга Шаррона", часто отстаивал скептические положения и пользовался скептической аргументацией.

Основоположения христианства, по Гассенди, это не знание, "поскольку тут нет соединения очевидности и уверенности и в основу всего положены не доказательства... а лишь вера, которая находит себе опору в откровении и божественном авторитете" [6, т. 2, с. 340].

В возражениях Декарту Гассенди разъяснял, что "идея Бога отвлечена от вещей" [6, т. 2, с. 420]; что она "не содержит в себе больше реальности, чем совокупность конечных вещей, из идей которых образована указанная идея Бога" [6, т. 2, с. 431]; что не только невозможно вывести существование Бога из идеи о нем, но и сама эта идея неясна, неотчетлива и антропоморфна.

В книге "Об истине" Герберт Черберн утверждал, что признание существования Бога, обязанности его почитать и вести добродетельную жизнь, а также признание бессмертия души - положения для всех нормальных людей несомненные, в них могут усомниться лишь сумас-

шедшие. В своем письме Герберту Гассенди возражает: положения - существует Бог, существует бессмертные души и другие перечисляемые английским философом якобы несомненные положения - "все это далеко не в одинаковой мере признается всеми. Более того, некоторые народы... и даже некоторые философы... убеждены в противоположном. И если я всех их буду считать нездоровыми и поврежденными в уме, то они скажут, что скорее я сам нездоров и умалишенный" [6, т. 1, с. 98-99]. Ведь философы, отвергающие религию, "признают аргументы, - говорит Гассенди, - но отклоняют веру, когда речь идет об истине, на том основании, что если не твердо установлена правдивость говорящего, вера может заставить принять ложь за истину" [6, т. 1, с. 101-102].

Воззрения членов "Тетрады", главой которой был Гассенди, близки к его взглядам. Антихристианскую направленность скептицизма Ламота Левайе отмечают почти все исследователи, даже Ж. Шевалье. Он подчеркивает, что в ряде анонимно опубликованных своих работ Левайе "открыл нам глубокую основу своей доктрины, которая менее всего является христианской" [40, т. 2, с. 61-62].

Разработав учение о наблюдении и эксперименте как важнейших средствах познания и применяемых при исследовании законов ("форм") природы индуктивных умозаключениях, Бэкон явился основоположником эмпирической гносеологии. Декарт же, провозгласив источниками достоверного знания интуицию, т.е. истины, самоочевидные для разума, заключенные в нем изначально, и дедукцию, стал основателем рационалистической гносеологии. И эти мыслители, и их последователи стараются отделить науку от теологии, убеждены, что философия должна всецело основываться лишь на науке, развивающей свою деятельность совершенно автономно. В XVII в., справедливо отмечает Ж. Шевалье, "наука становится для философии тем, чем была для нее в Средние века теология: ее главной пищей, ее регули-

рующим принципом" [40, т. 2, с. 17]. Хотя почти все выдающиеся мыслители века были людьми религиозными, а в философских системах некоторых из них (особенно Декарта и Лейбница) понятие Бога и теоретическое обоснование некоторых религиозных положений играло чрезвычайно важную роль, заявление Спинозы - "Между верой или богословием и философией нет никакой связи или никакого родства" - [23, т. 2, с. 192] лишь резко формулировало взгляд, которого придерживались все великие философы XVII в.

Передовая философская мысль века требовала, чтобы место книжной учености, экзегезы Писания и творений "признанных авторов", место оторванных от действительности умозрений схоластики заняла философия, всецело опирающаяся на результаты, полученные науками, исследующими не написанные людьми книги, а человека, его дух и его тело, и окружающий его мир, "книгу природы". А результаты эти представляли собой в век научной революции, с одной стороны, замечательные открытия, полученные посредством тщательно поставленных наблюдений, экспериментов и индукции, открытия, благодаря которым XVII век стал веком опытного естествознания; с другой стороны, этими результатами были составившие эпоху достижения дедуктивной науки - математики.

Поскольку среди наук о природе в это время первое место заняла механика земных и небесных тел, своими успехами в значительной мере обязанная применению и развитию математики, и все естествоиспытатели разделяли убеждение Галилея, что книга природы написана на математическом языке, существовала известная связь между индуктивно-эмпирическими и дедуктивно-теоретическими результатами научных исследований. Не случайно одни и те же гениальные ученые (Декарт, Паскаль, Ньютон, Лейбниц), занимаясь и эмпирическими исследованиями различных явлений природы, и

разработкой новых математических теорий, обогатили великими открытиями обе эти научные области.

И сложность и большие масштабы введенных в это время в обиход науки экспериментальных исследований, и широкое применение и развитие математических методов влекли за собой коренное преобразование всего строя мышления. Хотя в некоторых отношениях философская и научная мысль XVII в. существенно отличалась от предшествовавшей ей ренессансной мысли, но между ними существовала также и преемственность. Продолжение и углубление в XVII столетии борьбы против средневекового образа мышления, развернутой гуманистами предшествующих веков, борьбы, повлекшей за собой тот глубокий переворот в сознании европейцев, каким была ознаменована эпоха Возрождения, вызвали новый, еще более глубокий переворот в их умственной жизни. "Научная революция, происходившая в эти годы, была не только естественнонаучной революцией, но величайшим переворотом в истории миропонимания в целом". "Если первой такой революцией в истории человечества был переход от мифологического мировоззрения к натурфилософскому, то рассматриваемая эпоха была началом второй универсальной интеллектуальной революции, открывшей путь к научному миропониманию, положившей начало философии Нового времени" [1, с. 10].

От Средневековья европейское общество унаследовало представление о ничтожестве человека, о том, что естественные силы, имеющиеся в его распоряжении, предоставляют и его деятельности, и его познанию крайне скудные, жалкие возможности. Отвергая это представление, Декарт вслед за Бэконом пишет: "Вместо той умозрительной философии, которую преподают в школах, можно найти практическую философию, при помощи которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел так же отчетливо, как мы знаем различные занятия наших

ремесленников, мы могли бы точно таким же способом использовать их для всевозможных применений и тем самым сделаться хозяевами и господами природы" [9, с. 305]. Гоббс, Гассенди, Спиноза, Локк, Лейбниц всецело разделяли это мнение Бэкона и Декарта. Все они были уверены, что по мере того, как науки будут доставлять людям все более полные и более точные знания, а люди научатся применять их в своей деятельности, власть человека над природой и над его собственной жизнью будет безгранично возрастать.

Сочетание антифидеистического скептицизма и рационализма мы находим и у Ноде, Диодати, Ги Патена и Сорбьера. Конечно, позиция отдельных "гассендистов" в отношении религии не была идентичной. Если Левайе стоял, по-видимому, на позициях деизма, то Ноде так же, как и другой ученик Гассенди - Сирано де Бержерак, был решительным атеистом. Сам Гассенди атеистом не был. "Если не по форме, то по существу своих религиозных воззрений он был близок скорее к деизму" [6, с.184]. Не был атеистом и Диодати. "Но, - справедливо замечает Р. Пентар, - это не мешало и тому и другому, жившим в теснейшей и искреннейшей дружбе... с Ламотом Левайе и Ноде, разделять с ними то, что в них было менее всего христианского и из-за чего возникла опасность, что их поведение вызовет возмущение набожных душ и что будет нанесен вред христианству того времени" [55, т. 1, с 177].

Конечно, круг людей, усваивавших идеи "Тетрады", которой приходилось так тщательно таить свои смелые мысли от общества, где царили традиционные представления, был довольно узок. Но было бы ошибкой недооценивать влияния скептицизма "Тетрады" на умы ее образованных современников. "...В 20-30-х годах XVII века скептицизм во Франции казался серьезным, трудноопровержимым философским учением" [2, с. 89]. Именно влияние, которым тогда пользовалось это учение, побудило Декарта избрать в качестве исходного

пункта своих философских рассуждений скептическое сомнение в истинности всех без исключения имеющихся в нашем распоряжении знаний.

Деятельность "ученых вольнодумцев", скептиков и эпикурейцев, завоевавшая симпатии передовых умов, но вызвавшая возмущение и суровое осуждение со стороны церковных и светских властей, примерно к середине века почти замирает. После прекращения гражданской войны прочная центральная власть во Франции из года в год все более укреплялась, особенно после того, как были взяты все крепости кальвинистов и тем самым уничтожено гугенотское "государство в государстве". Самодержавие достигло здесь расцвета в последний, самый длительный период (с 1661 по 1715 гг.) царствования Людовика XIV, чье заявление - "государство - это я" достаточно выразительно говорит об утвердившейся во Франции классической форме абсолютизма. Его торжество сопровождается огромным ростом влияния на политику государства католической церкви. "Духовенство оставалось первым в государстве сословием, самым могущественным в политическом отношении и самым богатым" [58, с. 201]. Оно использует оказавшуюся в его руках неограниченную власть в области идеологии для подавления любой склонности к свободомыслию и расправы с "вероотступниками".

Масштабы преследований, которым подвергаются протестанты, все больше возрастают и с ними обращаются все более жестоко. В 1685 г. Людовик XIV окончательно отменяет Нантский эдикт. Кальвинистов, отказывающихся отречься от своей веры, бросают в тюрьмы, с ними обращаются бесчеловечно. Происходит великий исход протестантов из Франции. Спасая свою жизнь и жизнь своих семей, несколько сотен тысяч кальвинистов покидают Францию. В 1655 г. умирает Гассенди, в 1653 г. из среды "либертенов" выбывают два человека, занимавших, так сказать, экстремистски вольнодумные

позиции: Ноде умирает, Сорбьер отрѣкается от воззрений, которые он прежде защищал. П. Верньер относительно этого периода пишет: "В то самое время; когда монархический и христианский порядок укрепляют свои основы, последние вольнодумцы предшествующего царствования умнеют, предают (свои взгляды) или умирают" [64, т. 1, с. 13]. Что в рассматриваемый период ряд "либертенов" царствования Людовика XIV сошел со сцены, верно, хотя в то время продолжал публиковать свои работы Ламот Левайе, умерший лишь двадцать лет спустя, и начинают выходить в свет произведения Шарля Сент-Эвремона (1610-1703), в которых он отстаивал скептические, антифидеистические, эпикурейские и рационалистические взгляды, сложившиеся у него под влиянием Монтеня и Гассенди. Но Верньер, по-видимому, прав, указывая на то, что время между концом 50-х и началом 80-х годов XVII века было для идей "Тетрады" и ее единомышленников "периодом в высшей степени критическим", поскольку тогда эти идеи уже не пользовались таким большим влиянием, какое они имели в первой половине столетия.

В конце именно этого периода началась сыгравшая огромную роль в истории передовой французской мысли деятельность Пьера Бейля, чье бесстрашное либертенство не могло бы сформироваться, как справедливо заметил Р. Пектар, без либертенства Левайе, Гассенди и Ноде, которое хотя и было "сражающимся", но вместе с тем было также "колеблющимся, сражаемым" [55, с. 576].

Глава вторая. Жизнь, наполненная борьбой

Пьер Бейль родился 18 ноября 1647 г. Его отцом был кальвинистский пастор небольшого селения Карла, расположенного южнее Тулузы у подошвы Пиринеев (в конце XIX в. переименованного в честь философа в Карла-Бейль). Детство и юность Пьер провел в семье, где первые свои знания (в том числе основательное знание латыни и греческого) получил под руководством отца.

Когда юноше пошел девятнадцатый год, его отправили в протестантский университет ("академию") в Пюилюране, где, как и дома, он не участвовал в развлечениях сверстников, отдавая все время чтению и не только той литературы, какую ему предписывало обучение в Академии. Стремясь утолить свою ненасытную любознательность, он поглощает всю доступную ему научную, теологическую, философскую литературу. Особенно увлекается Плутархом и Монтенем, к произведениям которых затем многократно обращался всю свою жизнь. Приехав на каникулы домой, он продолжает заниматься так интенсивно, что серьезно заболевает. Проходит почти два года прежде чем состояние здоровья позволяет ему вернуться в Пюилюран и продолжать занятия. Усвоив все, что ему могла дать Академия, и будучи не удовлетворен приобретенными знаниями, он просит у отца разрешения приступить к изучению философии в пользовавшемся тогда известностью Тулузском университете. Получив это разрешение, Пьер в феврале 1669 г. переезжает в Тулузу и приступает к занятиям в университете этого города.

Уже в юные годы дает себя знать пытливость и критичность, свойственные его уму. Встретив среди жильцов квартиры, в которой он поселился в Тулузе, католического патера, он общается с ним, чтобы вдумчиво про-

анализировать глубоко волнующие его разногласия между сторонниками римской и реформированной церкви. Он использует предоставившуюся ему возможность выслушать не только известную ему до сих пор точку зрения протестантов, но и взгляды их противников. В длительных беседах с этим священником и другими последователями католицизма он оказывается перед лицом аргументации, которая представляется ему убедительной. Можно было ожидать, что у сына пастора, воспитанного в семье, где царила атмосфера религиозной экзальтации (не случайно старший брат Пьера стал, подобно отцу, пастором), голос чувства, к которому апеллировала прежде всего кальвинистская церковь, должен был оказаться сильнее голоса рассудка. Но уже в этом возрасте у Пьера Бейля обнаруживается убеждение, что не чувство, а только разум вправе решать возникающие перед нами важные вопросы. Подавив протест своих собственных чувств и, что для него было особенно тяжело, вызвав глубокую горечь у своих родных, юноша принял католицизм.

Но новообращенный продолжает размышлять, тщательно анализируя религию, которую он принял, в чем ему оказали существенную помощь приехавший в Тулузу его старший брат и друзья семьи Бейля - протестанты. Вскоре юноша обнаруживает, что в учении Римской церкви содержатся и неприемлемые положения, и противоречия, заслуживающие ничуть не меньшего осуждения, чем те, из-за которых он отрекся от кальвинизма. Зачем же он порвал с родными и так глубоко их огорчил? Через восемнадцать месяцев после перехода в католицизм Пьер возвращается к вере отцов. "Но трудно поверить, - справедливо замечает Ж. Дельвольве, что этот возврат представлял собой всецелое одобрение его умом доктрин, которые он однажды покинул и к которым возвратился не потому, что ему удалось устранить присущие этим доктринам затруднения, а потому, что в

противоположной доктрине он нашел другие, еще большие затруднения" [42, с. 10].*

Юношеская попытка сравнить основы двух религий, предпринятая в уверенности, что по крайней мере одна из них покоится на прочном фундаменте, потерпела крах, и теперь Бейль уже не тот восторженный и доверчивый юноша, каким он был совсем недавно. Свое возвращение к реформированной церкви он вынужден совершить тайно: в глазах властей, неразборчивых в средствах давления, применяемых к гугенотам, чтобы принудить их отказаться от их религии, отречение от "истинной веры" и переход к "протестантской ереси" являлись таким тяжким преступлением, что виновного в нем ожидала суровая расправа. Об этом моменте Бейль сообщает в своей автобиографической справке: "1670, 21 августа... Я возвращаюсь к протестантской религии и тайно совершаю отречение от римской религии перед господином Ривалем, священником Севердинским, в присутствии моего брата, священника Карла, г-на Ги-йема, священника Мозера и г-на Риволя, священника Кальмона" [3, т. 1, с. 50]. В тот же день Бейль покидает Францию, бежит в Женеву.

В течение пяти лет он добывает себе средства к существованию работой учителя в домах знати. Хотя эта работа отнимает у него очень много времени и сил (на что он с горечью жалуется в своих письмах), он продолжает свое образование и по-прежнему много читает. Он слушает лекции по картезианской философии, но, общая о них, описывает почти исключительно демонстрировавшиеся слушателям опыты по физике, очень его заинтересовавшие и произведшие на него большое впечатление. В одном из писем к брату он говорит, что стал "большим другом новых философов", увлекается

* В. Болин тоже отмечает, что "этот возврат отнюдь не заставил замолчать" сомнения в истинности основоположений кальвинизма, побудившие юношу отречься от учения Кальвина [34, с. 11].

некоторыми идеями Декарта и "атомами Эпикура, так хорошо восстановленными великим Гассенди" [30, т. 1, с. 63].

Для формирования взглядов Бейля в это время знаменательно выражаемое в его письмах тех лет восхищение самыми острыми антирелигиозными работами Ламота Левайе (в том числе "Диалогами Оразию Тиберо", антихристианская направленность которых была столь явной, что Левайе рискнул их опубликовать только анонимно) и произведениями Ноде, о котором было известно, что он - убежденный атеист. "Я считаю господина Левайе и господина Ноде, - говорится в одном из писем Бейля, - двумя самыми образованными учеными этого века, обладающими наиболее свободными от общепринятых предубеждений умами; но, будучи ярко выраженными вольнодумцами, они очень часто предлагают нам доктрины, чреватые опасными последствиями" [цит. по: 30, т. 1, с. 54]. Большой интерес и сочувствие вызывает у Бейля изучаемый им в это время "Богословско-политический трактат" Спинозы. Сообщая другу, что собирается этот трактат приобрести, он прибавляет: "Ничто в большей степени не освещает в истинном свете книгу Спинозы, нежели бессилие некоторых лиц, пожелавших ее опровергнуть" [цит. по: 30, т. 4, с. 577].

Уже в этот ранний период интеллектуального развития будущего философа отчетливо выступает его склонность к скептицизму. "Чем больше я изучаю философию, - пишет он другу, - тем больше нахожу в ней сомнительного, различие между школами приводит лишь к большей или меньшей вероятности (их утверждений)" [30, т. 1, с. 125 в], а относительно воззрений античных скептиков он заявляет: "Я хорошенько не знаю, кто же их победит" [30, т. 4, с. 540]. Утверждая, что все великие умы всех времен склонялись к пирронизму, он с большим уважением и симпатией цитирует Монтеня, Гассенди, Ламота Левайе, о которых говорит, что

они "открыто или скрыто" были скептиками. Этой своей позицией он мотивирует свое отношение к картезианству: этим учением он интересуется не потому, что усматривает в нем несомненную истину, а потому, что это полезная новаторская теория, в которой он особенно ценит содержащуюся в ней "физику", учение о природе, где на смену вымыслам схоластики приходят опытом установленные факты действительности.

Когда Бейлю пошел 28-ой год, его замечательная одаренность и обширная эрудиция привлекли к нему внимание ученых, с которыми он общался. Среди них появляются друзья - ставший на всю жизнь верным его приятелем Жак Банаж Венсан, Минутоли, Давид Констан де Ребек. Банаж добивается того, что кальвинистская Академия в Седане приглашает Бейля принять участие в конкурсе, объявленном Академией на замещение должности профессора философии. 28 сентября 1675 г. согласно существовавшему тогда порядку Бейль и три его конкурента были на сутки заперты в здании Академии, где должны были без предварительной подготовки и без каких бы то ни было книг подготовить диссертации на заданную им тему ("Время"). Затем Бейль на заседании сената Академии защитил свою диссертацию, значительно превзойдя в этом отношении своих соперников, и 23 октября сенат утверждает его в должности профессора философии, в каковой он затем в течение шести лет читает в Академии лекции.

В написанных им в те годы работах ("Философские тезисы" в 1676 г. и "Диссертация о сущности тел" в 1680 г.), опубликованных позднее и не обративших на себя ничего внимания, поддерживаются декартово доказательство существования Бога, равно как и картезианские идеи относительно мыслящей и протяженной субстанции и соотношении религиозной веры и разума. Но из письма Бейля к Ансийону (1679 г.) ясно, что данные работы - лишь "свидетельство ортодоксии, которой требовали от профессора академии", как отмечает

Ж. Дельвольве [42, с. 31], в то время как подлинные взгляды их автора существенно отличались от этих официальных выступлений. В упомянутом письме Бейль отвергает декартовы доказательства бытия божия, бессмертия души и заявляет, что картезианцы не опровергли ни учения Гоббса о том, что весь окружающий нас мир есть материя, ни возражений, выдвинутых политеистами и атеистами против тех, кто утверждает, что существует лишь один Бог; они не сумели также разрешить трудности, обнаруживаемые при сопоставлении божественного предопределения и свободы человеческой воли.

Поскольку некоторые решительные защитники католицизма (Мальбранш, Арно, Николь и др.) стали тогда картезианцами, Бейлю в этот начальный период его идейной эволюции казалось, что система Декарта, придающая первостепенное значение в установлении истины "естественному свету" разума человеческого (что, как он полагал, вполне приемлемо для протестантов), эта система пригодна для того, чтобы стать почвой, на которой могло бы произойти примирение противоборствующих вероучений. От этой иллюзии его позднее излечило не только поведение защитников обоих вероучений, но и негативная оценка картезианства, к которой позднее он пришел.

Впрочем, и в этот период он критически расценивал некоторые положения декартова учения (в частности - познавательную ценность картезианской дефиниции тела).

Между тем во Франции, которую, когда Бейль получил кафедру в Седане, от отмены Нантского эдикта отделяло всего десять лет, волна клерикальной реакции, приносившая с собой нетерпимость и фанатизм, поднималась все выше. Одной из первых жертв все усиливающихся антигугенотских репрессий оказываются протестантские университеты. В 1681 г. издается королевский эдикт, упраздняющий Седанскую Академию. Ко-

ролевский губернатор Седана граф Гискар уговаривает Бейля перейти в католицизм, что ему обеспечит возможность продолжать свою работу в качестве профессора философии, Бейль, разумеется, это предложение отвергает.

Вместе со многими другими гугенотами он покидает Францию. Уже в это время, за 4 года до отмены Нантского эдикта, атмосфера в стране накаляется до такой степени, что бегство протестантов за границу принимает массовый характер. В Англии, Германии, Швейцарии возникают значительные колонии французских эмигрантов. Самой многочисленной такая колония была в Голландии. В год переезда Бейля в Роттердам власти этого города приняли решение построить тысячу домов для беженцев из Франции.

Среди слушателей Бейля в седанской Академии был привязавшийся к своему профессору философии голландец Ван Зоелен (Van Zoelen), познакомивший Бейля с главой создавшейся в это время в Роттердаме Академии видным государственным деятелем Адрианом ван Паэтсом, глубоко уважавшим Бейля, ставшим его другом и покровителем, каковым он и оставался всю свою жизнь. По представлению Ван Паэтса власти города Роттердама предоставляют Бейлю должность профессора Роттердамской Академии и назначают ему денежное содержание.

С этого момента до последних дней всей своей жизни Бейль остается в Голландии, где условия жизни и деятельности передовых ученых были тогда несравненно лучше, чем в других странах. Имевшейся там относительной духовной свободе придавали большое значение и Декарт, и Спиноза, и Бейль, писавший в 1684 г.: "Республика Голландия" обладает "преимуществом, какого нет ни в одной другой стране: в ней представляют типографам свободу в довольно больших масштабах, так что к ним обращаются со всех концов Европы люди, обескураженные трудностями, с которыми они сталки-

ваются, пытаясь получить привилегию - право напечатать свои произведения..." [31A₂].

Этой свободой Бейль воспользоваться как только оказался в Нидерландах: в 1681 г. выходит его первое предназначенное для печати произведение "Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по поводу кометы, появившейся в декабре 1680 года". Книга, при опубликовании которой имя автора не было названо, сразу же привлекла к себе всеобщий интерес, весь ее тираж вскорости был распродан, и продолжавшийся спрос на нее вынудил выпустить второе ее издание.

Своими наиболее смелыми идеями Гассенди, Ламот Левайе, Ноде делились с весьма узким кругом своих ученых друзей, остерегаясь сообщать их широкой публике. Так же поступал Спиноза, считавший, что вершины познания и безрелигиозной нравственности доступны лишь людям, постигшим "цепь понятий" и обладающим "остротой ума" [см.: 23, т. 2, с. 83]. Поэтому с изложением своих идей он обращался лишь к тем немногим, кто такими исключительными качествами обладает. Бейль же стремится распространить свои новаторские мысли как можно шире. Для этого первую свою работу, где эти мысли выдвигаются, он пишет на тему весьма волновавшую в тот момент все слои общества. Появление кометы в 1681 г. вызвало панический ужас перед грядущими бедствиями; в этом небесном явлении видели страшное знамение гнева божия не только неграмотные массы "простолюдинов", но и большинство образованных европейцев. Развертывание рассчитанной на образ мышления весьма суеверных людей обширной и доходчиво излагаемой аргументации, направленной против веры в злое значение комет и других небесных явлений, давало автору возможность вводить читателя в круг своих мыслей, первоначально совершенно не затрагивая его религиозных представлений, поскольку ни одна из церквей официально не обязывала свою па-

ству считать кометы, солнечные затмения и т.п. зловещими знамениями. В то же время крайняя близость веры в сверхъестественное воздействие небесных явлений на жизнь людей к той вере в сверхъестественное, которая содержится в каждой религии, открывала возможность постепенно подвести читателя к смелым идеям автора. Именно по этому пути идет Бейль, развивающий свои мысли в трех направлениях: относительно широко распространенных предрассудков и их источников, о явлениях естественных и чудесах, о том, как соотносятся друг с другом религиозность людей и их нравственность. Во всех трех направлениях шаг за шагом развивая свои рассуждения, автор, начав с критики суеверий, как будто ничего общего не имеющих с христианством, постепенно подходит вплотную не только к мысли о нелепости всякой веры в сверхъестественное, а следовательно, и веры в чудеса, но и к неслыханному в XVII в. выводу, что в нравственном отношении те, кто вовсе в Бога не верят, могут превосходить верующих.

А во Франции гонения, которым власти подвергают протестантов, все усмиляются. Католические ученые мужи добиваются того, чтобы эти гонения стали еще более жесткими. Николь в работе "Законные предубеждения против кальвинистов", Мембур в книге "История кальвинизма" теоретически обосновывают преследования гугенотов и призывают отменить Нантский эдикт.

Протестантские авторы отвечали на эти выступления своих противников в работах, проникнутых такой же нетерпимостью. Иначе поступает Бейль. В своей книге "Общая критика "Истории кальвинизма" Мембура" (1682) он не чернит иноверцев, не выгораживает "своих". Он не отвечает оскорблениями на оскорбления Мембура, а лишь старается восстановить историческую истину, извращенную Мембуром, и показывает пристрастность, необъективность, научную несостоятельность подхода последнего к истории.

Не противопоставляя правды протестантов кривде католиков, Бейль решительно выступает против признаваемого и теми и другими принципа, согласно которому всякий человек, чьи религиозные воззрения представляют собой заблуждения, отстаивая такие воззрения, совершает тягчайший грех, преступление, и с ним необходимо безжалостно расправиться. В этом произведении Бейль выступает как самый выдающийся продолжатель дела, которое еще в XVI в. начали французский гуманист Себастьян Кастеллион (1515-1563) и "беллианисты", призывавшие положить конец преследованиям людей за их взгляды. Вслед за "Трактатом о еретиках", ставшим манифестом веротерпимости, Кастеллион опубликовал работу, где подчеркнул нравственное величие Сервета, даже на костре мужественно отстаивавшего то, что считал истиной, и заклеил бесчеловечную жестокость и изуверство Кальвина, который именно за эти исключительно высокие нравственные достоинства испанского гуманиста предал его мучительной смерти.

Кастеллион издал также ряд других произведений, содержащих всестороннее и страстное обоснование концепции веротерпимости. Своими выступлениями против фанатизма и жестокости женеvского реформатора Кастеллион, как справедливо заметил Бейль, "имел

В произведем большое впечатление на современников опубликованном Кастеллионом в 1554 г. (и затем многократно переиздававшмся) "Трактате о еретиках", где обосновывалось требование прекратить расправы, чинимые над инакомыслящими, автором этой книги был назван вымышленный персонаж "Мартин Беллий". Конспирация при издании "Трактата" была так тщательно соблюдена, что тогда и те, кто приветствовал идеи этой книги, и те, кто их предавал анафеме, были уверены, что Беллий реально существующий человек. Поэтому движение сторонников мыслей, провозглашенных в "Трактате о еретиках", сыгравшее немаловажную роль в идеологической борьбе XVI - начала XVII вв., получило тогда название "беллианизма".

несчастье стать объектом негодования Кальвина" [3, т. 1, с. 235], который объявил каштелионовскую концепцию свободы совести "дьявольской доктриной", а самого Каштелиона "орудием сатаны". Произведения Каштелиона, отстаивавшие свободу мысли, в различных странах до конца XVI века и в первой половине XVII века переиздавались почти ежегодно (чаще всего без указания имени автора), а содержащиеся в этих сочинениях мысли нашли отклик у протестантов, остававшихся верными идее, первоначально выдвинутой реформаторами (которые позднее стали ее противниками), идее свободы религиозных убеждений. Но поскольку во Франции, Швейцарии, Нидерландах среди протестантов преобладали последователи Кальвина, имя сурово осужденного "самим Кальвином" Каштелиона стало в протестантской среде таким одиозным, что люди, разделявшие каштелионовские взгляды, предпочитали не объявлять, что они положительно относятся к этому "орудию сатаны" и отстаивали веротерпимость, не упоминая его имени.

Бейль, подчеркивавший недопустимость применять то определение, которое дают богохульству обвинители, к обвиняемому, горячий последователь Каштелиона. В работе Бейля "Общая критика истории кальвинизма" берет свое начало неустанная самоотверженная борьба Бейля против фанатизма и нетерпимости за свободу мысли, борьба, которой он затем отдавал все свои силы до последних дней своей жизни.

Книга многих поразила. Даже у ряда католиков, которые не были слеплены охватившим их единоверцев фанатизмом, это выступление вызвало глубокое уважение. Уж очень резко оно контрастировало со всей тогдашней полемической литературой, в которой находил свое выражение конфликт между старой и новой церковью. Для этой литературы характерна обширная работа, направленная против Мембура, с которой выступил один из французских протестантов в Нидерландах Жюрье. Этот автор яростно нападает на "папистов", об-

личает преступления, совершаемые ими в отношении последователей реформированной церкви, клеймит их вероотступничество, но сам при этом обнаруживает нетерпимость фанатика-кальвиниста. Крайне пристрастно освещая факты, он во всех случаях обеляет своих единоверцев и чернит "папистов", вполне оправдывая вмешательство властей в споры между противоборствующими религиозными течениями, но лишь в пользу "истинной религии", т.е. кальвинизма. Во Франции книга Жюрье, как и подобные ей произведения гугенотов-фанатиков, не пользовались популярностью, а "Общая критика" Бейля имела там такой успех, что до конца 1682 года пришлось издать второе ее расширенное издание. Мембур и его единомышленники, возмущенные популярностью направленного против них произведения, добиваются "высочайшего" приказа о публичном сожжении еретической книги рукой палача.

Три года спустя Бейль публикует «Новые письма автора «Общей критики "Истории кальвинизма" Мембура», в которых углубляется и расширяется аргументация в пользу свободы мысли и веротерпимости, и, в частности, доказывается, что в вопросах, относящихся к религии, считать свое мнение абсолютно несомненной истиной, а всякое иное мнение абсолютным заблуждением нельзя.

В том же году, когда вышли «Новые письма автора "Критики "Истории кальвинизма", Мембура», был отменен Нантский эдикт и гугеноты во Франции оказались лишёнными какой бы то ни было законодательной защиты. Одна из многочисленных трагедий, вызванных отменой Нантского эдикта, разыгралась в семье Пьера Бейля, в которой после смерти его родителей и младшего брата остался в живых лишь старший брат Жакоб - пастор деревни Карла. Отказавшись отречься от своей веры, он оказывается в тюрьме. Пьер Бейль пишет своим влиятельным друзьям во Франции, умоляя их добиться приказа об освобождении его брата из неволи. Но

не всякий человек мог выдержать даже непродолжительное пребывание в ужасных местах заключения, в которых содержали тех, кто отказывался отречься от своей веры. Друзья Пьера Бейля сумели выхлопотать приказ об освобождении его брата, но он пришел чересчур поздно: за десять дней до того, как пришел этот приказ, Жакоб Бейль, не выдержав тяжелого тюремного режима, умер.

Под впечатлением тяжкого несчастья, которое его постигло, автор "Мыслей о комете" пишет и публикует работу с ироническим названием "Всецело католическая Франция в царствование Людовика Великого" (1686)*. Две особенности обращают на себя внимание в этой работе. Конечно, в ней обличается аморальность и бесчеловечность злодеяний, творившихся тогда во Франции во славу божию. Но и в этой работе аргументация автора направлена не на защиту его единоверцев, а на защиту веротерпимости. Он доказывает не недопустимость антипротестантских гонений, а недопустимость всяких гонений, если этим гонениям люди подвергаются за свою веру, за свои убеждения, за свои мысли. Ужасает то, говорится в данной работе, что и сторонники одного из противоборствующих течений христианства, и сторонники другого течения до такой степени прониклись ненавистью друг к другу, что готовы друг друга истребить. Аверроэс, пишет Бейль, упрекал христиан (имея в виду евхаристию) в том, что они обожествляют то, что едят; от себя же я прибавлю, что они пожирают друг друга подобно тому, как волки пожирают овец. Другой интересной особенностью данной работы является то, что хотя непосредственным поводом ее написания было постигшее автора большое горе, глубоко потрясшее его чувство острой боли, которую ему причинила безвременная гибель брата, но в тексте этого произведения царит не

* Придворные льстецы восторгались внешней пышностью двора Людовика XIV и подобострастно именовали его "великим королем", "королем-солнцем".

сердце автора, а его разум, не кипение чувств, а неумолимая логика.

В то время, как государство для расправы с протестантами пускает в дело оружие, кандалы и застенки, католические клерикалы травят их, наводняя книжный рынок злобной, обливающей грязью кальвинистов, литературой. Это вызывает горечь, возмущение, озлобление в кальвинистском лагере, и писания, с которыми его представители выступают против "папистов", проникнуты такой же яростной нетерпимостью, как и писания их католических противников. Фанатическое исступление царит в полемической литературе обоих лагерей: это пасквилы, изобилующие оскорблениями и клеветой. Бейль выступает с призывом, чтобы место этой фанатической нетерпимости заняло добросовестное научное обсуждение спорных вопросов, чтобы доводы оппонента излагались без искажений и уважалось его право на мнение, отличное от общепринятого. Стремясь таким путем содействовать установлению свободы мысли, он начинает с 1684 г. публиковать периодическое издание "Новости республики ученых".

Задачей своей "Новости республики ученых" ставили ознакомление читателей с выдвигаемыми в философии и в различных науках новыми идеями, излагаемыми объективно, без искажений, и предоставление возможности различным авторам на страницах журнала непринужденно дискуссировать между собой по волнующим их вопросам. В предисловии, помещенном в первом номере "Новостей республики ученых" Бейль писал, что авторы, присылающие свои тексты в этот журнал, должны оставить в стороне все, разделяющее их на от-

* Выражение *Republique des lettres* употреблялось тогда и в смысле "литературная республика", и в смысле "республика ученых". Как название журнала, издаваемого Бейлем и всецело посвященного научной и философской проблематике, оно означало "Новости республики ученых". Этот журнал выходил в течение трех лет - с 1684 по 1687 год.

дельные группировки, и принимать во внимание лишь то, что их объединяет, а именно: что все они ставят своей задачей поиски истины, и каждый должен рассматривать всех остальных как братьев, членов братства ученых. В этом предисловии говорилось: "Мы заявляем, во-первых, что не притязаем на то, что нам принадлежит окончательное установление, предрешение вопросов в пользу или против какого-нибудь автора: надо обладать смехотворным самомнением, чтобы приписывать себе такой верховный авторитет. Если мы что-нибудь одобряем или отрицаем, это никого ни к чему не обязывает. ...Мы заявляем, во-вторых, что подчиняем, или скорее - предоставляем наши мнения на суд всех" [31.1A₄]. "...мы не любим говорить о книгах, касающихся нашей религии", "но когда мы будем о них говорить, это будет делаться таким образом, который будет свидетельствовать об отсутствии неразумной пристрастности. Мы будем выступать скорее в роли докладчиков, чем в роли судей, и мы будем приводить выдержки из книг, направленных против нас, столь же добросовестно, как из книг, выступающих за нас" [31.1A₄].

О содержании журнала, в котором систематически помещали свои статьи Мальбранш, Арно, Фонтенель, может дать представление то, что в первом его номере были помещены рефераты: двух работ А.Ван Даля о чудесах, в которые верили язычники (1673), книги Дармансона "Животные, превращенные в машины" (1684), де Бейль выдвигает аргументацию, направленную против Декарта, сборника статей, отстаивающих и оспаривающих картезианскую философию (1684), и ряда других книг, а также перечень новых, только что вышедших книг с примечаниями. В другом номере "Новостей" (за май-июнь 1684) помещены письма друга и последователя Гассенди ученого медика Ги Патена, ответ Мальбранша на статью Арно, рефераты книг "История лиги" (католической), "История Великобритании", об оккупа-

ции Вены турками в 1524 и 1683 гг., ряд других рефератов и список новых книг.

В идейной жизни того времени "Новости республики ученых" играли большую роль. О том, как высоко они ценят этот журнал, писали его издателю не только отдельные ученые, но и Лондонское королевское общество, и общество ученых Дублина. Даже Французская Академия, покровителем которой считался король, получив "Новости республики ученых" в дар от Бейля, на открытом своем заседании единогласно постановило выразить ему благодарность и направить ему соответствующее послание.

В ходе своей работы по изданию "Новостей республики ученых" Бейль вступает в переписку с рядом выдающихся ученых и философов, связи с которыми у него значительно расширяются. Хотя во Франции этот журнал был запрещен, но, по свидетельству современников, он пользовался в этой стране большой популярностью. И произведения Бейля, и его журнал способствуют росту его известности и авторитета во всех западноевропейских странах. Но в Роттердаме, где возросло влияние теолога-фанатика Жюрье, видевшего в борьбе Бейля за толерантность отвратительную ересь, атмосфера не благоприятствовала смелым идеям автора "Разных мыслей о комете".

Однако ропот, поднимающийся против него в среде ревнителей религиозной ортодоксии, не останавливает его. Вскоре после "Франции всецело католической" он публикует едва ли не самое смелое из своих произведений - «Философский комментарий на слова Иисуса Христа: "Заставь их войти"»; первые две части его вышли в 1686, а третья - в 1687 гг. В предисловии к этому сочинению автор предупреждает, что оно не представляет собой выступления против преследования сторонников реформированной церкви, а является трактатом, где показывается, что преследовать нельзя последователей всех без исключения религий, что никого нельзя

чернить и тем более карать за то, что он придерживается образа мыслей, который ему представляется верным. В наш век, как и в предшествовавшие ему столетия, существует много вольнодумцев и деистов, говорится далее в этом предисловии, но это никого не должно удивлять. Следует, напротив, удивляться тому, что нет гораздо большего количества противников религии: ведь она в наши дни порождает и благословляет грабежи, убийства и бесчисленное множество других самых ужасных злодеяний, какие только можно вообразить. Поэтому было бы вполне естественно, если бы от религии отвернулось и осудило ее гораздо больше людей.

Заявляя, что этим компрометирующим христианство действиям его последователей необходимо положить конец, Бейль и создает свой "Комментарий", "где (как гласит полный текст названия трактата) доказывается посредством многих очевидных доводов, что нет ничего более отвратительного, чем обращение посредством насилия, и где опровергаются все софизмы сторонников насильственного обращения, равно как и апология преследований, которую дал святой Августин" [3, т. 2, с. 265]. Но при этом философ оказался перед необходимостью дать ответ на аргумент, который и католические, и протестантские поборники расправ над инакомыслящими считали неопровержимым - на их утверждение (подкрепляемое высказываниями Августина), что само священное Писание предписывает навязывать людям истинную веру силой; ведь сам Христос сказал: "Заставь их войти".

Чтобы отстоять бейлевский тезис, гласящий, что никого насильственно "заставлять войти" в сообщество признающих ту или иную версию христианского вероучения нельзя, надо было отважиться на очень смелый шаг: допустить, что вышеприведенное евангельское изречение, а возможно, и некоторые другие содержащиеся в тексте Библии высказывания, ложны, что согласие какой-нибудь мысли с текстом Писания вовсе не является

критерием истины. И как ни дерзок этот шаг, Бейль, не колеблясь, его совершает. Уже в первой главе первой части трактата он заявляет: «Я буду опираться на принцип естественного света "человеческого разума"» [3, т. 2, с. 267]. Рационализм, содержащийся в предыдущих произведениях Бейля в более или менее завуалированном виде, в этом трактате провозглашается открыто в категорической форме. Объявляя безусловно ошибочными любые положения, в отношении которых установлено, что они противоречат нашему разуму, автор "Философского комментария..." дает такую интерпретацию религии, которая радикально расходится с традиционной ортодоксальной ее интерпретацией.

Эти мысли обстоятельно развиваются в первых двух частях "Философского комментария...". Третья его часть, вышедшая годом позже, посвящена опровержению взглядов Августина, на авторитет которого обычно ссылались поборники всевозможных репрессий в отношении инакомыслящих.

Конечно, подавляющему большинству современников Бейля этот трактат представлялся крайне еретическим, и Бейль отдавал себе в этом отчет. Он издал "Философский комментарий" в качестве перевода с английского, а авторство его приписал вымышленному английскому пресвитеру. Но французским протестантам в Голландии, которые, ознакомившись с "Философским комментарием", были вне себя от возмущения, ясно, что трактат этот написал кто-то из их среды. Лидер правоверных кальвинистов Жюрье сразу же по выходе в свет первых двух частей "Комментария" публикует направленную против него работу. В ней не упоминается имя Бейля, поскольку еще никому не известно, кто написал "комментарий на слова Иисуса Христа", но ставится задача "сокрушить догму о равенстве всех религий и об универсальной терпимости", выдвигаемую в "Философском комментарии". Но практически на стороне противников Бейля и церковные власти, и свет-

ские, и подавляющее большинство населения - и протестанты, и католики, и французы-эмигранты, и местные жители - валлоны.

Под впечатлением, с одной стороны, усиления репрессий, которым государственный аппарат Людовика XIV подвергает гугенотов, а с другой - государственного переворота, в ходе которого был низложен король Яков II, и английская корона перешла к Вильгельму III Оранскому, среди французских эмигрантов-кальвинистов вместе с растущим возмущением всем тем, что делали с их единоверцами французские власти, распространяется мысль о необходимости побудить протестантские государства пойти войной против Франции и силой положить конец преследованиям "истинной веры". Появляются брошюры, в которых проникнутые фанатизмом авторы призывают правителей протестантских стран "обнажить меч" против "одержимого дьяволом" короля Франции. Особенно яростно выступает Жюрье; опираясь на Апокалипсис, он пророчит, что во Франции "нынешние преследования будут длиться не более трех с половиной лет, после чего начнется крушение антихриста".

Для идейной стойкости и мужества Бейля, не боявшегося, когда этого требовали его убеждения, плыть против течения, характерны два памфлета, изданных им в этот момент в обстановке, когда страсти гугенотов-эмигрантов, требовавших войны против Франции, достигли крайнего накала. Первый из этих памфлетов "Ответ только что обращенного на письмо изгнанника" (1689) был опубликован в виде письма человека, недавно принявшего католицизм и убедившегося в том, как безнравственна и пагубна для общества теория и практика нетерпимости, присущие католикам и протестантам. Здесь показано, что протестанты, находящиеся у власти в Англии, Швеции, Голландии, обнаруживают в отношении инакомыслящего меньшинства фанатическую нетерпимость, не уступающую бесчеловечности

"папистов". Здесь также осуждается поведение протестантов, прозоцирующих войну против Франции. Нетрудно понять, какое впечатление произвела на единоверцев Бейля эта книга.

Гораздо больше шума наделал второй памфлет: "Совет изгнанникам относительно их скорого возвращения во Францию" (1690), изданный в виде письма, якобы полученного эмигрантом-гугенотом от католика, терпимо и благожелательно относящегося к протестантам, искренне желающего восстановления их прав во Франции и верящего, что король их права им вернет. Явная доброжелательность автора памфлета, его спокойный, рассудительный тон делают особенно убедительным содержащееся в памфлете осуждение иступленного фанатизма эмигрантов. Политическая позиция последних - главная тема памфлета. Эта позиция, разъясняет автор беженцам, отталкивает от них подавляющее большинство населения их родины и может только повредить их делу. Требовать свержения правительства и даже призывать другие страны к войне против своей родины лишь потому, что это правительство преследует "истинную религию", не только непоследовательно (так как в протестантских странах жестоко преследуют католиков, социниан), но принципиально недопустимо, ибо это значит жертвовать благом общества, его миром и спокойствием во имя узких интересов одной религиозной группировки. Хотя автор прямо этого не говорит, но, по сути дела, в его работе доказывается, что благо общества важнее блага религии: к этому заключению приводит вся аргументация памфлета.

"Совет изгнанникам..." вызвал в стане последователей реформированной церкви бурю негодования. Жюрье сразу же стал доказывать, что этот анонимный памфлет дело рук Бейля. Тот, конечно, это отрицал, притом так настойчиво, что его друзья поверили этому, и даже после его смерти некоторые исследователи считали, что "Совет изгнанникам..." написан кем-то другим. Однако

авторство Бейля не только явствует из сопоставления содержания "Совета изгнанникам..." и "Ответа только что обращенному" (рассуждения в первом являются продолжением и завершением рассуждений во втором): оно подтверждено корректором, сообщившим первому биографу Бейля Демэзо, что рукопись "Совета изгнанникам..." принадлежала руке Бейля, почерк которого корректор хорошо знал. К тому же и в работах, ранее написанных, и в более поздних работах Бейля мы находим идеи, либо в точности совпадающие с идеями "Совета...", либо крайне к ним близкие.

Роттердамский философ становится объектом ожесточенных нападков. Особенно неистовствует Жюрье. Подобрал множество цитат из различных произведений Бейля, он раздражается целым потоком злобных памфлетов, доказывающих, что Бейль - атеист и агент "Кабалы" (тайная антихристианская организация - плод буйной фантазии Жюрье). Бейль не остается в долгу, печатно отвечая на каждый опус теолога.

Против человека, поднявшегося на борьбу с предрассудками, прочно укоренившимися в умах, ополчились почти все кальвинисты в Голландии. Лишь небольшая группа его друзей - Минутоли, Левассер, Морен, Шуэ, Констан де Ребек, дю Рондель и немногие другие стали на его сторону. Хотя некоторые из них не вполне разделяли его взгляды, представлявшиеся им чересчур смелыми, они глубоко уважали его как человека и как ученого, и их возмущала травля, которой его подвергали. Кампания, развернутая против философа, так накалила атмосферу, что из всех его друзей только двое нашли в себе мужество выступить в печати в его защиту. Ш. Геден Юэ анонимно опубликовал "Письмо друга господина Бейля друзьям господина Жюрье", а редактор журнала "Истории произведений ученых" Банаж де Боваль, всецело разделявший позиции автора "Совета изгнанникам...", поместил в своем журнале статьи против Жюрье в защиту Бейля.

Но это был глас вопиющего в пустыне.

Консистерия, представлявшая собой кальвинистскую церковную власть Роттердама, потребовала от городских властей, чтобы они расправились с "нечестивцем", и 30 октября 1693 г. бургомистры Роттердама, не вызвав философа, не дав ему ни слова сказать в свою защиту, даже не сообщив ему о мотивах своего решения, постановили лишить его пенсии и права преподавания. Расправа со смелым мыслителем, которой добивались мракобесы, совершилась.

Бейль стойко встречает этот удар, не отступая от убеждений, за которые подвергся гонениям. Он, подобно Спинозе, гордо отклоняет самые выгодные предложения (сделанные ему роттердамскими богачами, а также графом Гискарром и герцогом Шронсбери): он оберегает свою независимость.

Все предпринимавшиеся им до этого момента попытки сообщить читателям свои мысли свидетелем вокали, что его идеи глубоко противоречат представлениям, господствующим среди его современников. Противоречие оказалось настолько глубоким, что вынудило его отказаться от печатанья своего имени на своих произведениях, все они публиковались анонимно. Будучи научен горьким опытом, он решает в дальнейшем избрать иной путь: не отказываясь от защиты своих идей, направить свое внимание на такую область, в которой эти идеи можно облечь в менее уязвимую форму. 1693 год - переломный в жизни философа. С этого года начинается последний этап его деятельности и его идейной борьбы - период создания "Исторического и критического словаря" и столкновений, вызванных выходом в свет этого произведения.

После появления первого издания "Словаря" Бейль опубликовал большой труд "Ответ на вопрос провинциала" (том I в 1704, т. II и III в 1705, т. IV в 1706 г.), в котором обстоятельно обсуждаются и общефилософские проблемы (о трудностях, выступающих при рассмотре-

нии протяженности материи и ее бесконечной делимости, о свободе воли, о происхождении зла), и проблемы, связанные с сущностью и ролью религии (о доказательствах существования Бога и бессмертия души, об атеизме и атеистах, о том, можно ли достичь согласия между откровением и разумом, о соотношении между религией и нравственностью, о преследовании еретиков и людей, которых обвиняют в колдовстве, о роли религии в жизни общества и государства). Кроме того, философ с 1704 по 1706 гг. опубликовал "Продолжение разных мыслей о комете" (1704 г.), "Беседы Максима и Фемиста или ответ на то, что г-н Леклерк написал против г-на Бейля" (1706), "Беседы Максима и Фемиста или ответ на разбор г-ном Жакело богословских взглядов г-на Бейля" (1706).

Но все, что делал и переживал Бейль в последние 15 лет его жизни, было главным образом связано с созданием самого большого и самого известного его произведения, обессмертившего его имя - "Исторического и критического словаря", произведения, которое, по справедливому замечанию В.Болина, "на протяжении столетия оставалось источником знаний для всех стремившихся к знанию западноевропейских культурных читателей" [34, с. 83].

Во второй половине XVII в. словари, представлявшие собой справочники о жизни и деятельности различных исторических лиц, получили значительное распространение. Особенно популярен был "Исторический словарь" Морери, впервые опубликованный в 1670 г., а затем в 1681 г. И этот, и другие словари того времени изобиловали грубейшими искажениями фактов. Бейлю, убежденному, что историческую истину можно установить вполне точно, еще в 1690 году пришла мысль заняться выяснением того, как в действительности происходили исторические события, описываемые в "Словарях", устранить ошибки, допущенные в этих изданиях.

Казалось, погрузившись в такое сугубо академическое занятие, Бейль покинет поле боя и уединится в своем кабинете, куда не доносится шум событий современности. Возможно, сам Бейль сначала был близок к такому мнению, полагая (как он писал в "Проекте критического словаря", изданном им в 1692 г.), что если бы он продолжал излагать свои взгляды, как делал это прежде, то неизбежно либо вызвал бы недовольство влиятельных лиц, либо сам оказался недоволен тем, что написал. Иное дело - словарь. Здесь ничто не вынуждает поступаться своими убеждениями и значительно меньше опасность навлечь на себя гнев мракобесов. И "Словарь" стал первым произведением Бейля, а титульном листе которого он поставил свое собственное имя.

В "Проекте критического словаря" он писал, что поставил перед собой задачу написать сочинение, рассматривающее наибольшее (насколько это возможно) количество ошибок, встречающихся в словарях, и, не ограничиваясь их исправлением, высказаться также, когда представится случай, о различных авторах. Бейль при этом указывал, что имеет в виду устранение фактических ошибок, такое тщательное исследование имеющихся сведений о тех или иных имеющих место в истории фактах, которое позволяет описать их с максимальной точностью.

"Словарь", где автор выдвигает на первый план описание, подчас весьма обстоятельное, фактов прошлого, радикально отличается от всех ранее опубликованных произведений Бейля, в которых на первом плане находилось обсуждение всевозможных проблем современности. Но восстановление исторической истины, которое автор "Словаря" провозглашает своей главной задачей, нередко не представляет один лишь академический интерес, а существенно затрагивает конфликты и животрепещущие вопросы современности. Хотя первоначально Бейль собирался заняться лишь фактами, вскоре обна-

ружилось, что, освещая идеи выдающихся людей, невозможно воздержаться от собственных суждений об этих идеях. В результате и здесь Бейль остается самим собой - борцом против фидеизма и фанатизма, за свободу мысли, за свободу совести.

В "Словаре" (первое его издание Бейль опубликовал в 1697 году, второе расширенное и исправленное - в 1702 году) взгляды автора получают весьма своеобразное выражение. Как правило, в основном тексте, напечатанном крупным шрифтом, автор ограничивается исправлением ошибок, допущенных его предшественниками, и более точным, чем это делали они, описанием фактов, событий, воздерживаясь от высказывания собственных взглядов относительно теоретических позиций тех лиц, которым посвящены отдельные статьи. Примечания, а также примечания к примечаниям, напечатанные мелким шрифтом, занимают в несколько раз больше места, чем основной текст. В этот обширный текст примечаний, как островки в безбрежном океане, вкраплены многочисленные и нередко весьма смелые высказывания, излагающие позицию автора по важнейшим и особенно острым в XVII веке вопросам.

Большая часть "Словаря" состоит из статей, формально посвященных вопросам истории, античной, новой и "священной". Завуалировать антихристианскую направленность при обсуждении того, что сообщает "священная история", было трудно, в ряде случаев - невозможно. Поэтому, хотя число статей, посвященных библейским персонажам, и невелико [15], им суждено было сыграть гораздо большую роль, чем множеству чисто исторических статей "Словаря". Из имеющихся в нем 2044 статей лишь 104 посвящены философам. Почти половина этих статей [48] об античных мыслителях, 25 - о философам Возрождения (но нет статьи о Монтене), 18 - о философам XVII века (но нет статей о Декарте и Гассенди), 13 - о философам Средневековья.

"Словарь" оказался отнюдь не академическим изданием, далеким от проблем, глубоко волнующих современников автора, довольно смело высказавшего там свои взгляды по данным вопросам. Чрезвычайно поразили современников те из этих высказываний, которые подрывали авторитет Писания, а также те, которые показывали убедительность, даже неопровержимость совершенно несовместимых с христианством еретических и с точки зрения католиков, и с точки зрения протестантов воззрений манихейцев. Особенно сильное впечатление произвела та отличная от прежней его позиция, которую Бейль занял в "Словаре" по вопросу об отношении между верой и разумом, философией и теологией. В "Комментарии на слова Иисуса Христа..." автор благочестиво заверял, что мы потому и должны исповедовать христианскую религию, что ее рекомендует нам как единственно истинную "естественный свет разума", именно следуя разуму, мы должны быть христианами. Поэтому "Комментарий...", приведший в ярость апологетов ортодоксов, вызвал одобрение другой группы апологетов, убежденных в том, что вера вполне согласуется с разумом ("рационалистов"). В "Словаре" довольно обстоятельно обосновывается совершенно другое, даже противоположное решение этого важного вопроса. В результате многие, прежде в той или иной мере поддерживавшие Бейля после выхода в свет "Словаря", стали решительными его противниками и стали публиковать работы, резко его осуждающие.

Принятые автором предосторожности не помешали тому, что смелые идеи, провозглашенные в "Словаре", прозвучали очень громко и получили значительный резонанс в умах передовых людей Франции, переживавшей последнее столетие перед революцией, а также Нидерландов и Англии, Швейцарии и Германии.

Что касается ревнителей "чистоты христианского вероучения", то в их среде выход в свет этого бейлевского произведения вызвал бурю негодования. Первое

его издание вышло в 1697 году, а в начале 1698 года Консистерия валлонской церкви в Амстердаме (стоявшая во главе протестантов города) предъявила Бейлю шесть обвинений, в том числе и в искажении "священной истории", в оправдании манихейства и пирронизма, ересей, из которых, по заключению Консистерии, одна представляет собой отрицание провидения, а другая - отрицание всех религий; в похвалах атеистам и эпикурейцам. В «Актах Консистерии валлонской церкви в Амстердаме относительно "Исторического и критического словаря" г.Бейля о статьях "Манихейцы", "Марциониты" и "Павликиане"» говорится, что Бейль там не только выдвигает аргументы, которыми пользовались манихейцы, но, сверх того, приводит новые аргументы в пользу манихейства, которые имеют целью ниспровергнуть системы всех протестантских богословов. Консистерия потребовала, чтобы в "Словарь" были внесены многочисленные исправления; прежде всего, чтобы из него были изъяты все места, в которых сообщается о безнравственности патриархов и пророков, особенно все то, что в статье "Давид" говорится об этом "божьем любимце". Статья возмутила не только ортодоксов - единомышленников Жюрье. Многие идейные друзья Бейля тоже громко выражали возмущение содержащимися в названной статье "кошунствами". Бейль был вынужден во втором издании "Словаря" сократить эту статью втрое (ничего другого он сделать не мог, так как все компрометирующие Давида сведения так же, как

Марциониты последователи ересиарха Марциона, проживавшего во втором веке в Синопе на Черном море: еще до Мани, выступившем в III в., Марцион утверждал, что всем происходящем в мире правят две равно могущественные силы - Добро и Зло, чем объясняется наличие в мире такого большого количества зла. Бейль в "Словаре" дает возможность читателю "убедиться, сколь трудно опровергнуть эту ложную систему и сколь необходимо в этом случае прибегнуть к свету откровения" [3, т. 1, с. 293].

и сведения, компрометирующие других "божьих людей", он добросовестно выписал из Библии). Сделал автор "Словаря" во втором его издании и ряд других исправлений и дополнений. Но все эти изменения не затрагивают высказываемых им идей. Более того, во включенных во второе издание "Разъяснениях" о манихейцах и пирррониках, защищая якобы ортодоксально христианскую точку зрения, Бейль на деле убедительно показывает, что догматы христианства противоречат "естественному свету" разума, здравому смыслу. Читателей не удовлетворял урезанный текст статей о Давиде и других "божьих людях", они требовали прежнего текста, и книгоиздатели были вынуждены издать опущенные части статей дополнительно, а в посмертных изданиях всегда печатался первоначальный текст этих статей.

С выходом в свет "Словаря" к старым врагам Бейля - ортодоксам - присоединились те, кто еще недавно поддерживал его, - апологеты "рационалисты". Из их числа особенно энергично и агрессивно выступали против автора "Словаря" амстердамский профессор Леклерк и гаагский пастор Жакело. Своим критикам философ отвечает в "Разъяснениях" и других добавлениях, включенных во второе издание "Словаря", в "Продолжении разных мыслей о Комете", в "Ответе на вопросы провинциала" и в "Беседах Максима с Фемистом".

Против роттердамского философа объединились и откровенные фидеисты-мракобесы, и те, чей фидеизм выступал в облачении рационализма, и реакционеры протестантские, и реакционеры католические. Дело дошло до того, что смертельный враг католицизма Жюрье издал в Роттердаме писания католика аббата Ренодо, отличающие "кошунства" бейлевского "Словаря" (на основании этого опуса аббата Ренодо власти во Франции запретили печатание "Словаря").

В последние шесть месяцев своей жизни Бейль тяжело страдал от "грудного недуга" (возможно, заболевания легких). Уверенный в том, что болезнь его смер-

тельна, он к приближающейся смерти относился со стоическим спокойствием и ни на один день не прерывал своей обычной напряженной научной работы. 29 октября 1706 года (за два месяца до своей кончины) Бейль писал лорду Шефтебери, что говорить ему очень тяжело из-за "грудного недуга" и поэтому он никого не принимает, никому не наносит визитов, и в уединении, на которое его обрекла болезнь, единственным развлечением ему служит работа - опровержение воззрений Леклерка и Жакело.

Первый биограф Бейля Демезо цитирует письмо, полученное им через несколько лет после смерти Бейля от пастора Дюрана. Как видно из текста письма, близкий друг Бейля Терсон рассказал Дюрану о следующем факте. За несколько дней до смерти роттердамского философа Терсон направил ему письмо, в котором убеждал его "во избежании скандала" заявить перед смертью о том, что он признает "Христианство Истины или по крайней мере Истины Естественной Религии", на что "господин Бейль ответил ему только письмом, полным веселых шуток, заимствованных у Горация и Марциала, без единого слова о том, с чем к нему обратился Терсон" [цит. по: 48, с. 268]. Имеется, правда, и другое сообщение: за несколько часов до своей смерти Бейль написал Терсону записку, где говорилось: "Я умираю как философ-христианин, проникнутый убеждением в доброте и милосердии Бога". Записка эта не сохранилась, и сообщение о ней впервые было опубликовано через 29 лет после смерти Терсона и через 32 года после смерти Бейля, но вполне возможно, что она существовала так же, как, несомненно, существовало то письмо Бейля, в котором он ясно дал понять, что делать лояльное заявление ему вовсе не хочется.

Бейль скончался 28 декабря 1706 года. Накануне своей смерти проработав все утро, он отдал копию своего ответа господину Жакело моему корректору, сказав ему, что чувствует себя очень плохо. На следующий день

в девять часов утра его хозяйка вошла в его комнату. Умирая, он ее спросил, растоплен ли его камин, и тут же скончался. Таким образом, ни господина Банажа, ни меня, ни кого-либо другого из его друзей при этом не было" [цит по: 42, с. 348], - писал книгоиздатель Леерс первому биографу Бейля - Демезо.

Свою мужественную борьбу против фидеизма и иррационализма, против нетерпимости и фанатизма, за свободу мысли и совести, за право каждого следовать своим убеждениям и отстаивать то, что он считает истинной, свой неустанный благородный труд Бейль продолжал до последнего дня своей жизни.

Глава третья. Против нетерпимости, за свободу мысли

Бейль, этот эрудит, чувствовавший себя в своей стихии лишь среди книг, роясь в которых он проводил дни и ночи, так что даже чтение лекций в университете - жаловался он - было для него в тягость, этот кабинетный ученый, погруженный в анализ умозрительных тонкостей, не был теоретиком, далеким от социально-политических событий его времени. Находясь в гуще этих событий, он своими произведениями активно в них участвовал. Хотя у этого окруженного врагами философа были соратники и друзья, но его воззрения, в ряде отношений существенно опережавшие его время, ни один из этих соратников полностью не разделял. Однако ничто не могло его заставить свернуть с избранного им тернистого пути, отказаться от своих убеждений и принципов, от настойчивой борьбы за их торжество.

В разные периоды своей жизни Бейль разрабатывал различные проблемы. Но в центре его внимания всегда стоял один вопрос, разрешения которого постоянно требовала жизнь в его время. Будучи передовым мыслителем, выступая против средневековой религиозной идеологии, противопоставлявшей одну часть общества другой, тормозившей процесс формирования науки и препятствовавший экономическому и культурному развитию страны, Бейль был прежде всего озабочен тем, чтобы положить конец фанатической нетерпимости и порождаемым ею крайне безнравственным представлениям и поступкам множества людей. Поль Андре имел все основания именовать Бейля в заглавии книги о нем трибуном терпимости [27], ибо на протяжении всей своей жизни этот философ больше всего сил отдавал борьбе против преследования людей за их убеждения, борьбе за свободу совести и свободу мысли.

Недопустимость каких бы то ни было притеснений в отношении тех, кто не приемлет истинной веры, Бейль сначала мотивирует соображениями в высшей степени правоверными. "Христос, - пишет он, - не только не разрешал своим последователям преследовать неверующих, но и не желал даже, чтобы в ответ на преследования они предпринимали что-либо кроме бегства" [3, т. 2, с. 288]. Поэтому "ничто не может быть более противоположным духу Евангелия, чем тюрьмы, ссылки, галеры, грабежи и дерзости солдат, пытки и казни" [3, т. 2, с. 290], обрушившиеся на людей только за то, что они не пожелали признать ту или иную трактовку учения, провозгласенного в Евангелии. Поступая так и так объясняя свое поведение, люди, творящие эти злодеяния, заставляют "рассматривать Иисуса Христа как эмиссара демона, пришедшего, чтобы... принести самый смертельный яд, способный погубить род человеческий, сделать его навеки ареной самых кровавых и ужасающих трагедий" [3, т. 2, с. 287].

Чтобы наглядно показать сущность положения, которое создается, когда мы соглашаемся с многочисленными теологами, рассматривающими содержащиеся в Евангелии слова "заставь их войти" как исходящий от Христа приказ беспощадно расправляться со всеми отвергающими его учение, Бейль рисует гипотетическую ситуацию, которая должна была бы возникнуть, если бы группа христианских миссионеров прибыла в Китай с целью обращать китайцев в свою веру. Когда император Китая задаст им вопрос, что им приказано сделать с теми китайцами, которые, множество раз выслушав проповеди миссионеров, не захотят принять христианство, эти миссионеры, если они будут искренними, ответят, что получили от своего Бога приказ, как только это окажется в их власти, избивать всех китайцев, отвергающих христианство, палками, заточать в тюрьмы, доводить до нищеты, повесить нескольких для примера, отнять у них детей, отдать на милость солдат их жен и

их имущество. "Если вы сомневаетесь в этом, смотрите - вот Евангелие, вот ясный и отчетливый приказ: заставь их войти, т.е. употреби любое насилие..." [3, т. 2, с. 303]. Император после двухчасовой аудиенции, разумеется, прикажет удалить христианских миссионеров из его империи, и любой разумный человек признает это решение императора обоснованным, ибо "он на основе своей первой беседы (с миссионерами) придет к выводу, что их религия смехотворная и дьявольская" [3, т. 2, с. 304]; смехотворная, так как одновременно рекомендует прощать врагам своим, быть с ними милосердным, и приказывает бесчеловечно расправляться с тем, кто не пожелает эту религию принять; "дьявольская религия, ибо (как видит император) она... разрешает все преступления, если они совершаются ради Бога - творца этой религии" [3, т. 2, с. 304]. Конечно, прибавляет Бейль, миссионеры наши вовсе не проявят той искренности, какую я у них предположил; они скроют от императора свои намерения. Но суть дела от этого не меняется, и к тому выводу о нашей религии, который здесь изложен, китайский император обязательно придет, если узнает правду о том, как разъясняют смысл евангельского изречения "заставь их войти" богословы - сторонники расправ с инаковерующими, и о том, как они на практике применяют этот свой взгляд.

Здесь борьба Бейля против преследования людей за их убеждения выступает как благочестивое старание правоверного христианина спасти подлинное христианство от того позора, который на него навлекают своими речами и делами извращающие христианство его последователи, поскольку нетерпимость "противоречит... господствующему и существенному духу Евангелия и его автора" [3, т. 2, с. 290]. Сторонники нетерпимости объявляют богоугодными, добродетельными делами насилия и издевательства, истязания и убийства, обман и клятвопреступление, воровство и грабежи, если они совершаются ради торжества христианства. Истолковыва-

емое так христианство полностью смешивает понятия нравственного и безнравственного. Ясно, заключает Бейль, что концепция поборников нетерпимости, интерпретирующая христианство как учение, делающее различение морального и аморального совершенно произвольным, есть грубое извращение христианства и защищать чистоту последнего можно только решительно осудив религиозную нетерпимость.

Бейль анализирует и другую сторону расправ, учиняемых над иноверцами: какое действие оказывают тюрьмы, ссылки, пытки, вообще всевозможные притеснения и насилия на тех, кто притеснениям и насилиям подвергается? Те или иные религиозные верования, говорит он, это мысли, то, что человек думает по касающимся религии вопросам, мнения по этим вопросам, к которым его приводит ум. Нет смысла приказывать человеку, чтобы он переменял свои мысли и применять к нему насилие, надеясь таким путем заставить его переменить мысли. Он мыслит так, как ему предписывает его разум, и даже если бы он захотел думать иначе, а не так, как он думает, он не смог бы это сделать.

Приказывающий другому отказаться от своих мыслей, заменив их мыслями, угодными приказывающему, не понимает, что даже если под действием всевозможных притеснений и истязаний человек заявляет, что он от своих взглядов отказался и соглашается думать так, как от него требуют, то он, чтобы избавиться от притеснений и мучений, может. Его мысли остаются прежними, изменяются лишь его высказывания. Насилия и притеснения, которым подвергают людей за их взгляды, доводят многих из них до такого состояния, что они готовы говорить и делать все, что угодно, лишь бы избавиться от мучений. Когда доведенный до такого состояния человек заявляет, что он осуждает свои прежние взгляды, считает их заблуждением, а положения, навязываемые ему его мучителями, - истиной, то преступление этих мучителей заключается не только в вопи-

ющей несправедливости, неправомерности, жестокости того, что они творят, но и в том, что они побуждают истязаемого совершить бесчестный, безнравственный поступок - говорить, что он думает то, чего он на самом деле вовсе не думает, т.е. лицемерить.

Во всех рассмотренных выше рассуждениях преследование инаковерующих, насилия над ними расцениваются как явный отход от духа Евангелия, и требование положить конец таким преследованиям выдвигается во имя восстановления подлинного христианства, являющегося, как подчеркивает Бейль, учением в высшей степени гуманным. Но каким бы гуманным не был христианин, как бы решительно он не отвергал какие бы то ни было насилия над еретиками, он, не причиняя им никакого зла, должен все же признать их грешниками, осуждать их как людей, поступающих дурно, богохульствующих, отстаивающих воззрения, противные истинной религии. Это положение, представлявшееся чем-то само собой разумеющимся и католикам, и протестантам, Бейль отвергает.

Он решительно заявляет, что единственное требование, которое можно предъявить человеку, сводится к тому, чтобы он как можно более старательно искал истину и когда сочтет, что нашел ее, только ей следовал, только с ней соотносил свою жизнь [см.: 3, т. 2, с. 335].

Это убеждение, совесть, Бейль иногда характеризует как "естественную идею справедливости", которая озаряет от рождения каждого человека; образующие эту совесть положения одни и те же у всех без исключения людей. Но в других своих высказываниях философ характеризует совесть как результат работы ума человека, ищущего истину, как те положения, к признанию истинности которых эта умственная деятельность приводит человека. В этом случае "совесть показывает какое-то положение одному человеку как истинное, а другому как ложное" [3, т. 2, с. 339]. Судя по тому, как в

различных высказываниях философа истолковывается это различие, совесть в первом смысле - это врожденные моральные принципы, очевидные каждому, естественные и потому совершенно одинаковые у всех людей. Совесть же во втором смысле - это различные выводы, которые делают из этих моральных принципов и из своего опыта различные люди. И в первом, и во втором смысле совесть - это убеждения, в которых нет ничего мистического, иррационального, убеждения, относительно которых человек знает, что он обязан им следовать, хотя далеко не всегда должным образом им следует. Страх перед угрожающей ему карой или соблазн, к которому влекут его страсти, нередко побуждает людей поступать вопреки голосу их совести.

"...Никто не станет оспаривать истинность принципа: всё, совершаемое вопреки голосу совести, есть грех" [3, т. 2, с. 323], - заявляет Бейль и тут же провозглашает столь же по его мнению неоспоримый принцип, с которым на самом деле далеко не все согласятся: все, что человек совершает, следуя своим убеждениям, голосу своей совести, должно расцениваться как совершенно безупречное и заслуживает полного одобрения; другими словами: всегда, когда речи и действия человека находятся в полном согласии с его собственными представлениями о том, в чем заключается истина, и о том, как следует поступать и как поступать не следует, поведение этого человека заслуживает самой высокой оценки. Из данного принципа следует, что тем, кто заблуждается, должны быть предоставлены точно такие же права, как и тем, воззрения которых истинны. И Бейль пишет: если еретик заявляет, что "находит в себе лишь то, что прочно укоренилось в его уме в качестве открытой ему истины... то смешно требовать от него, чтобы он остерегался света своей совести и настаивать на том, что ему необходимо обратиться" [3, т. 2, с. 326].

Бейль делает самые крайние выводы из выдвинутого им принципа, оправдывающего любое человеческое

действие, если, совершая его, человек следует тому, что его сознание, его ум, его совесть считают правильным. Если поступок, который, будучи совершен в соответствии с убеждениями человека, был бы очень хорошим, совершается вопреки убеждениям того, кто его совершает, то этот поступок является гораздо более плохим, пишет Бейль, чем поступок в сущности скверный, но совершенный человеком, убежденным, что, поступая так, он действует совершенно правильно. Однако, как известно, все даже самые отъявленные грабители и убийцы (как правило, вполне понимающие преступный характер своей деятельности) не принесли человечеству и малой доли тех несчастий, какие оно было вынуждено пережить из-за деятельности людей, совершавших самые страшные, самые бесчеловечные злодеяния, следуя своим убеждениям, согласно которым творить эти злодеяния - их священный долг, религиозный, национальный, государственный и т.п. Надо признать: Бейль, конечно, прав, когда утверждает, что, поскольку каждый обязан следовать тому, в чем его ум усмотрел истину, своим убеждениям обязаны следовать не только те, в убеждениях которых содержится подлинная истина, но и те, которые считают истиной то, что на самом деле является заблуждением; эти "люди обязаны следовать побуждениям заблуждающейся совести", причем "часто можно следовать ей, не совершая преступления" [3, т. 2, с. 338]. Но отнюдь неправ этот мыслитель, когда заявляет, что, "следуя заблуждающейся совести", люди не часты, а всегда ничего плохого не делают; когда он даже говорит, что все, сделанное человеком, "следующим заблуждающейся совести", - хорошо и заслуживает одобрения.

Бейль сам очень много внимания уделяет многочисленным фактам, имевшим место и в прошлом, и в его время, когда именно определенные убеждения побуждали людей совершать крайне аморальные и жестокие дела.

Односторонне и потому извращенно трактующая проблему свободы мысли и свободы совести концепция, согласно которой согласие с убеждениями того, кто совершает поступок, вполне оправдывает любой поступок, независимо от того, в чем заключается содержание данных убеждений и данного поступка, - это крайне индивидуалистическая концепция, ибо она провозглашает личные убеждения индивида единственным критерием, которым должны руководствоваться при оценке действий этого индивида и отдельные люди, и общество в целом. Формулируя эту концепцию, Бейль очень часто вовсе ей не следует, вступая таким образом в противоречие с тем, что сам пишет.

Если эту свою теорию роттердамский философ формулирует не очень удачно, то нельзя не признать удачным и важным то применение, какое он ей дает, рассматривая чрезвычайно острый в его время вопрос о преследованиях, которым последователи одних течений христианства подвергали последователей других его течений, карая их за богохульство, утверждает Бейль, лишь тогда, когда то, что он говорит или делает, по его собственному убеждению, оскорбляет Бога. Чтобы он был богохульником, недостаточно, чтобы то, что он говорит, было богохульством по мнению других людей, придерживающихся учения, отличного от взглядов этого человека. "Необходимо, чтобы то, что он говорит, было богохульством согласно его собственному учению" [3, т. 2, с. 320]. "... Когда христианин, не верящий в троицу, убежденный в том, что не может быть трех лиц, каждое из которых Бог, без того, чтобы богов было трое... утверждает, что Бог католиков и протестантов - ложный Бог, противоречивый Бог, то для него это не богохульство" [3, т. 2, с. 321]. "...Нет определения богохульства, опирающегося на принцип, общий обвинителю и обвиняемому, преследователю и тому, кого преследуют" [3, т. 2, с. 322]. Если же совершающий поступок человек убежден, что поступает совершенно правильно, то он не

совершает никакого греха, ничего плохого. Из этих безусловно неверных посылок Бейль по отношению к актуальным проблемам XVII века делает совершенно верные заключения: нельзя последователям одного вероучения предоставлять право определять, в чем состоят кощунства последователей другого вероучения; "если предоставить преследователям право определять, в чем состоит богохульство, то не найдется более отвратительных богохульников, чем первые христиане... Ибо невозможно сказать ничего более презрительного, низкого и оскорбительного, чем то, что говорили, не соблюдая никакой меры, первые христиане, когда они выступали против богов язычества" [3, т. 2, с. 321]. И если очевидно, что они не были богохульниками, поскольку их убеждения, их совесть не усматривала в таких высказываниях ничего оскорбительного для Бога, то не менее очевидно, что все то, за что католики обвиняют протестантов, протестанты - католиков, те и другие - социниан в богохульстве, вовсе не является богохульством, потому что убеждения каждой из этих конфессиональных групп ничего кощунственного в их собственных высказываниях не усматривают. Это - требование безоговорочной свободы совести, права каждого иметь свои убеждения, открыто их высказывать и отстаивать.

В "Философском комментарии..." эти мысли получают свое дальнейшее развитие. Недопустимо, пишет здесь Бейль, не только преследовать инакомыслящих, обвинять их в богохульстве, недопустимы любые поступки, оскорбляющие убеждения и чувства других людей, независимо от того, нравятся нам их взгляды или нет. Отношение к тем, кто не разделяет наших мнений, не допускает какого-нибудь "среднего" решения. Либо надо признать недопустимость каких бы то ни было насилий над всеми, кто с нами в чем-то не согласен, либо признать, что насилия правомерны над любым из них, говорит Бейль. Он подвергает критике тех, кто утверждает, что "есть секты, которые следует терпеть, и есть

другие, которые следует истреблять, если не мечом и огнем, то по крайней мере посредством изгнаний и конфискации имущества" [3, т. 2, с. 320]. Эти "сторонники полутерпимости" говорят, что "нужно терпеть секты, не ниспровергающие основы христианства, но не следует терпеть тех, которые их ниспровергают" [3, т. 2, с. 322]. А кто решает, что именно является основой христианства? Те, кого обвиняют в ереси, убеждены в том, что защитниками основ христианства являются они, что ниспровергают эти основы люди, объявляющие их еретиками. Преследователи еретиков придерживаются противоположного мнения. Является ли основой христианства "то, что считает основой обвинитель, но чего не считает основой обвиняемый?" [3, т. 2, с. 322]. Когда язычники преследовали первых проповедников Евангелия, они считали, что христиане ниспровергают основы истинной веры. Обосновывая преследование кого-нибудь тем, что он ниспровергает основы христианства, мы присваиваем себе право устанавливать обязательное для всех понимание основ этого учения, право, вовсе нам не принадлежащее.

Некоторые "сторонники полутерпимости", пишет Бейль, соглашаются с тем, что нельзя предавать смерти впавший в ересь народ, но того, кто является основателем ереси, кто совратил народ с пути истины, ересиарха убить, по их мнению, необходимо. А ведь тот, кого называют ересиархом, говорит и поступает так, как ему диктуют его ум и его совесть, он глубоко убежден в том, что отстаивает истину. Кто же может поднять руку на человека, добросовестно следующего своим убеждениям? Убийца, преступлению которого не может быть никаких оправданий.

Эта аргументация и выводы, к которым приходит автор "Комментария...", обсуждая проблему веротерпимости, во многом совпадают с идеями, прозвучавшими уже в работах Эразма Роттердамского и получившими

особенно большое развитие в работах уже упоминавшегося нами Себастьяна Кастеллиона.

Поскольку мысль Кастеллиона развивается в общем русле эразмианства, важнейшим соображением, побуждающим его требовать прекращения преследований и насилий в отношении "вероотступников" является, как он постоянно подчеркивает, необходимость восстановления подлинного христианства, поскольку в любом проявлении нетерпимости Кастеллион, как и Эразм, видит грубейшее извращение христианства, являющегося, по их убеждению, самым верным и самым возвышенным в нравственном отношении среди всех существующих учений. Такого же взгляда придерживалось в течение более ста лет после выступления Кастеллиона подавляющее большинство противников преследования людей за их взгляды. Мы находим этот взгляд, например, в вышедшей за 16 лет до "Комментария..." Бейля книге пастора д'Юиссо (d'Huisseau) "Воссоединение христианства" (1670).

Таким же призывом следовать духу и букве Евангелия обосновывается осуждение преследований за инакомыслие в "Письме о веротерпимости", которое было опубликовано в 1689 году (через три года после выхода в свет "Философского комментария" Бейля). Локк в этом "Письме" не только говорит, что "не мог найти ни в одной из книг Нового завета, что христианская церковь должна преследовать других и принуждать их огнем и мечом принять ее веру и доктрину" [15, т. 2, с. 150], но и доказывает, что христианство вменяет в обязанность своим последователям доброжелательно относиться к тем, кто не разделяет их религиозных воззрений. Я, заявляет Локк, "считаю веротерпимость главной отличительной чертой истинной церкви", т.е. христианской церкви [15, т. 2, с. 142]. Конечно, не только в XVI, но и в течение всего XVII века всякий, кто осмеливался защищать такие идеи, подвергал себя немалой опасности. Своё авторство в отношении "Письма о веротерпимости"

(опубликованного анонимно) Локк до конца своей жизни отрицал и признал лишь в завещании.

Сходство рассмотренных выше бейлевских рассуждений по данному вопросу со взглядами Каstellиона и его единомышленников очевидно. Но здесь есть и существенное различие. Все эти авторы считают, что в отличие от последователей всех других доктрин христиан и только христианин, если он отверг извращения, вносимые в христианство поборниками нетерпимости, единственный обладатель истины, лишь он последователь несомненно самых возвышенных этических принципов, самого мудрого, самого верного учения. С точки зрения этих авторов, именно следуя этому учению, подлинныe христиане призывают всех, какой бы религии они ни придерживались, прекратить преследования тех, кто не желает принять навязываемые им верования, ибо, как выражается Локк, веротерпимость - главная отличительная черта христианства. Защитники свободы совести и свободы мысли, выступавшие до Бейля и в его время, указывали также и на то, что в свете разума преследование людей за их мысли неправомерно, безнравственно и недопустимо, но все они подчеркивали, что нас обязывают положить конец таким преследованиям прежде всего и главным образом принципы христианства - самой мудрой и самой возвышенной доктрины, доступной людям. "Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода - вот в чем мы нуждаемся", - говорится в самом начале локковского "Письма о веротерпимости" [15, т. 2, с. 141].

Но понимание абсолютной свободы мысли, абсолютной свободы совести почти всеми, кто за такую свободу выступал в XVI-XVII веках, было связано с отождествлением религии, особенно христианства, с совокупностью этических принципов, что характерно не только для Эразма, но и для ряда позднее выступавших мыслителей, которые, идя по пути, на который вступил Эразм, пришли к выводам, несравненно более радикаль-

ным, чем он. В глазах этих авторов отказ признавать существование Бога есть отказ придерживаться каких бы то ни было нравственных принципов, безбожие есть безнравственность. "...Даже самые терпимые сторонники терпимости отказывались оставить в покое атеистов и материалистов, чьи взгляды, полагали они, противоречат всякой морали" [35, т. 2, с. 268].

Поэтому и Кастеллион, и почти все, кто вслед за ним отстаивал свободу совести и свободу мысли в XVI-XVII веках, считали преследования и кары в отношении атеистов вполне оправданными, на них свободу мысли, за которую эти мыслители боролись, они не распространяли. Поставив в "Письме о веротерпимости" вопрос: "Как далеко простирается долг терпимости?" [15, т. 2, с. 150], Локк на него отвечает: "Совсем не могут быть терпимы те, кто отрицает бытие божие... те, кто своим атеизмом подрывают и разрушают всякую религию, не могут иметь религиозного предлога для того, чтобы претендовать на привилегию веротерпимости" [15, т. 2, с. 174]. С этой точки зрения атеист, в отличие от инаковерующего, - безнравственная, порочная, преступная личность; безнравственность, пороки, преступления необходимо карать. Бейль явился первым мыслителем, выдвинувшим неслыханное в его время требование предоставить каждому не только право следовать тому религиозному верованию, которое по его убеждению является истинным, но и право отвергнуть какую бы то ни было веру. Он был первым, кто осмелился решительно осудить преследование атеистов и провозгласить, что карать людей, глубоко убежденных в том, что Бога нет, карать их за то, что они следуют голосу своей совести, голосу своего разума, - так же преступно, как карать людей, следующих вероучению, отличному от религии тех, кто их карает, за то, что они не хотят отречься от убеждения, которое им диктует их совесть.

Это была совершенно новая трактовка свободы мысли, свободы совести. Такую широкую свободу

мысли, при которой каждому предоставляется возможность не только придерживаться любых взглядов, которые его разум и его совесть считают верными и справедливыми, но и во всеуслышание отстаивать их устно и печатно, подвергая критике воззрения с его точки зрения ошибочные, такую свободу современники Бейля в своем подавляющем большинстве, в том числе и многие передовые умы того времени, считали совершенно недопустимой, чреватой катастрофическими последствиями для общества. Однако глубокие перемены, внесенные в жизнь человечества за три столетия, отделяющие нас от XVII века, привели к тому, что в цивилизованных странах данная проблема стала решаться совершенно иначе.

В сознании огромного множества людей XX века защита любых (кроме призывов к насилию и возбуждения расовой, национальной или религиозной ненависти) своих взглядов и критика воззрений от них отличающихся - неотъемлемое право каждого человека. Нет ничего удивительного в том, что к хельсинской декларации, провозгласившей это право, присоединилось большинство цивилизованных стран.

Тем не менее в нашей стране, как и в ряде других стран, в течение ряда последних мучительно долгих десятилетий никакой свободы ни светской, ни религиозной мысли не существовало. Да и теперь, после крушения фашистских режимов, после того, как рухнула так называемая социалистическая система, свобода мысли, о которой говорится в хельсинской декларации, отнюдь еще не стала реальностью не только в тоталитаристских и полутоталитаристских государствах, но и в странах, где тоталитаристская система в значительной степени разрушена, в том числе и в странах СНГ.

Испыгав на себе, что собой на деле представляет атеистическое общество, мы знаем, что Бейль глубоко заблуждался, предполагая, что в таком обществе не будет ни фанатизма, ни нетерпимости, ни преследования людей за их убеждения, ни жестоких кровавых расправ с

инакомыслящими. Мы знаем, что пока не осуществляется на деле неотъемлемое право человека отстаивать, пользуясь всеми средствами массовой информации, свои убеждения и критиковать воззрения, которые он считает неправильными, невозможно избежать навязывания людям одних взглядов (религиозных, антирелигиозных и всевозможных других) и преследования инакомыслящих.

Великая заслуга выдающегося гуманиста заключается в том, что триста лет назад он сумел развить аргументацию, убедительно доказывающую не только бесчеловечную жестокость и вопиющую несправедливость, пагубность для общества, но и абсурдность тоталитаризма в духовной жизни общества, так как не только применяемое к людям насилие, но и их собственная воля не могут их заставить мыслить и чувствовать иначе, чем они мыслят и чувствуют. Все члены общества никогда одинаково не мыслили и никогда одинаково мыслить не будут. Даже в XIX - XX в.в. множество людей дорого заплатило за отстаивание этой казалось бы очевидной истины. Насколько же тяжелее было отстаивать эту истину Бейлю в те времена, когда умами почти безраздельно владел догматический, конформистский, фидеистический образ мышления.

Глава четвертая. Парадокс Бейля

Взгляды Бейля на свободу мысли провозглашаются и обосновываются уже в первой работе роттердамского философа - в "Мыслях о комете", где развертывается следующее рассуждение. Нет оснований допускать, что кометы излучают что-либо, кроме света, а он никаких событий в жизни людей на Земле вызвать не может. Сопоставление событий, происходивших в годы, предшествовавшие появлению комет в 1652 г. и в 1665 г., и в годы, следовавшие после их появления, показывает, что и благополучие, и различные бедствия в жизни европейских народов в равной мере имели место и до, и после появления этих небесных тел. Таким образом, и разум, и факты свидетельствуют, что широко распространенная среди христиан вера в то, что появление комет приносит с собой всевозможные общественные бедствия, представляет собой заблуждение.

Откуда же взялась разделяемая почти всеми европейцами вера, что за появлением кометы обязательно следуют ужасающие несчастья? Эта вера возникла у идолопоклонников, у язычников задолго до возникновения христианства. Приведя различные "доказательства факта перенесения заблуждений язычества в христианство", автор "Разных мыслей о комете" показывает, что мнение, заставляющее принимать кометы за предзнаменование общественных бедствий, есть старое суеверие язычников, введенное в христианство и сохраняющее в нем из-за нашего преклонения перед древностью [32, т. 1, с. 201, 219, 222, 224, 235].

Некоторые люди, совершенно уверенные в зловещем значении появления комет, готовы признать, что комета не есть причина всевозможных зол, обрушивающихся на людей, но то, что появление кометы всегда является знаком, предзнаменованием беды, эти люди

считают несомненным. Если признается, говорит автор "Разных мыслей о комете", что данное небесное явление не есть причина человеческих бедствий, что никакой естественной связи между кометой и несчастьями, претерпеваемыми людьми, не существует, то знаком грядущей беды, ее предзнаменованием комета может быть только в качестве явления сверхъестественного, в качестве сотворенного Богом чуда. Богу, указывает Бейль в полном согласии с представлениями своих читателей, ничего не стоит совершить любое чудо, в том числе и появление комет, предупреждающих людей о грядущих бедствиях. Но он творит чудеса, конечно, только такие, которые укрепляют веру в него. Язычники и идолопоклонники были убеждены, что появление комет, предупреждающих о предстоящих бедствиях, - это чудеса, сотворенные их богами; кометы (если считать их ниспосланным богом предзнаменованием бед) способствовали вере не в истинного Господа, а в ложных богов. Согласившись с теми, кто приписывает кометам роль зловещных предзнаменований, надо допустить, что этими чудесами Бог хотел укрепить религию язычников, идолопоклонников. А он мог ставить себе такую цель только при условии, что не только истинная вера, христианство, но и ложные религии, язычество, идолопоклонство лучше, чем атеизм.

Вопрос о том, представляет ли собой появление кометы божественное знамение предстоящих бед, сводится тем самым к вопросу, есть ли атеизм большее зло, чем и долопоклонство и любая вообще ложная вера в богов. При этом автор "Разных мыслей" производит сопоставление морального облика тех, кто отрицает существование бога, и морального облика язычников: "Дело не в том, чтобы сравнить физическое благо людей, придерживающихся атеизма, с физическим благом суеверных людей. Дело в том, чтобы сравнить тех и других в нравственном отношении" [3, т. 2, с. 264].

Обстоятельно описывая чрезвычайную распространённость безнравственного образа жизни, всевозможных пороков и преступлений среди язычников, Бейль подчёркивает: "Древние язычники... хотя и воображали, что боги распределяют несчастья и процветание сообразно тому, какую жизнь ведёт смертный, но не переставали совершать все преступления, какие можно вообразить" [3, т. 2, с. 214-215]). Все, что нам известно о язычниках, опровергает мнение, будто вера в их ложных богов побуждала их преодолевать присущую большинству язычников испорченность нравов; "язычники, доведшие страх перед своими богами до крайних суеверий, в столь малой степени исправили эту испорченность, что нет такого страшного порока, который не царил бы среди них" [3, т. 2, с. 223].

Известно, что среди древних, большинство которых поклонялось ложным богам, были люди, решительно отрицавшие существование богов, - Диодор, Теодор, Эвгемер. Мы располагаем достоверными сведениями о том, что эти безбожники были порядочными людьми и отличались добродетельным образом жизни. Об этом свидетельствуют не только Диоген Лаэртский, Цицерон и Плутарх, но и христианский автор - Климент Александрийский. По сути дела, пишет Бейль, атеистическими были и взгляды Эпикура, считавшего, что боги вовсе не управляют миром и совершенно не вмешиваются в жизнь людей. Этот мыслитель в нравственном отношении "вел самую примерную жизнь", и вся школа его последователей, эпикурейцев, "состояла из большого числа честных и порядочных людей" [3, т. 2, с. 238].

Из высказываний Бейля в работах, опубликованных им после "Разных мыслей о комете", видно, что он давал высокую оценку атеистической точке зрения древних мыслителей также совершенно вне связи с какими-нибудь этическими соображениями. Допустим, пишет он, что два философа предприняли всестороннее исследование религии. Оба при этом соблюдали самые строгие

требования, предписываемые при поисках истины, взвешивая все, что может быть сказано за и против общепринятого богословия совершенно беспристрастно.

Один из философов в результате такого исследования пришел к выводу, "что божественная природа есть не что иное, как сила, приводящая в движение все вещи по необходимым и непреложным законам, что к человеку эта сила имеет ничуть не больше отношение, чем к другим частям Вселенной; что она не слышит наших молитв, что мы не можем ей причинить ни удовольствия, ни огорчения" [3, т. 2, с. 391]. Этот философ станет натуралистом, эпикурейцем, атеистом. Другой же философ нашел, что божественной природой обладают человекоподобные боги язычников. Оценивая этих философов, Бейль находит, что тот из них, который "пришел к язычеству, заслуживает большего осуждения, чем если бы он стал натуралистом... Этим словом я называю человека, считающего богом только природу" [3, т. 2, с. 390], потому что у натуралиста, эпикурейца, меньше заблуждений, чем у философа, принявшего язычество. Я показал в другом месте весьма обстоятельно*, что в пределах языческой системы взглядов, исходящей из вечности и несотворимости материи, Эпикур рассуждает лучше, чем другие философы. Он вынужден был считать, что заботы о мире чересчур утомили бы богов и нарушили бы их блаженство. Боги, по его мнению, не могли бы исправить недостатки материи, а следовательно, не могли бы делать все, что хотят" [3, т. 2, с. 392]. Здесь эпикуреизм рассматривается как воззрение, более близкое к истине, чем все другие нехристианские учения. В "Словаре", рассматривая "атеизм тех, кто отрицает божество и хочет посредством рассуждения решить вопрос так, что бога вовсе не существует" [3, т. 2, с. 85], Бейль цитирует следующее высказывание

* Бейль имеет в виду два примечания к статье "Эпикур" в "Словаре", где подробно обосновывается данная мысль.

Шаррона: "Этот вид атеизма, занимающий первое место, из ряда вон выходящий, ученый и всеобъемлющий, может пребывать лишь в душе необычайно сильной и мужественной... ..необходимо обладать такой же и, может быть, большей силой и непреклонностью души, чтобы отвергнуть веру в бога и решительно освободиться от нее, как и для того, чтобы постоянно и прочно держаться веры. Эти противоположные крайности трудно достижимы и редко встречаются. Но первая из них встречается еще реже, чем вторая... Чтобы освободиться от веры в Бога и полностью отбросить чувство и восприятие Божества, которым мы пропитаны до мозга костей, необходима чудовищная, бешеная сила души, такая сила, какую очень трудно найти" [3, т. 2, с. 86]. Об этом взгляде Шаррона, изложив его, роттердамский философ пишет, что данная мысль автора трактата "О мудрости" "в сущности весьма разумна, и если внимательно прочесть то место, где она высказана, нельзя не признать ее разумности" [3, т. 2, с. 80]. Данное утверждение автора "Исторического и критического словаря" относится уже не только к представителям античной мысли, оно имеет своим адресом философию всех времен. Как мы увидим, бейлевская высокая оценка атеистических доктрин относится к воззрениям XVI-XVII вв. не в меньшей мере, чем к учениям древних.

Таким образом, языческие религиозные верования были не меньшим, а гораздо большим злом, чем атеизм. Таков ответ Бейля на поставленный им вопрос, является ли атеизм большим злом, чем религиозные верования язычников. Ведь здесь сквозь все рассуждения о кометах просвечивает исследование и решение более важного вопроса о том, что представляет собой атеизм и как он соотносится с религиозной верой.

Роттердамский философ не ограничивается сопоставлением древнего атеизма с существовавшими до появления христианства "ложными религиями", он сопоставляет моральный облик тех, кто придерживается

истинной религии, христианства, с моральным обликом атеистов Нового времени.

Спиноза писал, что образ действий, которого придерживаются в своей жизни люди, определяется не их религиозными верованиями, а их страстями и интересами [см.: 23, т. 2, с. 10]. Разделяя взгляд этого философа, Бейль утверждает, что хотя есть люди, поступающие только так, как предписывают их убеждения, но в большинстве случаев не взгляды и учения, последователем которых является человек, определяют его поведение, а присущие ему темперамент, склонности, страсти, склад ума. Как правило, "главные убеждения ума не являются движущими силами наших поступков" [3, т. 2, с. 244]. Чаще всего человек ведет тот образ жизни и "предается тем занятиям, к которым его делают восприимчивым его темперамент и склад ума" [3, т. 2, с. 244]. Будучи просвещены откровением, будучи глубоко верующими, многочисленные христиане предаются всевозможным порокам и совершают тягчайшие преступления. Христиане-солдаты, постоянное занятие которых - убийства и грабежи, опустошающие дружественную страну так же, как и страны вражеские, не только верят в Бога, но исполнены "рвения во имя религии". Участники крестовых походов, предпринятых во имя истинной веры, совершали самые ужасные бесчинства, о каких когда-либо было слышно. Так же обстояло дело с многочисленными участниками гугенотских войн. Вера и злодеяния - "вещи вполне совместимые" [3, т. 2, с. 231].

А каков моральный облик людей, отрицающих существование какого бы то ни было бога в наше время? Атеистом был канцлер Франции Лопиталь, чья "добродетельная жизнь была известна повсюду" [3, т. 2, с. 241]. Исполнен был нравственных добродетелей некий князь-атеист, о чем сообщается в книге Бальзака "Христианский Сократ". Ванини, которого за его атеизм приговорили к казни и сожгли, был настолько порядочным, высоко нравственным человеком, что всякого, кто

попытался бы приписать ему какой-нибудь безнравственный поступок, "могли изобличить в клевете" [3, т. 2, с. 239]. Публично отстаивал атеистическое учение немец Матиас Кнутцен, секта которого возникла примерно в 1673 г. Он впервые открыто объявил о своем неверии в Кенигсберге, распространял письмо, в котором изложил свои взгляды, и совершал далекие путешествия, чтобы приобрести единомышленников, которых, как он утверждал, у него было много в главных городах Европы. "Он называл свою секту "совестливые" (conscientiaires), потому что, говорит он, нет иного бога, иной религии, иного законного суда, чем совесть, которая учит людей трем правилам: никому не причинять зла, жить честно и воздавать каждому то, чего он заслуживает" [3, т. 1, с. 237]. В письме, представляющем собой очень краткое изложение системы его воззрений, говорилось, что "нет ни Бога, ни дьявола", что "принципом должностного лица и принципом жреца является опыт и разум, соединенные с совестью, которые учат жить честно, никому не причинять вреда и каждому воздавать по заслугам", что "жизнь одна: после нее не получишь ни вознаграждения, ни наказания", что "Священное писание само себе противоречит" [3, т. 1, с. 238].

В высшей степени добродетельный образ жизни ведут почти все атеисты, имеющиеся в большом количестве в настоящее время в Китае и в Турции. В частности, нельзя не признать высоко нравственным человеком "некоего Магомета-эфенди, казненного в Константинополе совсем недавно за проповедь взгляда, что Бога не существует" [3, т. 2, с. 258]. Не подлежит сомнению, по словам автора "Мыслей о комете", безупречно нравственный образ жизни Спинозы, которого Бейль называет величайшим из когда бы то ни было существовавших атеистов.

Как справедливо отмечает П. Верньер, "Мысли о комете" - первое по времени произведение, в котором

провозглашается благородство, добродетельность атеистов. Более тридцати глав этого произведения представляют собой "настоящий трактат о добродетели атеистов" [64, т. 1, с. 28]. О том, какими новаторскими, смелыми были в те времена эти бейлевские дифирамбы атеистам, достаточно убедительно свидетельствует тот факт, что у Спинозы (взгляды которого, что бы он сам об этом ни думал, были, по сути дела, атеистическими) мы не находим ни одного высказывания, положительно оценивающего ни нравственность атеистов, ни мощь их интеллекта.

Подчеркивание того, что люди, отрицающие существование Бога, ведут образ жизни, безупречный в этическом отношении, Бейль сопровождает опровержением того, представления об атеистах, которое владело умами подавляющего большинства его современников. Считается чем-то само собой разумеющимся, пишет он, что нравственными могут быть только те, кто верует в карающего и вознаграждающего Бога, что неверующий, атеист - это человек, способный, если это пройдет для него безнаказанно, ради земных благ и удовольствий пойти на любой аморальный поступок. В действительности, пишет Бейль, дело обстоит вовсе не так. Людям, больше всего приверженным к земным благам и наслаждениям, которым они отдают все свое время (хотя их вера осуждает такое поведение), совершенно чужды те сложные отвлеченные рассуждения, посредством которых атеисты приходят к выводу, что Бога нет. Напротив, атеисты, всецело погруженные в размышления о мире, в котором мы живем, размышления, показывающие несостоятельность всех доводов, какими обосновывают существование Бога, вовсе не склонны ни к плотским наслаждениям, ни к безнравственным поступкам. Те же самые размышления, которые рождают у этих людей убеждение в том, что Бога нет, приводят их к убеждению в том, что они должны вести добродетельную жизнь и питать отвращение к аморальным поступкам. В своей

жизни и деятельности эти атеисты всецело следуют своим убеждениям и в этом отношении отличаются от большинства людей, поведение которых определяется не их убеждениями, а их склонностями, страстями, интересами. В отношении атеистов "истина состоит в том, что (их) разум нашел без содействия религии то понятие благочестия, которое отцы церкви так превозносили... разум без познания бога иногда может убедить человека, что существуют благородные дела, совершать которые прекрасно и похвально не по причине пользы, каковая от них последует, а потому, что дела эти согласны с разумом" [3, т. 2, с. 248].

Позднее, в "Словаре" Бейль так рисует образ мьслителя-атеиста: "длинная череда глубоких размышлений (конечно, дурно руководимых) привела его к внутреннему полному отказу от религии. Такой человек отнюдь не пожелает изъять из ума молодых людей учения, способные предотвратить разврат; он отнюдь не пожелает внушить свои взгляды тем, кто мог бы ими злоупотребить... Он бережет свои воззрения либо для одного лишь себя, либо для лиц, которых он считает вполне способными не дать этим воззрениям дурное употребление. Вот как поступают атеисты, придерживающиеся атеистической системы философских взглядов..." [3, т. 1, с. 153].

Конечно, говорит автор "Разных мыслей о комете", есть немало глубоко верующих последователей христианской религии, питающих отвращение к аморальным поступкам и ведущих весьма добродетельный образ жизни. Но высокая нравственность этих христиан тесно связана с их верой в воздаяние, с верой в то, что после смерти всякого, кто совершал дурные поступки, ожидает суровая кара, а творившего добрые дела ожидает вечное блаженство. Иначе дело обстоит с теми, кто не верит ни в бессмертие души, ни в воздаяние. Эти атеисты "совершали много похвальных и благородных поступков, которых они могли и не совершать, не опасаясь, что

их за это накажут, поступков, в связи с которыми они ради добродетели жертвовали своей выгодой и своими наслаждениями". Разум убеждал этих атеистов в том, "что добро следует делать из любви к самому добру, что добродетель должна быть наградой сама по себе и что только плохому человеку подобает воздерживаться от плохих поступков из страха перед наказанием" [3, т. 2, с. 246-247]. Бейль, таким образом, утверждает: следует учесть и осмыслить, во-первых, что некоторые атеисты проповедовали свои воззрения тем, кто мог на них донести и тем самым привести этих атеистов на костер. Если бы эти безбожники стремились лишь к тому, что им выгодно и приятно, они скрыли бы свои убеждения от окружающих и тем обеспечили бы себе безопасность. То, что они, пренебрегая своей безопасностью, отваживались распространять свои взгляды среди окружающих, доказывает, что они в высшей степени порядочные люди, что такие "атеисты вырабатывают понятие о честности, обладающее в их уме большей силой, чем то, что полезно и приятно" [3, т. 2, с. 255]. Необходимо, во-вторых, учесть то, что, когда, узнав об их безбожии, власти подвергают их суду, они, имея возможность сохранить жизнь ценой отказа от своих убеждений, предпочитают мучительную смерть, но отречься от своих убеждений решительно отказываются.

Ванини знал, что проповедующих атеизм предадут смерти. Он мог обмануть судей, солгав им, заявив, что признает свое безбожие заблуждением. На такой обман он не пошел не потому, что страшился кары, ожидающей его на том свете за такой обман, ибо он не верил ни в бессмертие души, ни в воздаяние. Это подвиг, если он шел на смерть за то, что считал истиной, и стремился столь дорогой ценой заслужить доброе имя. Но он скорее всего жертвовал собой, чтобы "освободить людей от страха перед адом, страха, который, по его мнению, без нужды досаждал людям, - это знак того, что Ванини считал себя обязанным оказывать услуги ближ-

нему и что он считал благородным трудиться на благо себе подобных, соглашаясь ради этого не только на тот или иной ущерб для себя, но и поставить под угрозу свою жизнь" [3, т. 2, с. 256].

Аналогичным образом поступил Магомет-эфенди, говоря, что хотя на том свете нас не ожидает никакое воздаяние, но любовь к истине обязывает его принять на себя мученичество и пострадать, защищая истину. Человек, который так говорит, "неприменно обладает понятием о честности", в этическом отношении его поведение нельзя не признать в высшей степени благородным [3, т. 2, с. 258].

В XVII веке представлялось чем-то само собой разумеющимся, что общество, все члены которого не верят в Бога, не могло бы существовать, так как ничем не сдерживаемые порочные склонности его членов сделали бы жизнь в таком обществе невыносимой, и оно обязательно бы развалилось. "...Все представляют себе атеистов величайшими извергами Вселенной, которые убивают, насилуют, грабят всех, кто им под руку попадет" [3, т. 2, с. 244], говорит Бейль, и поэтому все уверены, что общество, состоящее из атеистов, обречено на гибель.

Даже в XVIII веке это убеждение владело умами подавляющего большинства, почти всех людей. Вольтер, нанесший по христианству и по религиозному мировоззрению вообще такие сокрушительные удары, что слово "вольтерьянец" стало синонимом слов "вольнодумец", "безбожник", писал о неизбежном развале, распаде, к которому пришла бы общество, если б в нем исчезла религия. "Бедный и сильный атеист, уверенный в своей безнаказанности, - писал Вольтер, - будет глупцом, если не убьет вас, чтобы украсть ваши деньги. С этого момента (с момента, как в обществе воцарится атеизм - В.Б.) все общественные связи будут порваны, тайные преступления заполнят землю..." [65, т. XXI, с. 573], существование общества станет невозможным.

Бейль - первый мыслитель, выступивший против этого убеждения в 1682 г., намного опередив свое время. Атеисты, заявил он, - это "обычно... люди, которые более дорожат своим умом, чем своим телом" [3, т. 2, с. 217], люди, которые как в интеллектуальном, так и в нравственном отношении не ниже, а чаще всего значительно выше тех, которые верят в карающего и вознаграждающего Бога и в большинстве своем "думают лишь о своем теле" (там же). Поставив вопрос "о нравах общества, которое существовало бы без религии", роттердамский философ приходит к следующей его характеристике.

В таком обществе так же, как и в обществе религиозных людей, определенные поступки будут признаваться почтенными, другие - позорными, третьи - преступными; поступок, считающийся подвигом, будет награждаться, а считающийся злодеянием - наказываться. Поскольку безбожие членов этого общества "не заставит потускнеть свет их разума, среди них найдутся люди, которые проявят добросовестность в торговле, станут помогать беднякам, выступать против несправедливости, будут верны своим друзьям, не станут обращать внимания на оскорбления, наносимые им, отвергнут телесные наслаждения, никому не будут приносить вреда либо потому, что ко всем этим прекрасным поступкам их побудит желание заслужить похвалу, поскольку такие поступки будут получать общественное одобрение, либо их побудит к этому стремление сохранить друзей" [3, т. 2, с. 233]. Короче: "Очевидно, что общество атеистов будет поступать в гражданской и нравственной области так же, как поступают другие общества" [там же], с той лишь разницей, что в безбожном обществе не будет ни смертельной ненависти последователей одних религий к последователям других, ни бесчеловечных расправ, учиняемых сторонниками одних вероучений над сторонниками других. Поэтому, описав учиненное двором короля Франции во время Варфоломеевской ночи бесчеловечное

истребление протестантов, их жен и детей, Бейль замечает: "Если бы французский двор был атеистическим, он никогда не поступил бы так" [3, т. 2, с. 230].

Бейль не ограничивается приведением в пользу своего тезиса, что общество безбожников будет жить не хуже, а, пожалуй, и лучше общества верующих, только аргументов теоретических. Он утверждает, что доказательством этого тезиса являются также имеющиеся в нашем распоряжении фактические данные. Идеализируя, подобно Монтеню, обитателей недавно открытых заокеанских стран, он пишет: "Вот новый очень важный феномен" - открытие архипелага Западной Микронезии. Жители этих островов, по сообщениям миссионеров, "не знают ни ложных богов, ни истинного Бога и вследствие этого... живут с незапамятных времен в состоянии спекулятивного атеизма" [30, т. 3, с. 929]. У них нет ни войн, ни человекоубийства, их женщины целомудренны и т.д. Бейль пишет также о высокой нравственности атеистов-кафров в Африке, о их честности, бескорыстии, готовности поделиться последним с тем, кто в этом нуждается [см.: 30, т. 3, с. 596 в].

Мысль, что функционирование социально-политических институтов и соблюдение требований нравственности могут в обществе атеистов находиться на очень высоком уровне (даже более высоком, чем в обществе, проникнутом религиозными верованиями), считалась в XVIII веке настолько абсурдной, что один из первых представителей просветительской мысли этого века Ш.Монтескье, как и Вольтер, находил данную мысль не выдерживающей критики, поскольку "вера в существование Бога, по его мнению, весьма полезна" [16, с. 531]. "Даже если бы религия могла оказаться бесполезной для подданных, - писал он, - она все-таки осталась бы полезной для государей" (там же). Посвятив в "Духе законов" (1734) целую главу полемике с поразившим его бейлевским воззрением, Монтескье назвал ее "Парадокс Бейля". Так называли это воззрение и в литературе

XVIII века, и в последующее время, так нередко называют его и теперь. В развитии передовой мысли предреволюционной Франции, в формировании антирелигиозных идей Мелье, Ламетри, Дидро, Гольбаха, Гельвеция оно сыграло большую роль. Выдвинув и обосновав его, роттердамский мыслитель "возвестил, - как отмечает Маркс, - появление атеистического общества, которому вскоре суждено было начать существовать" [1, т. 2, с. 141].

Глава пятая. Философский комментарий на слова Иисуса Христа

Какой бы вопрос ни исследовал Бейль, исходным пунктом его рефлексии всегда является весьма характерное для передовых умов эпохи ранних буржуазных революций, эпохи глубокой переоценки ряда ценностей "сомнение *implicite*, смутное и общее, которое, - пишет он, - по-видимому, непременно испытывает любой человек, умеющий рассуждать о своих принципах: я верил в тысячи вещей, в которые больше не верю; что касается того, во что я еще верю, то я вижу множество людей, которые, будучи не глупее меня, не верят в это. Я довольно часто решаюсь во что-нибудь поверить не на основе доказательств, которые представляются единственно возможными и другим людям, а опираясь на вероятные доводы, которые таковыми другим людям не представляются" [3, т. 2, с. 301-302]. Благочестивое осуждение системы взглядов язычников-пирроников, часто встречающееся в работах роттердамского философа, не может завуалировать скептического характера его собственных взглядов и чрезвычайно высокой оценки, которую он давал античному скепсису. Если "хорошо понять" доктрину, изложенную в произведениях Секста Эмпирика, говорит Бейль, то обнаружится, что она "есть вершина проницательности, на которую способен человеческий дух" [3, т. 1, с. 351]. Можно, утверждает он, обучить самых невежественных людей, можно уговорить самых недоверчивых, "но невозможно не скажу убедить скептика, но правильно рассуждать, выступая против него, невозможно противопоставить ему доказательство, которое не было бы софизмом, самым большим из всех софизмов" [3, т. 1, с. 352].

В том, что Бейль пишет о представителях античного скепсиса, несмотря на постоянное подчеркивание

того, что их философия - учение безбожное, языческое, по сему заслуживающее всяческого осуждения, все время проскальзывают высказывания, не оставляющие сомнения в том, что их автору было близко многое в образе мыслей этих философов. Так, о Пирроне в "Словаре" говорится: "Он соглашался с чем-либо только после того, как изучал все за и против и сводил все эти суждения к *non liquet* (не ясно), необходимо это лучше исследовать. Всю жизнь он стремился к истине" [3, т. 1, с. 339]. Эта характеристика образа действий основоположника греческого скепсиса почти дословно совпадает с описанием образа действий, которым в различных своих произведениях рекомендует пользоваться сам Бейль*. Говоря об Аркезилае, Бейль с нескрываемым восхищением сообщает, что в отличие от других философов, принимавших меры, чтобы их ученики не слушали иных учителей, глава второй (средней) Академии сам увещевал своих учеников послушать лекции других учителей. Для отношения Бейля к античному пирронизму характерна также решительность и обстоятельность, с которыми он одно за другим опровергает пять возражений, выдвинутых Лактанцем против Аркезилая, возражений, посредством которых этот представитель раннего христианства пытался доказать несостоятельность скептической философии. О главе третьей Академии Карнеаде в "Словаре" сообщается, что "доводы, которые он выдвигал, были вполне пригодны, чтобы ниспровергнуть все

* В "Комментарии на слова Иисуса Христа" формулируется следующий "принцип, относящийся решительно ко всем людям": "следует воспользоваться любой возможностью расширения наших познаний посредством исследования доводов, какие могут быть выдвинуты против наших мнений и в пользу мнений других людей" [3, т. 2, с. 302]. А в «Продолжении "Разных мыслей"» рекомендуется "действовать как человек, который ищет истину и не притязает на то, что он ее уже нашел, как человек, который сделает свой выбор лишь после очень точного, лишенного всякой пристрастности обсуждения всех за и против вплоть до самого малого возражения" [3, т. 2, с. 389].

языческие божества. Нет ничего более христианского, чем его моральные принципы" [3, т. 1, с. 232].

Греческие последователи Пиррона, пирроники и близкие к ним по своим взглядам последователи Аркезилая и Карнеада, академики*, подвергнув анализу все добытые их современниками знания, все разработанные ими научные и философские теории, а также все средства, которыми люди пользуются в процессе познания действительности, пришли к выводу, что всем доводам, какие можно привести в обоснование какого-нибудь утверждения или целого учения, всегда можно противопоставить столь же убедительные доводы, обосновывающие диаметрально противоположное утверждение или учение. Эти философы нашли, что по крайней мере в отношении всего, что до сих пор людям удалось узнать, вопрос о том, истинны или ложны те или иные наши суждения, остается открытым, поскольку в распоряжении людей нет средства, которое позволило бы им с несомненностью отличить истинное суждение от суждения ложного. Более того, пирроники и академики пришли к выводу, что совершенно открытым остается вопрос, достижимо ли вообще для людей достоверное знание; необходимо настойчиво продолжать исследование этого вопроса: может быть, на него будет в конечном счете получен положительный ответ, но не исключено также, что ответ на него окажется отрицательным.

В произведениях роттердамского философа мы находим все эти идеи античного скепсиса. В "Словаре" (в статье "Пиррон") говорится, что опровергнуть пирронистское учение можно лишь доказав, что истину можно распознать, отличить от заблуждения по свойственным только ей, истине, определенным признакам, которые принято называть *criterium veritatis* (критерием истины). На деле, однако, говорится в другой работе Бейля, при-

* При Аркезилае, возглавившем "вторую Академию", вследствие господства скептических воззрений в этой философской школе термины "академик" и "скептик" стали синонимами.

знак, которым мы руководствуемся, не объективно свидетельствует об истинности данного положения, а является лишь нашей субъективной уверенностью в его истинности: "Все, на что мы способны, сводится к тому, чтобы быть полностью убежденными, что мы владеем абсолютной истиной, что мы не обманываемся, что обманываются другие. Все эти признаки истины двусмысленны: ведь тот, кто придерживается взглядов, противоположных нашим, тоже убежден, что владеет абсолютной истиной" [3, т. 2, с. 334]. "...У нас нет надежного признака, и мы не в состоянии отличить тот случай, когда мы считаем нечто истиной и оно действительно есть истина, и тот случай, когда мы считаем истиной нечто такое, что на самом деле ею не является" [3, т. 2, с. 334].

Ставя под сомнение истинность имеющихся у нас знаний, греческие пирроники отнюдь не считали доказанным, что достоверное знание для людей принципиально недостижимо. Они, писал Бейль, "предполагали возможность отыскания истины и не заявляли о том, что истина недостижима. Вы найдете у Авла Геллия, что они осуждали тех, кто утверждал, что истина непостижима" [3, т. 1, с. 341]. Эти скептики лишь полагали, что существует ряд обстоятельств, существенно мешающих и нашим ощущениям, и нашему мышлению добывать несомненные, безусловно точные и полные знания о том, что собой представляют изучаемые нами предметы независимо от отношений, существующих между нами и этими предметами. Поскольку естествоиспытатели хорошо представляют себе, насколько гигантской является Вселенная и как бесконечно сложно все, что в ней происходит, пишет Бейль, они вполне отдают себе отчет в том, что информация, которую нам удастся добыть о явлениях природы, есть знание крайне приблизительное, скорее вероятное, чем достоверное, содержащее множество ошибок, чрезвычайно неполное. Люди, занятые исследованиями в естественных науках, признают, "что ум человека слишком ограничен, чтобы... открыть

причины, которые производят тепло, холод, морской прилив и т.д. Для нас достаточно стремления отыскать правдоподобные теории, объясняющие наш опыт, и я глубоко уверен, что в наш век существует весьма немного хороших физиков, которые не были бы убеждены в том, что природа - это непостижимая бездна". И поскольку Бейль всех ученых именует философами, он заключает: "Таким образом, все философы с этой точки зрения академики и пирронисты" [3, т. 1, с. 341-342].

При всем сходстве скептических высказываний Бейля с воззрениями античных пирроников, между мировоззрением роттердамского философа и его древних предшественников имеются существенные различия, те весьма важные различия, которые существуют между скептицизмом Нового времени и воззрениями древних предшественников этого скептицизма.

Хотя греческие скептики указывали и на логические ошибки, допускаемые учеными и философами, но они не оспаривали того, что в общем положения, отстаиваемые критикуемыми ими авторами, доказаны логически безупречно. Свою задачу древние скептики видели не в отрицании рациональной обоснованности тех или иных положений, а в установлении, что диаметрально противоположные положения в равной мере рационально обоснованы. Что касается положений, утверждаемых без рационального обоснования, то их неприемлемость для последователей Пиррона - нечто само собой разумеющееся. "Если кому кажется, будто существует что-то, не нуждающееся в доказательствах, то удивительно, как они не понимают: именно и нужно доказать, что оно достоверно само по себе" [20, т. 2, с. 226]. Если кто-нибудь нечто "просто утверждает", не обосновав это убедительными разумными доводами, его утверждение "не достоверно" [21, т. 4, с. 315]. У античных скептиков совершенно отсутствует обсуждение вопроса о соотношении разума и веры, философии и теологии.

Хотя представители скептической мысли XVI-XVII вв. воспроизводят рассуждения своих древних предшественников, показывающие двусмысленность познавательных результатов, получаемых при помощи разума и тем самым подрывающих доверие к нему, но их оценка рационального познания существенно отличается от той оценки, какую ему давал античный скепсис. Последний считал суждения, лишенные разумного обоснования, вообще не заслуживающими внимания. Но именно эти суждения, суждения веры и вопрос о их соотношении с суждениями разума - в центре внимания представителей скептицизма Нового времени - С. Каstellиона и М. Монтеня, Ж. Валле и Ф. Санчеза, П. Шаррона и П. Гассенди, Ламота Левайе и Б. Паскаля.

Выступая прогив людей, "добивающихся, чтобы мы верили вопреки свидетельству разума" [37, с. 96], Каstellион заявляет: пусть эти люди ответят: "пришли ли они к этим взглядам с закрытыми глазами, не прибегая к здравому размышлению или разуму, - или же они пришли к своим взглядам с помощью здравого смысла. Если они говорят без здравого смысла, мы отвергаем то, что они говорят. Если же они, напротив, основывают свои взгляды на здравом смысле и разуме, то они последовательны: руководствуясь сами разумом, они лишают нас права поступать так же" [37, с. 97]. Еще резче эта точка зрения выражена в "Биче веры" Ж. Валле и в "Опытах" М. Монтеня, рекомендующего поступать так, как поступают "люди, которые все взвешивают и оценивают разумом, ничего не принимая на веру" [53, т. 2, с. 349].

Этот призыв все взвешивать на весах разума, ничего не принимая на веру, звучит и в работах другого выдающегося "нового пирроника" Ф. Санчеза, в произведениях ученика Монтеня - Шаррона, в трудах Гассенди, называвшего себя последователем Монтеня и Шаррона, а также в воззрениях Ламота Левайе и других гассендистов. Рационализмом проникнуты и работы выдающе-

гося представителя скептической мысли XVII в. Б. Паскаля. В разуме и только в разуме заключается величие человека, писал Паскаль. Человек бесконечно мал и слаб по сравнению со Вселенной, он хрупок как тростник, и гигантской Вселенной ничего не стоит его сломить, уничтожить. Физически она со всех сторон его окружает и охватывает. Но его возвышает над ней его разум: лишенная разума Вселенная не мыслит, ничего не сознает, а одаренный разумом человек охватывает своей мыслью всю Вселенную. Этот "мыслящий тростник", даже погибая, сознает, что гибнет. "Мы должны повиноваться разуму беспрекословней, чем любому владыке, ибо кто перечит разуму - несчастен, а кто перечит владыке - только глуп" [54, с. 598].

Прочность христианской веры, ее непоколебимость обеспечиваются тем, что ее приносит христианам запечатленное в Ветхом и Новом заветах божественное откровение. Оно одаряет христиан знанием истин, важнейшая часть которых недостижима и даже непостижима для естественного, предоставленного людям природой их познавательного орудия, для их ума. Даже Фома Аквинский, придававший человеческому интеллекту гораздо большее значение, чем представители других течений ортодоксальной христианской теологии, учил, что только некоторые догматы христианства могут быть разумно доказаны, те, которые наш ум в состоянии понять. Но и в этих случаях выясняется лишь согласие данных положений с разумом, а не устанавливается их истинность - ею они всецело обязаны откровению. Прочие же основоположения этой религии, говорит Фома, разум даже понять не может. "Человек, - писал Фома, - не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания... То, что преподано Богом в откровении, следует принять на веру" [25, с. 826].

Отрицанием этой унаследованной от Средневековья трактовки соотношения разума и веры были не только

упомянутые выше скептические идеи "новых пирроников", но и доктрина Декарта, доктрина, в подготовке и в создании которой идеи "новых пирроников" сыграли чрезвычайно важную роль. Философия Картезия провозгласила, что все доступное людям знание, в том числе и знание о Боге, может и должно быть доказано ясными и всем понятными, убедительными доводами разума человеческого; что истинное знание приходит к человеку не сверхъестественным путем, а совершенно естественно, когда человек внимательно вдумывается, пристально всматривается мысленным взором в изначально содержащееся в его уме и потому непосредственно ему известные ясные, отчетливые и абсолютно истинные идеи (интеллектуальная интуиция), а затем приходит к тем выводам, которые с необходимостью из этих идей логически следуют (дедукция). Еще более решительным, радикальным отрицанием фидеистической и антиинтеллектуалистской трактовки проблемы "разум и вера" явилась философия Спинозы, выступившая, если не по форме, то по содержанию, против всякой религии. Существенный шаг вперед в этой области, сделанный роттердамским философом, нашел свое особенно рельефное выражение в «Философском комментарии на слова Иисуса Христа "Заставь их войти"».

Центральная идея "Комментария...", настоятельно и обстоятельно отстаиваемая в этом произведении, вплотную примыкает к провозглашенному Декартом требованию представить все вопросы на суд разума, рассматриваемого как априорный, первоначальный источник несомненной безошибочной истины. Но, выдвигая это требование, Бейль идет дальше Картезия, усвоив некоторые мысли Спинозы, доктрина которого привлекла его внимание уже в самом начале формирования его философских взглядов.

"...Мы можем, - говорится в "Философском комментарии", - убедиться в том, что нечто истинно лишь по-

стольку, поскольку оно согласно с первоначальным и всеобщим светом", т.е. с человеческим разумом [3, т. 2, с. 271], поскольку сообщаемое им "непреодолимо вызовет убежденность в людях в тот же момент, как они внимательно прислушаются к его голосу... Этот свет неопровержимо убеждает их в том, что он есть истина" [3, т. 2, с. 271]. Вслед за Локком, считавшим, что "Разум - это естественное откровение", а "Откровение - это естественный разум" [3, т. 1, с. 675], роттердамский философ называет человеческий разум "первоначальным естественным светом", "внутренним откровением".

В "Философском комментарии..." оценка роли человеческого разума при решении как общефилософских и познавательных вопросов, так и вопросов этических выражена в формулах: "приговор в последней инстанции, без права обжалования - это разум, говорящий посредством аксиом естественного света или метафизики" [3, т. 2, с. 269-270]; "всякая догма, не подтвержденная, не проверенная и, так сказать, не засвидетельствованная в верховном суде разума и естественного света, может обладать лишь шатким и хрупким, как стекло, авторитетом" [3, т. 2, с. 270].

Тот факт, что и взгляды, и поступки людей весьма часто противоречат содержащимся в их сознании, в их уме "аксиомам естественного света", Бейль (как и в "Разных мыслях о комете") объясняет сильным воздействием, оказываемом на людей как их страстями, так и предрассудками, внушенными им окружающей средой, воспитанием. Лишь когда телесные объекты не завладеют вниманием людей, когда страсти, вызываемые такими объектами, и идеи, внушенные воспитанием, теряют власть над людьми, их сознанию открываются истины естественного света.

По Бейлю, естественный свет как совокупность безусловно истинных суждений, аксиом, включает в себя как положения, которые роттердамский философ именует спекулятивными или метафизическими

(например, целое больше части; если от равных количеств отнять равные, остатки будут равны; невозможно, чтобы сразу были истинными два противоположных друг другу суждения или чтобы сущность предмета продолжала существовать после разрушения данного предмета, и т.п.), так и положения этические (не делай другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе, держи слово, будь милосерден и т.д.). "Естественные идеи справедливости", "порядочности", "всеобщие правила морали", "так же как и метафизический свет, озаряют каждого человека, рождающегося на свет" [3, т. 2, с. 271-272].

Одна из особенностей произведений Бейля, свойственная им так же, как и "Опытам" его идейного предшественника Монтеня, - обилие противоречивых высказываний, из которых в одних отстаиваются положения, противоположные тем, какие защищаются в других. Ниже мы обстоятельнее рассмотрим эту черту бейлевских работ. Эта особенность характерна и для высказываний роттердамского философа о разуме. Критерия, мерила, необходимого, чтобы отличить истину от заблуждения, нравственный поступок от безнравственного, нет, - утверждается в приведенных выше скептических высказываниях Бейля. А в "Комментарии" в категорической форме заявляется, что такое мерило, средство различения истинного и ложного, добродетельного и порочного, существует. Это средство "не может быть ничем иным, кроме естественного света, кроме чувства порядочности, запечатленного в душах людей. Словом, оно не может быть ничем иным, кроме всеобщего разума, озаряющего все умы" [3, т. 2, с. 274]; "если сравнить с этим светом и этими принципами частные учения, встречающиеся в книгах или сообщаемые проповедниками, то, пользуясь этими принципами как мерой, можно установить, правильны ли данные учения, или они представляют собой подделку" [3, т. 2, с. 271].

Поскольку среди идей естественного света исключительно важное значение имеют требование вести добродетельную жизнь, быть честным, правдивым, подавлять свои страсти, проявлять милосердие ко всем, даже к врагам своим, то есть нравственные принципы, образующие, по Бейлю, главное содержание христианской религии, автор "Философского комментария" называет прирожденные всем людям "идеи естественного света в отношении морали" также "естественной религией". В пользу того, что она "озаряет умы" всех вообще людей, здесь выдвигается тот же аргумент, который развивается в "Разных мыслях о комете". О том, что естественным светом метафизических аксиом и аксиом порядочности и справедливости одарены все люди, свидетельствуют провозглашающие именно эти спекулятивные и моральные принципы естественного света "прекрасные изречения, которыми наполнены книги язычников" [3, т. 2, с. 286].; их разум задолго до возникновения христианства (о котором они понятия не имели) диктовал им общечеловеческие аксиомы разума, в том числе этические принципы "естественной религии, укрепленной и усовершенствованной Евангелием", дарованным человечеству лишь несколько столетий спустя [3, т. 2, с. 273].

Как уже отмечалось, среди христианских теологов не только те, которые занимали позицию, выраженную в формуле Тертуллиана "верую, ибо нелепо", но и те, которые положительно расценивали роль разума как дара божьего и утверждали, что хотя в христианстве есть положения сверхразумные, но нет ничего противоразумного, придавали решающее значение откровению, сверхъестественному источнику доступных человеку истин.

Конечно, и выступления представителей скептической мысли XVII столетия, и созданные тогда философские учения, прежде всего системы Декарта и Спинозы, нанесли этим представлениям серьезные удары, но в последней четверти века умами подавляющего большин-

ства европейцев владел взгляд, что основоположения религии - это не убеждения, к которым приводит людей их разум после того, как он тщательно обдумал и взвесил все "за" и "против", а чувство, таинственным образом возникающее в христианах под воздействием снизошедшей на них божественной благодати. Взгляд этот, доминировавший в христианстве на протяжении всей его многовековой истории, выступает особенно резко и агрессивно в самых влиятельных протестантских учениях - в лютеранстве и кальвинизме. Оба реформатора, создавшие данные учения, сурово осуждали передовых мыслителей Возрождения за то, что эти гуманисты очень высоко оценивали мощь человеческого интеллекта как орудия познания и его значение в жизни людей. Презрение к разуму, крайнее его унижение, характерное для Лютера, получают дальнейшее развитие в произведениях Кальвина. Женевский реформатор категорически отрицал не только способность человеческого разума находить истину, но и его право на суждение об истине. Противоразумность веры Кальвин рассматривал как основное ее достоинство. Если бы люди своим умом могли понять, в чем заключается справедливость и милосердие Бога, заявлял Кальвин, то отпала бы необходимость в вере. Бейль, в работах которого всегда благо разумно подчеркивается верность их автора кальвинизму, на деле решительно выступает против пронизывающих кальвинистское учение иррационализма и антиинтеллектуализма.

Вынужденный считаться с тем, что первыми читателями его "Комментария" будут окружающие его в Нидерландах враждебно относящиеся к учению "папистов" протестанты, Бейль наносит прежде всего удар по "рассуждениям римских католиков, направленным против пути разума и противопоставляющих ему авторитет церкви". Эти католики уверяют, что мы не должны прислушиваться к голосу естественного света нашего разума, так как ему свойственно сеять иллюзии, и он

может ввести нас в заблуждение; вследствие этого мы должны, по их словам, строго придерживаться того, чему учит римская церковь, даже если ее наставления расходятся с требованиями разума или противоречат им. Говоря так, пишет Бейль, католики не замечают, что, рекомендуя следовать предписаниям их церкви, они на деле советуют следовать предписаниям нашего разума. "Ведь необходимо, чтобы тот, кто предпочитает принять суждение церкви, отказавшись от собственного суждения, сделал это в силу следующего рассуждения: церковь обладает большим светом, чем я, следовательно, она больше, чем я, заслуживает того, чтобы ей верили" [3, т. 2, с. 278].

Но эта критика католицизма лишь вступление к обоснованию тезиса, что к христианской вере вообще, в том числе и той, какой придерживаются протестанты, можно прийти только руководствуясь указаниями своего разума, естественного света. Ведь верующими христианами, говорит роттердамский философ, являются только люди, считающие несомненным, что в Ветхом и Новом заветах запечатлены слова самого Бога. Когда же кто-нибудь верует, что в библейских текстах запечатлено божественное откровение, то это вовсе не означает, что данный христианин пришел к своей вере, не прибегая к помощи разума или даже вопреки свидетельству естественного света. "...Каждый принимает решение на основе своего собственного света. Если он верит, что нечто исходит от откровения, то лишь потому, что его здравый смысл, его естественный свет и его разум диктуют ему, что доводы в пользу того, что это исходит от откровения, хороши" [3, т. 2, с. 278].

Обвиненный в ереси итальянский теолог Валериан писал: "Если некто выдвинет положение, что надо взять наш рассудок в плен веры и подчинить его ей вплоть до того, чтобы поставить под сомнение и даже счесть в известном случае ложным правило суждения, данное нам природой, то я говорю, что тем самым ниспровергается

вера, поскольку абсолютно невозможно верить кому бы то ни было без рассуждения, из которого вытекало бы, что тот, кому нужно верить, не обманывает и не обманывается. А это рассуждение не может иметь силы без соблюдения естественного правила суждения". Прочитав это высказывание итальянского патера, Бейль заявляет: мы можем проникнуться верой лишь убедившись, что в ней заключена истина, а истины можно достичь только подчиняясь требованиям естественного света разума. "В противном случае, прощай вся наша вера, согласно замечанию доброго отца Валериана" [3, т. 2, с. 277]. Ведь сам акт веры невозможен без умозаключений, производимых разумом согласно присущим ему правилам логики.

Когда некоторые проповедники пытаются внушить верующим в качестве истин христианской религии положения, противоразумные, противоречащие "аксиомам естественного света", то эти проповедники заявляют: пути господни неисповедимы - логика бога, разум бога и его справедливость ничего общего не имеют с логикой людей, с их разумом, с их пониманием справедливости и нравственности; поэтому-де нет ничего удивительного в том, что положения, представляющиеся нам противоречащими разуму и справедливости, в глазах бога и разумны, и справедливы. "Комментарий...". решительно выступает против взгляда, отстаиваемого такими проповедниками. Если признать, что разум бога и его мнение о том, что порочно и что добродетельно, ничего общего не имеют с разумом людей, с тем, что естественный свет говорит им об истине и заблуждении, о добре и зле, то придется допустить, что всем текстам библии Бог придает смысл совершенно отличный, а может быть, и противоположный тому значению, какое мы придаем этим текстам, значению, основанному на знаниях, имеющих в нашем распоряжении. А это сделало бы чтение Писания совершенно ненужным: в чем заключается божественное откровение - мы бы из этого чтения

не узнали. "Прибегать к изречению пути господни не наши пути - значит в действительности говорить вздор и, что гораздо хуже, отбросить все человеческие познания, даже божественное откровение" [3, т. 2, с. 314].

"...Сущность религии состоит в суждении, какое наш ум составляет о Боге" [3, т. 2, с. 280]. Христианская религия есть "определенное убеждение души по отношению к Богу" [3, т. 2, с. 281]. Возникновению данного суждения и убеждения предшествует, обосновывает их, по Бейлю, рассуждение нашего ума, следующее законам логики. Первоначальными, подлинными правилами постижения истины, говорит роттердамский философ, являются аксиомы разума, естественного света. За ними следуют вытекающие из них идеи Писания. Подобно тому, как в геометрии теоремы, доказанные посредством неоспоримых принципов, становятся после этого сами неоспоримыми принципами, основываясь на которых можно доказывать новые теоремы, так и идеи Писания, доказанные на основе идей разума, сами становятся принципами, на которые надо опираться при обосновании других положений. Так и постуируют богословы, и, поскольку они рассматривают только Писание и его идеи, они правы. О себе же Бейль говорит, что так как он выступает не в качестве богослова, а в качестве философа, он "вынужден подняться до первоначального и подлинного правила, каковым является естественный свет" [3, т. 2, с. 284-285], то есть до того правила, по отношению к которому Писание является вторым правилом, ссылающимся, опирающимся на разум как на первое, предшествующее ему правило.

"...Наше исследование, - писал Спиноза, - касается лишь того, что с полной достоверностью может быть достигнуто естественным разумом, и достаточно ясно доказать это, чтобы мы знали, что и Священное писание должно учить тому же... Но если бы мы нашли в нем нечто противоречащее естественному свету, то могли бы опровергнуть это с той же свободой, с какой мы опро-

вергаем Коран и Талмуд. Но мы далеки от мысли, что в Священном писании находится нечто, стоящее в противоречии с естественным светом" [23, т. 1, с. 300]. В.В. Лазарев, приводя это высказывание нидерландского мыслителя, справедливо отмечает: "Честь превращения теологии в служанку философии принадлежит Спинозе" [11, с. 76]. Заслуживает быть отмеченным, что Бейль по этому вопросу всецело присоединился к Спинозе (произведения которого во Франции XVII века еще плохо знали).

Автор "Философского комментария..." заявляет: широко распространенное мнение, что теология - королева, а философия ее служанка, совершенно несостоятельно. В действительности королевой является философия, а ее служанкой - теология. Чтобы сделать это свое утверждение более убедительным, роттердамский философ уверяет, что католические и протестантские теологи разделяют данное его мнение, все они признают, что право выносить окончательное решение по всем, в том числе и религиозным вопросам, решение, "не подлежащее обжалованию", принадлежит нашему разуму. "...Все богословы, к какой бы партии они ни принадлежали, сначала как угодно высоко возносят откровение, достоинства веры и глубокий смысл таинств, а потом складывают все это к подножию трона разума в знак почтения" [3, т. 2, с. 269].

Из всего этого естественно было заключить, что тезисы Писания, которые считаются выражением божественного откровения, подлежат проверке "аксиомами естественного света". "Именно посредством этого первоначального и метафизического света проникают в истинный смысл бесчисленного множества цитат из Писания" [3, т. 2, с. 271]. Такая проверка устанавливает, что все библейские тексты, считающиеся откровением Бога, но противоречащие разуму, следует либо понимать не в буквальном, а в метафорическом смысле, либо считать изречениями, ошибочно попавшими в

Писание; такая проверка во всяком случае неопровержимо доказывает, что откровением Бога буквальный смысл таких противоречащих "естественному свету" изречений вовсе не является, потому что против аксиом естественного разума "бессильны самые решительные и очевидные слова Писания" [3, т. 2, с. 268]. Если бы даже множество текстов, содержащихся в Писании, говорило в пользу учения, противоречащего "всеобщим максима́м здравого смысла", подчеркивает Бейль, то и в этом случае данные тексты отнюдь не выражали бы мыслей Бога, его откровения.

Естественный свет человеческого разума - "пробный камень", посредством которого проверяется истинность, божественное происхождение всех положений, содержащихся в Библии, "не исключая даже тех, какие Бог открыл нам необычайным образом: либо сам, либо посредством вдохновенных им пороков" [3, т. 2, с. 272]. Такой проверке, по Бейлю, необходимо подвергнуть в Писании решительно все, даже самые священные места в нем: "Все сны, все видения патриархов, все рассуждения, поразившие их слух как исходящие от Бога, все явления ангелов, все чудеса - все вообще должно пройти испытание естественного света" [3, т. 2, с. 274]. Едва ли можно вообразить более крайний, можно сказать - экстремистский рационализм в трактовке "священных текстов". О том, насколько не только отличен от кальвинизма, но даже противоположен ему главный тезис этой концепции, видно из высказываний Кальвина по этому вопросу. Он утверждал, что людям надлежит руководствоваться не естественными принципами истины и добродетели, диктуемыми общечеловеческим разумом, а указаниями сверхъестественной благодати, нисходящей на них с небес, указаниями, в которых Бог следует логике и пониманию справедливости, ничего общего не имеющими с человеческой логикой и принципами справедливости, естественными и очевидными для всех

людей. Поэтому указания сверхъестественной божественной благодати принципиально непонятны людям. "...Мы будем способны воспринять ее (благодать - В.Б.), писал Кальвин, - если только прежде всего освободимся от всякой науки о нашей добродетели, от нашей мудрости и справедливости..." Тогда мы "возродимся при помощи святого духа к новой жизни". Это возрождение начинается с того, что "мы отрекаемся от самих себя, не следуем вовсе *нашему разуму*, желанию и воле, но, *сковывая наш рассудок* и наше сердце мудростью и справедливостью Бога, умерщвляем свою плоть" [цит. по: 3, т. 1, с. 351-352].

Разум - вот, по Бейлю, критерий при рассмотрении и решении всех, в том числе и религиозных проблем. А данный критерий, "естественный свет (разума) показывает, что мы обязаны знать лишь то, о чем мы в достаточной мере извещены, и верить лишь тому, что нам доказано убедительными доводами" [3, т. 2, с. 340-341]. И роттердамский философ не останавливается перед тем, чтобы потребовать представления на суд этого рационалистического критерия всего содержания христианского вероучения.

Поскольку данное вероучение всецело зиждется на божественном откровении, которое согласно этому учению запечатлено в Ветхом и Новом заветах, лишь то в библейских текстах должно быть признано откровением Бога, что выдержит проверку естественного света, то есть только то, что будет нам доказано убедительными доводами разума. Наш разум, "естественный свет или главные принципы нашего познания являются первоначальным и подлинным правилом всякого истолкования Писания" [3, т. 2, с. 267]; "всякая отдельная догма, выдвигается ли она как содержащаяся в Писании или как-нибудь иначе, ложна, если ее опровергают ясные и отчетливые понятия естественного света..." [3, т. 2, с. 279], потому что эти понятия естественного света - "аксиомы, против которых бессильны самые решительные и оче-

видные слова Писания" [3, т. 2, с. 268]; "первоначальный свет... в качестве верховного трибунала... должен подвергнуть просмотру откровения, чтобы отвергнуть те из них, которые окажутся не соответствующими его требованиям" [3, т. 2, с. 284], потому что всякое положение, не подтвержденное, не засвидетельствованное в верховном суде разума, ни в коем случае не является откровением Бога.

Следуя этому провозглашаемому им принципу, автор "Философского комментария..." много места и внимания уделяет доказательству того, что библейское изречение "Заставь их войти" именно потому, что оно решительно противоречит диктуемым разумом естественным принципам морали и истины, не только не выражает божественного откровения, но, напротив, внушает людям порочные и ложные идеи, сурово осуждаемые Богом. По мнению вольнодумцев, говорится в "Комментарии", нельзя верить "в то, что Бог был творцом законов Моисея и всех его откровений, неоднократно вызывавших резню, - так все это противоречит чистым понятиям справедливости... нет никакой вероятности, что Бог, с одной стороны, открыл нам через посредство естественного света, что нельзя насиловать совесть, а с другой, - устами Моисея и Ильи, - что следует убивать тех, кто не разделяет такого-то мнения по религиозному вопросу" [3, т. 2, с. 315]. При этом никаких соображений, опровергающих мнение этих вольнодумцев, не приводится.

Бейль признает, что буквальный текст священных книг содержит два-три места, противоречащие в такой же мере разуму, как и всему духу Писания, основному его смыслу. Но за исключением некоторых немногих формулировок, которые не следует понимать в буквальном смысле (так как они противоречат естественному свету, всеобщему разуму), все содержание Писания, его дух и его буква, настойчиво повторяет на протяжении всего "Философского комментария" его автор, всецело

удовлетворяют самым строгим требованиям "естественной религии", "аксиом разума". Именно эти аксиомы, "внутреннее откровение" обязывают нас постоянно следовать предписаниям Библии: ведь все содержащиеся в ней положения, в том числе "все моральные наставления Иисуса Христа таковы, что, будучи взвешены на весах естественной религии, они окажутся вполне с ней согласными" [3, т. 2, с. 286].

"И вот я говорю, что поскольку Евангелие есть правило, подтвержденное самыми чистыми идеями здравого разума, образующими первоначальное и подлинное правило всякой истины и правоты, то грешить против Евангелия - значит грешить против самого первоначального правила, или, что то же самое, против внутреннего безмолвного откровения, посредством которого Бог обучает всех людей первым принципам" [3, т. 2, с. 285].

Таким образом, основой христианской религии "Философский комментарий..." объявляет человеческий здравый смысл, основой веры - разум, основой теологии - философию.

Глава шестая. Разум, вера, чудеса, "Божьи люди"

Греческие пирроники, говорит Диоген Лаэртций, заняты тем, что для любых "убедительностей они приискивают равносильные им противоположные убедительности" [10, кн. IX, с. 79]. Как и работы более древних скептиков, оба дошедших до нас произведения Секста Эмпирика заполнены аргументацией, обосновывающей диаметрально противоположные положения. Неизбежной противоречивостью всякого скептического произведения объясняли нередко представители скептицизма XVI-XVII вв. содержащиеся в их работах диаметрально противоположные утверждения, в том числе исключаящие друг друга трактовки вопроса о соотношении рационального и иррационального. Ведь в произведениях этих авторов причудливо переплетаются требование все взвешивать на весах разума и опыта, ничего не принимая на веру, и заимствованные у античного скепсиса рассуждения, подрывающие доверие к знанию, доставляемому ощущениями и мышлением. Почти все "новые пирроники", нападая на фидеизм и отстаивая рационалистические идеи, вместе с тем заверяют, что их скептицизм церковь должна приветствовать, ибо он чрезвычайно способствует укреплению слепой, не рассуждающей веры.

В действительности эта противоречивость объясняется двумя обстоятельствами. Опираясь в борьбе за права разума, за свободу мысли и в скептической критике царивших в их время предрассудков, на идеи греческих пирроников, эти мыслители не владели, разумеется, диалектикой (в марксистском понимании этого слова), а потому были не в состоянии критически осмыслить аргументацию античного скепсиса, направленную против имеющих в распоряжении людей познавательных возможностей. В этом отношении противоре-

чие между рационализмом, антифидеизмом "новых пирроников" и содержащимися в их произведениях нападками на разум, на его способность отыскать подлинную истину носило непреднамеренный характер. Даже для тех представителей скептической мысли Нового времени, которые замечали содержащиеся в их рассуждениях противоречия, задача преодоления этих противоречий оказывалась непосильной. Но существенное значение здесь имело еще и другое обстоятельство. И в XVI, и в XVII вв. наряду со скептическими работами, сокрушавшими фидеистический образ мышления и подрывавшими основы религиозного мировоззрения, появилось некоторое количество произведений, использовавших скептическую аргументацию для дискредитации покоящегося на разуме научного знания и укрепления религиозного мистицизма и фидеизма. Франческо Пико делла Мирандола, Ж.П. Камю, Ж.Д. Сен-Сиран и другие авторы таких произведений и сами эти произведения, вскоре забытые, не оказали ощутительного влияния на умственную жизнь эпохи. Чтобы отвести от себя обвинение в "подрыве основ веры", лучшим средством было выдавать себя за их единомышленника, писать о ничтожестве разума перед лицом слепой веры, о том, что пирронизм крайне полезен для христианства, ибо "лишает человека знания человеческого и тем самым делает его более восприимчивым к знанию божественному; уничтожая собственные суждения человека, он расчищает место для веры" [53, т. 2, с. 236], как уверял М. Монтень, а вслед за ним П. Шаррон, С. Сорбьер, Ф. Ламот Левайе, Г. Ноде. О "внутренней цензуре", которой они вынуждены были подвергать свои труды, чтобы избежать преследований, обрушивавшихся на всех, кто дерзал поднять руку на господствующие представления, недвусмысленно говорят Монтень, Санчез, Шаррон, Гассенди, Ламот Левайе.

В этом отношении примечательно, что нападки на разум совершенно отсутствуют в тех работах "новых

пирроников", в которых авторы не опасались высказываться вполне откровенно: в "Беседе семерых" Ж. Бодена и "Искусстве сомнения и веры" С. Каstellиона (неопубликованных и ходивших по рукам в рукописных копиях), в трактате "О еретиках" Каstellиона (опубликованном под вымышленным именем, причем авторство Каstellиона не сумели обнаружить ни при его жизни, ни долго после его смерти) и в "Биче веры" Ж. Валле (по наивности своей издавшего работу, где антихристианские взгляды выражены совершенно откровенно, и немедленно угодившего на костер).

Сказанное относится и к одному из крупнейших представителей скептической мысли рассматриваемой эпохи Бейлю. Отстаивание в различных его работах (часто даже в одной и той же работе) утверждений, явно исключающих друг друга, бросается в глаза при ознакомлении с его философским наследием. Эту противоречивость, возникавшую в его рассуждениях помимо его воли (как он сам замечал), Бейль признавал, но избавиться от нее не мог, не знал, как с ней справиться. У него противоречивость выражена даже сильнее, чем у других "новых пирроников".

Но среди различных противоречий, встречающихся в работах Бейля, выделяется своей остротой противоречие между содержащимися в них противоположными трактовками соотношения веры и разума, теологии и философии, науки и религии.

В основе концепции, выдвинутой в "Философском комментарии..." лежит принцип: нечто истинно лишь в том случае, если оно согласуется с естественным светом. По "Комментарию...", мы должны верить лишь тому, что доказано убедительными доводами нашего разума, "внутреннего откровения".

Большинство христиан усваивает свою религию в том возрасте, когда они не в состоянии понять и оценить ее основания, а затем всю жизнь следуют ей по привычке, уверенные в ее истинности, хотя никогда не

задумывались над тем, почему ее следует считать единственно истинной. Но для мыслящих христиан, умеющих рассуждать, их религия не привычка, не безотчетное чувство, а убеждение, к которому человека приводят размышления и рассуждения. Они его убеждают в том, что необходимо следовать учению, изложенному в Писании, как правилу жизни, потому что хотя оно является "вторым правилом, ссылающимся на первоначальное правило" [3, т. 2, с. 286], ибо получено оно не непосредственно, а опосредствовано, но "это правило, подтвержденное самыми чистыми идеями здравого разума, образующими первоначальное и подлинное правило всякой истины и правоты" [3, т. 2, с. 285]. Через весь "Комментарий..." настойчиво проводится эта мысль о полном единодушии, согласии, существующем между входящим в наше сознание извне божественным откровением и "откровением внутренним", между христианской религией, провозглашаемой Писанием, и человеческим разумом, всецело идеи Писания одобряющим. Ведь Бог, говорится в "Комментарии", желает от верующих "послушания, предваряемого познанием и *основанного* на познании" [3, т. 2, с. 289, курсив мой - В.Б.]. Здесь соотношение веры и разума, религии и рационального знания, богословия и философии трактуется в общем так же, как это соотношение понимали Эразм и Кастеллион.

Но в произведениях, написанных после "Комментария...", в особенности - в "Словаре", выдвигается диаметрально противоположное решение данного вопроса.

Кастеллион писал, что Христос осуждал попытки искать ответы на встающие перед нами вопросы в книгах, и сам, решая возникавшие перед ним проблемы, руководствовался указаниями нашего разума и опыта, а также рекомендовал своим ученикам поступать так же. В "Словаре..." же утверждается, что хотя "Иисус Христос и его ученики снисходили иногда до рассуждения, они ис-

кали свои доказательства не в естественном свете, а в книгах пророков и в чудесах" [3, т. 2, с. 157]. Дело в том, что, как неоднократно повторяется в "Словаре...", все учение последователей Христа находится в вопиющем противоречии с разумом. В статье о Симониде говорится, что, если бы этому весьма проницательному древнему поэту пришлось как следует изучить Писание, он отверг бы все его содержание. "Разум рекомендовал бы ему отрицать факты, содержащиеся в Писании, не признавать ничего сверхъестественного в этих фактах... поймите, что нет никакого другого учения, против которого разум выдвигал бы больше возражений, чем учение Евангелия. Тайна троицы, воплощение, смерть (Христа) ради искупления наших грехов, ответственность всех за грехопадение Адама, вечное предопределение небольшого числа людей к блаженству рая, вечное предопределение почти всех людей к мучениям ада... во всех этих вещах Симонид очень сильно усомнился бы" [3, т. 1, с. 358]. Ведь Симонид исследовал бы Писание как все исследуется в философии, то есть соглашаясь лишь с тем, что подтверждается разумом. Истинам же Писания отнюдь не свойственно сочетаться с философией; напротив, Бейль в конце "Словаря..." заявляет: "Самая ценная вера - это такая вера, которая на основании божественного свидетельства включает истины, наиболее противные разуму" [3, т.2, с.192].

Какое бы основоположение своей религии ни пожелал рационально осмыслить и обосновать христианин, он, как правило, обнаруживает, что его вероучение и требования естественного света несовместимы. Если главная мысль "Философского комментария..." заключалась в том, что между христианством, идеями откровения, запечатленными в Писании, с одной стороны, и естественным светом, логическими, спекулятивными и нравственными принципами общечеловеческого разума - с другой, существует полное согласие, то в "Словаре..." провозглашается диаметрально противоположная идея -

почти все основоположения христианства, почти все, что утверждается в Писании, согласовать с разумом, с естественным светом, с логикой, с общечеловеческими спекулятивными и этическими принципами совершенно невозможно. Между естественным светом человеческого разума и сверхъестественным светом божественного откровения, между нашим здравым смыслом и христианской религией имеют место принципиальные разногласия.

Существующее в этой области положение характеризуется в "Словаре..." так. Принципы, которыми мы пользуемся, не одинаковы. Те математические, логические, спекулятивные, моральные положения, которые в "Философском комментарии..." характеризовались как такие, несомненная истинность которых непосредственно усматривается каждым, чей разум внимательно к ним отнесется, в "Словаре..." тоже рассматриваются как аксиомы; они не нуждаются в доказательстве, так как либо так же ясны, как и приводимые в их обоснование доводы, либо даже яснее их. Эти аксиомы, говорится в "Словаре...", "не только чрезвычайно ясны в понятиях нашего разума, но и совершенно очевидны. Ежедневный опыт подтверждает их" [3, т. 1, с. 286]. Все прочие положения, даже если они именуется принципами, не очевидны и "могут опровергаться другими положениями: они нуждаются в том, чтобы их обсудили и доказали. Их необходимо защитить от возражений" [там же]. Почти все основоположения христианства, почти все, что утверждается в Писании, а также положение о том, что в Писании запечатлены слова и идеи самого Бога - все эти положения отнюдь не самоочевидные. Разум наш, естественный свет признает истинность любого из этих положений только если в обоснование его будут приведены основательные доказательства. "Под основательными доказательствами понимаются такие, которые приводят к очевидности" [3, т. 1, с. 305]. К очевидности же приводят лишь доказательства тезиса, убедительно

опровергающие все доводы, выдвигаемые против этого тезиса. Таких доказательств в пользу большинства основоположений христианства, в том числе и в пользу божественности происхождения Писания и истинности всего, о чем оно сообщает, не существует. В "Словаре..." неоднократно подчеркивается, что вера, на которой покоится все в христианской религии, и знание, на котором всецело основаны и специальные науки, и философия, коренным образом отличаются друг от друга: "вера порождает достоверность, хотя ее объект *всегда остается неочевидным*; наука же, напротив, порождает одновременно *очевидность* объекта и полную достоверность убеждения... в этом-то и состоит различие веры христианина и науки философа" [3, т. 2, с 159, курсив мой - В.Б.].

Тезис, что истинность содержания Библии и всего христианского вероучения всецело подтверждается и, так сказать, удостоверяется нашим разумом, естественным светом, этот тезис, в категорической форме отстаиваемый в "Философском комментарии...", был, как известно, совершенно чужд Паскалю, придерживавшемуся и по некоторым другим вопросам мнений, существенно отличных от бейлевских. Но как бы велико ни было различие между воззрениями Паскаля и Бейля, в решении одного очень важного вопроса Бейль идет по пути, на который до него вступил Паскаль. Неправомерно "порицать христиан за то, что они не могут разумно обосновать свою веру", - писал Паскаль, - ведь "они исповедуют такую религию, которую разумно обосновать невозможно" [54, с. 550]. Автор "Мыслей" сурово осуждает философские рассуждения, выдвинутые Декартом в пользу религии, потому что он убежден, что эти картезианские рассуждения, как и любая другая попытка обосновывать положения религиозной веры доводами разума, лишь дискредитирует веру, потому что всегда можно убедительно показать, что разум, вовсе не понимающий основоположений веры, отнюдь не свидетель-

ствуем об истинности этих основоположений. В предисловии к "Трактату о пустоте" Паскаль писал, что существует принципиальное различие между двумя областями, с которыми имеет дело наш дух, - между областью научных знаний, в которой авторитет не имеет никакого значения, и той областью, где решающую роль играет авторитет, областью, к которой всецело принадлежит христианское вероучение. В математике, естествознании и некоторых других науках истинным признается только то, что убедительно доказано разумом и опытом. Для истин же, которыми занимается теология, ни свидетельство разума, ни свидетельство опыта существенного значения не имеют. При установлении истин религиозных решающее значение принадлежит авторитету Писания. В теологии, "чтобы придать полную достоверность тому, что для разума непостижимо, достаточно показать, что оно содержится в священных книгах" [54, с. 230].

Но признавая огромную ценность основанных на разуме и опыте научных исследований, отдавая им много сил и внося в науку столь большой, бессмертный вклад, Паскаль не только оставался глубоко верующим христианином, но его пламенный религиозный экстаз достиг такого накала, который чересчур дорого обошелся его здоровью. Во всяком случае из наличия принципиальных различий между верой и разумом (весьма болезненно им переживаемых) Паскаль не заключал об их несовместимости. Ни с первой, ни со вторым он расставаться и не помышлял, лишь строго отграничивая область, где царит вера, от области, принадлежащей разуму.

В "Словаре..." же категорически заявляется: вера и разум несовместимы: признав религию, надо отвергнуть науки и философию, а признав их, отказаться от религии. "Нужно непременно выбрать между философией и Евангелием: если вы хотите верить в то, что очевидно и соответствует обычным представлениям, обратитесь к

философии и откажитесь от христианства; если вы хотите верить в непостижимые таинства религии, обратитесь к христианству и откажитесь от философии, ибо невозможно обладать одновременно очевидностью и непостижимостью" [3, т. 2, с. 190].

В "Философском комментарии..." Бейль не только, следуя за Паскалем, чрезвычайно высоко оценивает значение человеческого разума, но идет значительно дальше: призывает доверяться только аксиомам и логике разума, как единственному критерию истины, как "первым правилам", образующим фундамент "вторых правил" - положений Писания и всего вообще христианского вероучения, истинность которых, согласно "Комментария...", проверяется, подтверждается и так сказать, удостоверяется только аксиомами естественного света. Со всем этим Паскаль, разумеется, не согласился бы.

Утверждая в "Словаре...", что религиозность исключает следование естественному свету, Бейль не мог, конечно, призывать к отказу от веры. Во многих статьях "Словаря..." мы находим те же нападки на разум, с которыми часто выступали почти все "новые пирроники" от Монтеня до Ламота Левайе и Сорбьера. Здесь довольно много говорится о слабости ума человеческого, о дурном применении им своих способностей, которые он воображает могущественными в то время, как в действительности их силы крайне ограничены. Здесь мы узнаем, что деятельность разума носит почти исключительно деструктивный характер, что она способна вызывать сомнение во всем, но не способна дать уверенность в чем-нибудь. "Едва он возведет свое строение, как уже показывает нам средства его разрушения" [3, т. 1, с. 132]. Основанная на разуме философия, правда, успешно опровергает заблуждения, но, не ограничиваясь этим, она подрывает доверие к истинным положениям и в конечном счете заводит в тупик. Она похожа на едкий поро-

шок, который сначала разъедает больную ткань раны, а затем разрушает плоть и кости здорового тела.

Согласно "Философскому комментарию" буквальный смысл тех мест Писания, которые противоречат логике разума, аксиомам метафизики, должен быть отвергнут, лишь эта логика и эти аксиомы выносят окончательный приговор в последней инстанции без права обжалования по всем религиозным вопросам.

Что касается мнения, высмеиваемого в "Философском комментарии" как совершенно вздорного, то в "Словаре..." Бейль к нему присоединяется. Обращаясь к читателю, он говорит: во всех случаях, когда наш разум не в состоянии понять образ действий Бога, которые представляются вам противоразумными, учитывайте, что "пути господни - это не наши пути... и держитесь этого: это ведь текст Писания (Исайя, IV,8) и больше не пытайтесь рассуждать" [3, т. 1, с. 331]. По поводу того, что нередко поведение Бога оказывается в явном противоречии с аксиомами и логикой естественного света, в "Словаре..." цитируются слова апостола Павла о том, что, будучи созданием Бога, человек не вправе входить в обсуждение поступков творца: "неисповедимы пути его", и Бейль заявляет, что в своей религии, в действиях Бога "мы имеем дело с абсолютной непостижимостью, которая... вменяет в обязанность нашему разуму абсолютное молчание... Все христиане обязаны считать эти слова апостола Павла... окончательным приговором в последней инстанции без права обжалования" [3, т. 1, с. 119]. Роттердамский философ, доказывавший в "Философском комментарии", что сам акт веры оказывается возможным лишь благодаря мышлению и посредством мышления, заявляет в "Словаре...", что к вере можно прийти только отказавшись от мышления, отказавшись прислушиваться к голосу своего разума: "надо подчинить свой рассудок вере и никогда не обсуждать определенные вопросы" [3, т. 1, с. 336]; "лучше верить и молчать, чем ссылаться на доводы,

которые могут быть опровергнуты" [3, т. 1, с. 332], потому что в справедливость противоречащих аксиомам естественного права действий Бога следует верить, не задумываясь, не размышляя, ибо "вовсе не следует мерить создателя на наш аршин" [3, т. 1, с. 348]. Здесь одобряется тезис, опровержению которого в "Философском комментарии..." посвящена целая глава (вторая глава второй части).

Эти и подобные высказывания, которых в "Словаре..." немало, ставя перед читателем дилемму - вера или разум, - призывают его принять первую альтернативу и отвергнуть вторую. А на чем останавливает свой выбор сам автор "Словаря..."? Отказывается ли он, когда дело касается истин христианской религии, от своего разума? Отказывается ли он от каких-либо рассуждений, от тщательного исследования доказательств, приводимых в пользу и против предлагаемого решения этих проблем? "...Его выбор, - как справедливо замечает М.Раймон, - сделан... он не в состоянии заставить замолчать в себе философа - совершить философское самоубийство" [59, с.13].

Диспут, в котором основоположения христианства защищаются только доводами разума, говорится в "Словаре", всегда закончится поражением сторонников этой религии [см.: 3, т. 2, с. 153,154, и др.], потому что ладья Иисуса Христа не может остаться на плаву в бурном море, где сталкиваются друг с другом рациональные аргументы и контраргументы. "Истинного христианина" "вера поставит... выше области, где господствуют бури диспута", он поднимается на недостижимую для рационально рассуждающих людей высоту. "Оттуда он будет взирать в совершенном спокойствии на бессилие разума и заблуждения смертных, которые следуют лишь руководству разума" [3, т. 2, с. 190].

Похож ли на ярко нарисованный здесь образ "истинного христианина" облик автора "Словаря", где тысячи страниц посвящены обстоятельному анализу ра-

циональных аргументов и контраргументов, выдвигаемых в спорах по различным религиозным вопросам, спорах, в которых автор принимает самое активное участие? Можно ли о Бейле сказать, что это мыслитель, который, высоко поднявшись над схваткой, бесстрашно и беспристрастно взирает оттуда на споры смертных, имеющих несчастье следовать разуму? "Дело метафизиков обсуждать, есть ли Бог и непогрешим ли он, но христиане, поскольку они христиане, должны считать, что это находится вне круга вопросов, которые они могут обсуждать" [3, т. 2, с. 184-185]. Детальным обсуждением именно этих вопросов занята значительная часть "Словаря". Вправе ли автор, так много занимающийся обсуждением основоположений христианства, считаться христианином, если истинный христианин их обсуждать не должен?

Для позиции по этому вопросу, занимаемой Бейлем, весьма показательны то, что говорится в "Словаре" о верном ученике Монтеня Пьере Шарроне, которому там посвящена очень большая статья. В произведениях Шаррона воспроизводятся и благочестивые монтеневские восхваления веры, и нападки на разум, и все направленные против фидеизма, иррационализма, а по сути дела - против христианства идеи автора "Опытов". В произведении Шаррона "Три книги о мудрости" (1601) все религии характеризуются как вымысел людей. О таких "божественных и сверхъестественных вещах" как таинства, пророчества и откровение в трактате Шаррона говорится, что их может постичь лишь человек, выбитый из нормального состояния болезнью, безумием и экзальтацией [см.: 39, кн. 1, с. 294], а нравственность там совершенно отделяется от религии - человек должен вести себя безупречно в моральном отношении "без рая и ада", только потому, что этого от него "требуют природа и разум". То, что говорится о естественном свете разума в "Философском комментарии..." Бейля, очень похоже на мысли Шаррона, утверждавшего, что "нет ни-

чего более великого, чем его разум" [39, кн. 1, с. 118] и что "семена всех знаний и добродетелей от природы посеяны и водворены в наших умах", где они "обильно плодоносят" [39, кн. 1, с. 112]. Рационализм у этого скептика выражен так сильно, что, как отмечает А. Берр, в "Трех книгах о мудрости" "в общем виде содержится в зародыше картезианский метод" [33, с. 35-36].^{*} О влиянии автора "Книг о мудрости" на скептическую мысль XVII в. свидетельствует тот факт, что такие видные представители "нового пирронизма" как Гассенди, Ламот Левайе, Нодэ, Сорбьер писали, что считают себя в идейном отношении весьма обязанными Шаррону.^{**}

Бейль в статье об этом скепτικe не только восхищается им, но и недвусмысленно дает понять, что солидаризируется с его воззрениями. Относительно "Трех книг о мудрости" роттердамский философ там пишет: "Так как автор говорил там многое, следуя свету философии, то он не мог западать на распространенные и суеверные мнения, не выдвигая положений, которые кажутся задевающими истины религии. Вот почему оказалось много людей, ополчившихся против его книги и чернивших ее как рассадник безбожия" [3, т. 2, с. 79]. Здесь описываются ожесточенные нападки, обрушившиеся на трактат Шаррона, попытки воспрепятствовать второму его изданию и указывается, что "нашлись выдающиеся умы... государственные деятели, столь же известные силой своего гения, как и силой своего влияния, которые вмешались в это дело" [там же]. Разрешение на переиздание

* И.Дембская тоже пишет о Шарроне: "Показывая несовершенство рационального познания, он делает это, сам прочно стоя на почве рационализма и интеллектуализма. Поэтому он не противопоставляет обесцененному рациональному познанию другого метода познания, носящего иррациональный характер" (*Dąmbska J. Sceptycyzm francuski. XVI i XVII wieky. Toruń, 1958. S. 40*).

** Р.Попкин отмечает, что "в свое время в течение полувека после своей смерти Шаррон пользовался по крайней мере таким же большим влиянием, как его учитель" [56, ст. 56].

трактата было дано, и книга вышла в свет. "Некоторые считают, что Франции приносит славу разрешение опубликовать эту книгу... Из этого видно, что тираническое иго, которое многие хотели бы наложить на ум, не получает одобрения и что получает одобрение свобода философствовать, когда она довольствуется известными границами" [там же]. Здесь перед нами не только сочувственное отношение к автору, который своей острой скептической критикой господствующих религиозных представлений приобрел в XVII в. значительную известность и влияние. Здесь, кроме того, решительно осуждается наложение узды на разум человеческий, которое в других местах "Словаря" одобряется, здесь приветствуется свобода философствования, осуждаемая в других местах "Словаря". Явно намекая на тех, кто критиковал его собственные работы, Бейль пишет, что так как Шаррон был не единственным человеком, которому приходилось добиваться справедливого отношения критиков к его произведению, то он, Бейль, полностью приводит предупреждение Шаррона относительно ошибок, которых следует остерегаться его читателям. Вот некоторые из этих возможных ошибок: "усматривать решение и определение в том, что в книге лишь предлагается и обсуждается проблематически и академически; приписывать мне в качестве моих собственных мнений то, что я сообщаю в качестве мнений, принадлежащих другим; приписывать религии и вере в Бога то, что есть лишь мнение человеческое; приписывать благодати и сверхъестественному действию то, что имеет ценность и действие естественное и моральное" [3, т. 2, с. 93]. Подобно Монтеню, Шаррону, Ламоту Левайе, Бейль имел все основания опасаться, что его читатели допустят подобные "ошибки", потому что в его произведениях так же, как и в их работах, высказывание смелых идей в форме изложения "мнений, принадлежащих другим" или в качестве положений, "обсуждаемых проблематически и академи-

чески" применяется довольно часто. Благодаря этим предупреждениям Шаррона, говорит Бейль, читатели "увидят, каким нужно обладать умом, когда берешься судить о книге, созданной не в соответствии с общепринятым вкусом, не сообразно предрассудкам толпы, т.е. о книге, где автор излагает пришедшие на ум мысли, не превращая их в догму, не пытаясь создать секту" [3, т. 2, с. 94].

Бейль приводит еще одну выдержку из произведений Шаррона, где говорится, что мудрость, являющаяся уделом лишь незначительного меньшинства людей, "обладает свободой и правом... судить обо всем... подвергая суду общепринятые и распространенные мнения, критиковать и осуждать их (в большинстве своем эти мнения ошибочны)", чем мудрость навлекает на себя нападки. "Разуму, - говорится в этом отрывке, - вполне приличествует охотиться за чем угодно... Необходимо соглашаться лишь с добрыми и прекрасными мыслями" [3, т. 26 с. 95], а если найдется человек, выдвигающий мысли, опровергающие мнение мудреца, более верные, чем его мнение, надо его выслушать с благодарностью. Не скрывая своего полного согласия с этими высказываниями, предоставляющими разуму право "охотиться за чем угодно", Бейль прибавляет: "Я призываю моих читателей глубоко поразмыслить над этими двумя цитатами" [там же].

Основоположениям христианства, говорится в "Словаре", по самой их сущности не свойственно согласовываться с философией. Разум (на котором основывается философия) этих положений понять не может и поэтому не может обнаружить в них ничего, что доказывало бы их истинность. Если разум, возражая тем, кто верит в эти основоположения, покажет: нет никаких оснований усматривать в них что-либо верное, то все, что верующие ответят на эти возражения, будет никому непонятно. Но когда мнение "основано на вполне отчетливых понятиях, оно остается одинаково победоносным,

если вы на него вовсе не ответите или дадите ответ, который никто не может понять. Можно ли поставить на одну доску человека, возражения которого и он сам, и вы понимаете очень ясно, и вас, если вы можете защищаться лишь при помощи ответов, совершенно непонятных ни вам, ни ему?" [3, т. 2, с. 154-155]. Можно ли приписать автору этого рассуждения иррационализм, фидеизм?

Описываемые в Библии жизнь и поступки Адама, Евы, Авеля, Каина, Авраама, Моисея, Давида, Илии, Ионы и других героев "священной истории" занимают в "Словаре" значительное место. Тон, которым повествуется обо всем этом, отнюдь не полемический. Автор постоянно подчеркивает свое почтение перед "священными текстами", истинность которых для всякого христианина - нечто само собой разумеющееся. Вместе с тем, излагая все это, "Словарь", с одной стороны, очень рельефно оттеняет явную противоестественность, даже нелепость многих явлений, фигурирующих в Писании как реально происходившие события, а с другой - здесь выясняется, что из сообщений Писания о высказываниях и поступках библейских персонажей, на которых, как учит христиан их религия, сияет отблеск божественного величия и перед которыми каждый верующий должен преклоняться, - явствует, что эти патриархи, пророки, святые, цари были в свете нравственных аксиом разума, а также вполне с ними согласных "моральных заветов Христа", - крайне безнравственными людьми.

Конечно, роттердамский мыслитель мог выступать в своих работах и выступать в качестве преданного своей вере христианина, и Бейль ни в одной работе не выражает и тени сомнения в отношении всего, что сообщается в Ветхом и Новом заветах. Но вот как освещается вопрос о чудесах, например, в статье "Иона". Здесь довольно подробно рассказывается о том, как язычники, настаивая на истинности чудес, в которые они верили (например, чудес, описываемых в мифе о Геракле или

мифе об Арионе, якобы выбросившемся ради спасения жизни из корабля в открытое море, упавшем на дельфина, который после длительного плавания доставил Ариона благополучно на берег), но объявляли вымыслом чудо, происшедшее с пророком Ионой, который, будучи проглочен китом, не погиб, а вышел из чрева кита целым и невредимым. Параллельно еще подробнее сообщается о том, как "старые отцы церкви находили странным, что язычники, верившие в миф о Геркулесе, отвергли историю Ионы" [3, т. 1, с. 223] и доказывали, что чудесное спасение Ионы действительно имело место. В этой статье приводится мысль средневекового апологета Феофилакта (VII в.), указывавшего, что, рассуждая подобным образом, язычники были крайн: непоследовательны: в истинность сообщений о в высшей степени невероятных событиях, происходивших согласно греческим мифам с Геркулесом и другими мифическими героями, они верили, а в то, что произошло с Ионой, хотя оно ничуть не более невероятно, чем все сообщаемое языческими мифами, они верить отказываются. "Конечно, мысль Феофилакта основательна, пишет Бейль, - и она великолепно показывает смехотворность языческих предрассудков" [3, т. 1, с. 223]. Затем Бейль столь же сочувственно излагает аналогичную аргументацию Августина, который тоже подчеркивал, что выступая против истории Ионы на том основании, что события, о которых в ней сообщается, невероятны, язычники сами себе противоречат, ибо требуют, чтобы все считали истинными мифы, герои которых совершают еще более невероятные чудеса; язычники превозносили бы любые самые противоестественные, самые фантастические дела, писал Августин, если бы то, что мы говорим об Ионе, приписывалось одному из языческих героев. "Основатели языческой религии, - пишет Бейль, - пичкали умы людей бесконечным количеством историй в течение многих веков и не терпели, когда кто-либо стремился проверить эти истории. Но когда им

предложили христианские чудеса... они стали утверждать, что эти чудеса невозможны... Какая непоследовательность! Сколь неодинаковое отношение..." [3, т. 1, с. 225].

Все это внешне выглядит как будто очень лояльно в отношении "христианских чудес", о которых повествует Писание. Но, по сути дела, Бейль, по справедливому замечанию В.Пикова, "относится к "священной истории" совершенно так же, как к греческой мифологии" [19, с. 39]. В статье "Иона", например, все изложение материала построено так, что вызывает у читателя одинаково отрицательное отношение и к языческим рассказам о чудесах, и к рассказам о чудесах Библейских. Характерно замечание, с которым мы встречаемся в рассматриваемой статье: "Не сомневаюсь, что Феофилакт встретил бы среди греков людей, которые охотно поймали бы его на слове. Мы согласны, ответили бы философы и ученые Греции, вы хотите, чтобы мы либо отвергли историю Геркулеса, либо приняли историю Ионы, - мы отвергаем обе истории" [3, т. 1, с. 223].

И чтобы сделать еще ясней, что решение обсуждаемого здесь вопроса заключается в признании того, что сообщения о явлениях, противоречащих здравому смыслу, естественному свету, природе - где бы мы с такими сообщениями ни встретились - в языческих мифах или в Библии - все такие сообщения не заслуживают никакого доверия, Бейль тут же рассказывает о том, что в спорах между различными христианскими сектами наблюдается такое же неодинаковое отношение к "своим" и "чужим" чудесам, какое имело место в спорах между древними язычниками и христианами. Так обстояло дело в V веке во время борьбы между последователями греческой церкви и несторианами и так же дело обстоит в наши дни в борьбе между "папистами" и протестантами: "римские католики позволили убедить себя в подлинности бесконечного количества чудес. Они свято верят в тысячи и тысячи сказок... и рассматривают как кляузы упрямых еретиков наиболее обоснованные доводы тех, кто заявляет о подлоге. Но если они узнают, что протестантская партия

распространяет новое чудо, они действуют совсем в другом духе... они объясняют его природными причинами и приводят тысячи сходных примеров, заимствуя их из высказываний натуралистов и путешественников" [3, т. 1, с. 225].

В устах автора, постоянно подчеркивавшего непропорциональность претензий представителей того или иного из выступавших в его время течений христианства на исключительное обладание безошибочной истиной, автора, в равной мере осуждавшего такие притязания со стороны всех выступавших тогда друг против друга конфессиональных направлений, приравнивание спора о чудесах языческих мифов и чудесах Писания к дискуссиям относительно чудес, признаваемых или отвергаемых различными течениями христианства, может означать лишь одно: что в первом споре обе стороны так же не в ладу с естественным светом разума, как и во втором.

Разум, говорится в "Словаре", правильно применяется только тогда, когда суждение обосновывается доказательствами, приводящими к очевидности. Даже принятие правильного решения, если его принятие не было обосновано самым тщательным исследованием как доводов в пользу него, так и доводов против него, "философские умы", пишет Бейль, ссылаясь на авторов так называемой "Логики Пор-рояля", считают непростительным. Эти умы презирают "тех, кто принимает решение, не будучи к этому вынужден неоспоримыми аргументами. Они утверждают, что без таких аргументов можно получить лишь ложное знание" [3, т. 1, с. 307]; здесь цитируется соответствующее место из "Пор-рояльской логики". Бейль ясно дает понять, что считает это мнение "философских умов" совершенно правильным.

Под этим названием известна оказавшая ощутительное влияние на логику в XVII и не только в XVII веке книга А. Арно и П. Николя, написанная при активном участии Паскаля, "Логика или искусство мыслить" (1662). В ней изложено логическое учение, основанное на принципах Декарта и Паскаля. Бейль очень высоко ценил ум и ученость авторов этой книги, называя Николя "одним из самых блестящих европейских авторов" [3, т. 1, с. 303] и аналогичным образом характеризуя Арно.

Глава седьмая. Отношение к христианству

О том, какую оценку получает в "Словаре" христианство, могут дать представление чрезвычайно обширные выдержки, которые там приводятся из книги Шаррона "О трех истинах", где говорится, что христианская религия - "поистине странная вещь": она единственно верная религия, но лишь в ней множество сект, каждая из которых считает, что против всех прочих дозволено совершать любые низости и преступления; а ни в одной из ложных религий - языческих, иудейской, магометанской - ничего подобного не наблюдается. "Одним лишь христианам разрешено быть убийцами, коварными людьми, предателями... Те, кто ведет себя воздержанно и скромно, берутся на заметку как подозрительные, равнодушные, малоусердные. Все это многих возмущает, так как получается, будто христианская религия учит ненавидеть и преследовать... и используется нами, чтобы извлечь выгоду из наших страстей: честолюбия, скупости, мстительности, ненависти, презрения, жестокости, мятежности, бунтовщичества. Эти страсти торжествуют и не мешают религии, поскольку именно религия их пробудила" [цит. по: 3, т. 2, с. 101-102]. Здесь Шаррон почти дословно повторяет Монтеня, а Бейль, приведя две страницы соответствующего текста из книги Шаррона, всецело с ним солидаризируется. Автор "Словаря" восхищен тем, что, как он выражается, "Шаррон использует всю силу своего ума" и "ничего не щадит", чтобы дать почувствовать "мерзость такого положения дел" [3, т. 2, с. 102].

"Мерзость положения дел" в среде христиан и то, что их религия пробудила в них самые низменные страсти и толкает их на всевозможные злодеяния, были описаны самим Бейлем в "Мыслях о комете" в таких же сильных выражениях, какими все это изображал Шар-

рон. Бейль тоже "ничего не щадит", беспощадно обличая не только безнравственность и преступность отдельных христианских сект в их поведении по отношению друг к другу и безнравственность, преступность отношения христиан, в том числе и первых христиан ко всем, кто отказывается принять их учение. Каstellion, который, как и Эразм, идеализировал первые века господства христианства, приписывая руководителям этой церкви в те времена терпимое отношение к еретикам, призывал современников следовать их примеру. Тогда, писал он, христиане "еще следовали Христу и апостолам"; они не только сами никого не преследовали за убеждения, но обращались с просьбой к властям, "чтобы они не убивали, не сжигали еретиков" [36, с. 6]. Иначе освещает этот вопрос Бейль.

В "Философском комментарии" он сравнивает историю христианства с жизненным путем отдельного человека: "...Кто может помешать нам персонифицировать христианство посредством подобного сравнения?" - говорит он и следующим образом реализует эту "персонификацию" христианства. "...Невозможно отрицать, что с христианской религией дело обстоит так же, как с человеком, который поднимается, подобно Тартюфу, до высших званий, пренебрегая оскорблениями, подвергая себя самоистязаниям, проявляя послушание и самую подобострастную учтивость, а затем, достигнув своих целей, внезапно сбрасывает маску и становится бичом рода человеческого благодаря своим жестокостям и своей тиранической заносчивости... Его детство и ранняя юность были употреблены на то, чтобы продвигаться вперед вопреки препятствиям, какие воздвигала на его пути судьба. Он изображал из себя кроткого и скромного, смиренного и доброго подданного, милосердного и угодливого. Этими средствами оно в конце концов вышло из ничтожества и даже высоко поднялось. Но достигнув таким образом вершины, оно отбросило притворство и пустило в дело насилие, грома все, что

пыталось ему противостоять, распространяя при помощи крестовых походов всюду и везде опустошения, наконец, губя новый мир жестокостями, вызывающими ужас*, и пытаясь ныне сделать то же самое в той оставшейся части земли, которую оно еще не залило кровью, - в Китае, Японии, Татарии и т.д." [3, т. 2, с. 305-306]. Аналогичные мысли о первых христианах и о поведении европейцев в Америке высказывал Монтень, но такой беспощадно отрицательной характеристики, какую здесь дает Бейль всему историческому пути, пройденному христианством, нельзя найти ни у Монтеня, ни у Шаррона.

Тут уместно обратиться к тому, что говорится в "Словаре" об атеизме. В своих высказываниях о нем Бейль, как уже отмечалось выше, заходит гораздо дальше, чем его идейные предшественники и современники. В статье "Николь" говорится, что невозможно отрицать благоразумие человека, отрицающего существование Бога, так как к такому выводу приводит его свет его разума - ведь он не может и не должен отказываться от того, что ему предписывает этот естественный свет [см.: 3, т. 1, с. 305]. А в статье "Шаррон" обстоятельно излагается и столь же обстоятельно защищается мысль Шаррона, который делит человечество на три группы. Самая большая из них - в нее входят "почти все" - это люди, морально слабые, верующие из трусости. Крайне малочисленна группа сильных духом истинно верующих, и совсем уж редко встречаются люди, обладающие исключительно большой силой духа, это - атеисты. Эта мысль Шаррона, пишет Бейль, "весьма разумна, и если внимательно прочесть то место, где она высказана, нельзя не признать ее разумности" [3, т. 1, с. 80]. Бейль утверждает, что если человек следует только указаниям своего ума, предписывающего ему отвергать

* Бейль имеет в виду зверства, совершаемые европейцами в отношении жителей Америки.

веру в Бога, то такой человек должен быть атеистом, хотя чтобы быть столь последовательным и принять взгляд, противоречащий тому, что ему внушили с детства, тому, что считают несомненным почти все окружающие его люди, необходима чрезвычайно большая сила духа. Если в "Разных мыслях о комете" устанавливалось, что атеисты рассуждают последовательнее философов-нехристиан, то в "Словаре" (не только в названных, но и в других статьях), по сути дела, выясняется, что атеисты рассуждают последовательнее и философски христиан.



Таким образом, в "Словаре" высказывания, тяготеющие рационалистического подхода ко всем религиозным вопросам, столь же решительны и категоричны, как противоположные высказывания, призывающие принести разум в жертву слепой, отказывающейся что-либо обсуждать, вере. Такая двойственность присуща не только "Словарю", но и работам, написанным Бейлем до "Словаря" и после него. Заявления, превозносящие слепую веру и освобождающие ее от суда разума, мы находим в произведениях, написанных задолго до "Словаря" - когда философ провозглашал единственным судьей в области религии, как и во всех прочих областях, разум. Такие заявления содержатся, например, в «Новых письмах автора критики книги г-на Мембура "История кальвинизма"», написанных в 1685 г., т.е. за год до "Комментария...". О требуемой разумом очевидности в отношении истин религии, говорится там, и речи быть не может. Более того, там утверждается, что надо скорее следовать предрассудкам, простонародным заблуждениям и слепым инстинктам природы, нежели отчетливым идеям разума, - мысль, диаметрально противоположная основным идеям всех вообще произведений рот-

тердамского философа (в том числе и того, в которое включена эта апология предрассудков). Такие кричащие противоречия - обычное явление в произведениях Бейля, от которых в этом отношении не отличается и "Словарь", где в примечаниях, по выражению Фейербаха, мы находим "того Бейля, которого нелегко спутать с другими людьми", а в основном тексте чаще всего выступает Бейль, высказывающийся в духе ортодоксии.

В статье "Спиноза" Бейль, по сути дела, сам признает и пытается оправдать эту двойственность своих высказываний. "...Нет никакого противоречия, - говорится там, - между двумя положениями: 1) свет разума учит меня, что это ложно; 2) однако я верю в это, ибо убежден, что этот свет не безошибочен, и предпочитаю полагаться на доказательство чувств и впечатления сознания, короче, на слово божье, а не на метафизическое доказательство" [3, т. 2, с. 19-20]. Автор "Словаря", разумеется, отлично понимает, что в действительности между сформулированными им положениями существует непримиримое противоречие. Хотя он в силу некоторых обстоятельств вынужден уверять, что никакого противоречия здесь нет.

Ссылаясь на наличие в работах Бейля большого количества благочестивых заявлений, восхваляющих слепую веру и поносящих греховный разум, на их категорический характер, многие западные исследователи текущего столетия приписывают бейлевскому скептицизму апологетический, фидеистический, иррационалистический и антиинтеллектуалистский характер. Но внимательное чтение произведений философа показывает, что такая оценка противоречит его взглядам. "Бейль, - совершенно верно говорит М.Раймон, - не так прост" [59, с.11], он предпринимает всевозможные меры, чтобы нейтрализовать обвинения в безбожии, которые сыпятся на него со всех сторон.

Ведь и до опубликования "Словаря" ожесточенные нападки на Бейля, с которыми выступали мракобесы,

возглавляемые Жюрье, находили широкую поддержку в протестантской общине Нидерландов. Убеждения в том, что христианская религия и "священные книги", лежащие в ее основе, находятся в полном согласии с "естественным светом", с разумом человеческим (представляющим искру разума божьего), что все, противоречащее разуму, чуждо христианству, этого убеждения придерживались только сравнительно немногочисленные представители тех течений протестантизма, которые пытались последовательно реализовать провозглашенный в начале Реформации лозунг религиозной свободы - анабаптисты, антиринитарины, социниане. Среди кальвинистских богословов находились отдельные смельчаки, отваживавшиеся утверждать, что и в Писании, и во всей христианской религии ничего противоразумного нет, там все говорит о согласии христианской религии со всеми требованиями, предъявляемыми разумом.

Но та трактовка, какую получила эта проблема в "Словаре", возмутила и этих протестантов-"рационалистов".

Мужественно отбиваясь от ударов, наносимых ему его противниками в работах, опубликованных после "Словаря", Бейль показывает "рационалистам", насколько жалкой является их позиция. Если вы действительно признаете разум высшим судьей во всех религиозных вопросах, говорит им философ, откажитесь от веры в трицу, в провидение, откажитесь от всех основоположений религии, ибо все они противоразумны. Если же вы не желаете с этими положениями расстаться, то признайтесь, что вы отказались от разума, что вы не желаете его слушать, и не изображайте себя его поборниками.

Когда к травле философа присоединились и "рационалисты", он оказался в полном одиночестве. Противоречие между его убеждениями и взглядами, царившими в окружавшей его среде, все более обострялось

на протяжении его жизни, вынуждая его не только писать эзоповским языком; но и делать многочисленные заявления, афиширующие его "смирение и послушание", его ортодоксальность. "Но как глубока ценность этой ортодоксальности? Какова мера его этакровенности? Каковы пределы его осторожности? Как заботливо он не уточняет в "Словаре" утаиваемую им область, которой он затрагивать не хочет" [64, с. 178]. С этими мыслями П. Верньера нельзя не согласиться, потому что в целом мировоззрение Бейля является антифидеистическим, рационалистическим, антирелигиозным. Ему совершенно чужд всякий мистицизм, всякий иррационализм. "Вся сила его антирелигиозной деятельности, - отмечает автор фундаментального исследования взглядов Бейля Ж. Дельвольве, - состоит в разительном антагонизме, который он обнаруживает между религией и естественной истиной" [42, с. 307].

Причина двойственности высказываний этого мыслителя по религиозным вопросам заключается в той реальной обстановке, в которой ему приходилось жить и писать. Нас поражает, пишет Ж. Девольве, "его скрытность, тот факт, что он нападает, таясь, и прибегает к аргументам, которые не вполне согласны с его собственной мыслью... Бейль, проворно меняющий маски и мнения, чтобы успешнее продвигать вперед свои идеи, нас поражает и шокирует" [42, с. 193]. Следует, однако, учесть, прибавляет этот исследователь, что во времена Бейля все это "было обычным делом для всякого произведения, представлявшего некоторую опасность для автора" [там же]. Фейербах, которому принадлежит первое крупное и вдумчивое исследование теоретического наследия Бейля, так объясняет наличие противоположных высказываний о религии в его работах: "Выдвигать идею ценности разума в области религиозных взглядов и связанных с ними материй тогда можно было лишь косвенно или отрицательно, отрицая ее и в отрицании ут-

верждая и беря затем каждое из утверждений обратно; необходимо было, оппонируя, возражать себе, но только робко и с сомнениями..." [24, т. 3, с. 333].

Если ни с одним положением, которого нельзя доказать убедительными разумными доводами, соглашаться нельзя, если почти все основоположения всех религий, в том числе и христианской, разумно обосновать невозможно, - а именно таково убеждение Бейля, - то остается принять точку зрения деизма или атеизма. Для рационалиста, каким был этот мыслитель, были неприемлемы не только чудеса, описанные в Библии, но и все догматы христианства, все его "тайнства" (троица, евхаристия и т.п.).

Но с уважением относясь к "спекулятивному атеизму", Бейль не был атеистом. Он также не разделял картезианского взгляда, согласно которому в существовании Бога мы убеждаемся а priori, что его существование с необходимостью вытекает из содержания прирожденной нашему уму идеи Бога. Бейль говорит: «Тезис "Бог существует" не принадлежит к числу положений, не требующих доказательства: он никогда не бывает очевиден; он отрицался во все века знающими людьми, мастерами рассуждения» [3, т. 1, с. 286-287]. Но, не соглашаясь с теми, кто считает, что мы располагаем рациональным доказательством существования лежащего в основе мира разумного первоначала, Бейль находит, что нет рационального доказательства того, что такого первоначала не существует. Все попытки определить природу этого первоначала (если оно существует) роттердамский философ (особенно в статье "Симонид") подвергает скептической критике, доказывая, что вопрос о том, что оно собой представляет, остается открытым; надо воздерживаться от каких-либо утверждений о природе этого начала, так как любому утверждению на этот счет можно противопоставить не менее убедительное противоположное утверждение. Решительно выступая против пангеизма, в частности в той форме, в какой

пантеизм выступает в учении Спинозы, Бейль, как показал П.Вернье, тщательно сопоставивший воззрения этих мыслителей, всецело присоединяется к ряду важнейших антирелигиозных положений великого гаагского философа, особенно тех, которые последний выдвинул в "Богословско-политическом трактате".

Нельзя согласиться с Марселем Раймоном, который пишет о Бейле, что "у него не вырвалось ничего существенного, что позволило бы сделать известной его тайну" [59, с.13]. Из произведений Бейля явствует, что он убежден: содержание христианства - кроме его этических принципов, - как и содержание прочих религий, не только невозможно разумно обосновать, содержание всех религий по самому их существу противоречит здравому смыслу, естественному свету. Поэтому для роттердамского философа, презрительно относившегося к фидеизму, все вообще религии неприемлемы. Он к ним относится не скептически, а вполне определенно - отрицательно. Что касается некоего разумного начала, лежащего в основе всего происходящего во Вселенной, то вопрос о том, существует ли такое начало, остается, по Бейлю, открытым. Ведь и в пользу, и против обоих его противоположных решений можно привести одинаково убедительные доводы.

Не ставя под вопрос религиозный образ мышления, а давая ему вполне определенную оценку, Бейль вслед за Монтенем, Шарроном, Ламотом Левайе обороняется от тех, кто обвиняет его скептицизм в безбожии, посредством уверений, что пирронизм - лучшее средство внедрения в умы религиозной веры, что "естественным выводом" из скептицизма "должен быть отказ от (ума как) руководителя и просьба, адресованная к причине всех вещей, чтобы она дала лучшего руководителя. Это крупный шаг в сторону христианской религии" [3, т. 1, с. 351]. Но у этого мыслителя, весьма далекого от того, чтобы отказаться от разумного осмысления и решения всех волновавших его вопросов, мы находим немало

других, выражающих его подлинную позицию, высказываний о пирронизме. Несмотря на критику, которой пирроники подвергают результаты следующей только требованиям разума научной и философской деятельности, даже благодаря этой критике, говорит роттердамский философ, пирронизм вовсе не представляет опасности ни для наук, ни для философии. Скорее можно сказать, что в известном смысле почти все "хорошие физики" - пирроники: ведь они разделяют скептический взгляд, что бесконечная природа - "бездна", все движущие силы которой наши знания никогда охватить не могут. "Только религия боялась пирронизма... Если бы Аркезилай вернулся в мир и начал сражаться с нашими теологами, он был бы в тысячу раз страшнее для них, чем для догматиков старой Греции", признававших лишь рациональные знания о действительности [3, т. 1, с. 342-343]. Для богословия скептицизм очень опасен.

Глава восьмая. Противоречия бытия и мышления

К мысли, что всякий серьезный ученый, всякий подлинный философ должен быть в значительной степени скептиком, Бейля приводят противоречия, обнаруживаемые им при анализе научных и философских проблем, противоречия, которых он не может разрешить и которые поэтому представляются ему неразрешимыми.

Вот некоторые рассуждения Бейля, приводящие его к такому выводу.

Существуют ли ощущаемые нами вещи вне нашего сознания, существует ли материя? Все, что я вижу, слышу, осязаю, говорит автор "Словаря", убеждает меня в том, что материя объективно существует, и подавляющее большинство людей, считающих это несомненным, правы. Но существует ряд не менее убедительных аргументов, доказывающих, что протяженная субстанция, материя, которой так много внимания уделяют философы, вовсе не существует.

Заявляя, что в современной философии локковская концепция первичных и вторичных качеств общепринята, Бейль говорит: значит, установлено, что цвет, звук, вкус не существуют вне нашего сознания; но "все доказательства, выдвинутые в наше время против реальности телесных свойств, опровергают реальность протяженности" [3, т. 1, с. 197]. Декарт, продолжает Бейль, признает недоказуемость реального существования материи, но считает, что в этом вопросе мы должны всецело довериться Богу, внушающему нам, что материальный мир вне нас реально существует. При этом Декарт основывается на том, что, не будучи обманщиком, Бог не может вводить нас в заблуждение. Это соображение Декарта, возражает Бейль, не выдерживает критики: ведь в течение тысячелетий существования человечества Бог все время внушает людям, что вне их сознания существуют

цвета, звуки, запахи, хотя, как мы теперь отлично знаем, ничего этого объективно нет. Если относительно звуков, запахов, цветов Бог в течение столь длительного времени обманывал людей, "ничто не мешает тому, чтобы он их обманывал относительно протяженности" [3, т. 1, с. 344] и движения, относительно существования материальных объектов вне нашего ума. "Доводы в пользу существования материи, представляемые нашим разумом, не настолько очевидны, чтобы служить хорошим доказательством" [3, т. 1, с. 206], - заключает роттердамский мыслитель

Существовать она может лишь при одном из трех условий: если она состоит из математических точек, если она состоит из неделимых частиц, атомов, или если она состоит из частей бесконечно делимых. Из математических точек она состоять не может: ведь каждая такая точка никакой протяженности не имеет, а "множество отсутствий (peans) протяженности, соединенные вместе, никогда не образуют протяженности" [3, т. 1, с. 192]. Но материя не может состоять и из неделимых частиц, атомов (бейлевское обоснование этого положения приводится ниже). Для того же, чтобы материя состояла из бесконечно делимых частей, необходим непосредственный контакт этих частей друг с другом. А такой контакт невозможен. Даже Бог "не может заставить соприкоснуться непосредственно две части протяженности, когда их разделяет бесконечное число других частей" [3, т. 1, с. 196]. Материя непроницаема. "Если ядро лежит на столе, то определенная его часть соприкасается со столом и определенная часть стола соприкасается с ядром. Обе эти соприкасающиеся части бесконечно делимы в длину, ширину и глубину; следовательно, они касаются взаимно по их глубине и, значит, взаимно проникают друг в друга" [3, т. 1, с. 197], а так как их проникновение друг в друга невозможно, то невозможно реальное существование протяженной субстанции, состоящей из бесконечно делимых частей.

Итак, протяженность "не состоит ни из математических, ни из физических точек, ни из бесконечно делимых частей. Следовательно, она не существует" [3, т. 1, с. 194].

Бейль пишет, что эпикуреизм - наиболее последовательная среди доктрин, созданных философами-нехристианами. Роттердамский философ считает, что все "индивидуальные природы" окажутся доступными нашему познанию, если исходить из атомистической теории Эпикура, восстановление которой он считает большой заслугой Гассенди. "Предположив существование бесчисленного множества атомов, реально различающихся и в высшей степени одаренных деятельным началом, - говорится в статье "Демокрит", - можно понять действие и противодействие, постоянные изменения, наблюдаемые в природе" [3, т. 1, с. 157]. Более того, если допустить, что каждый из атомов, из которых состоит материя, наделен некоторой дозой жизни и сознания, то можно будет найти объяснение не только всех материальных, но и всех духовных явлений. Данная мысль повторяется и в ряде других статей "Словаря".

В статье же "Зенон" приводятся рассуждения, доказывающие диаметрально противоположную мысль. Частицы протяженной материи, говорится там, протяженны и, следовательно, каждый атом имеет левую и правую сторону, верх и низ. Каждая из этих сторон найдется не в том месте, где прочие стороны. А так как одно и то же тело не может одновременно находиться в двух различных местах, то разные стороны атома - это различные тела. Таким образом, из протяженности любой, даже самой маленькой частицы материи следует, что она состоит из какого-то количества тел, т.е. что она вовсе не может быть атомом. "Неделимость атома есть химера" [3, т. 1, с. 192]. Если же невозможно существование неделимой частицы материи, то невозможно, чтобы материя состояла из таких частиц.

Существует ли не только в нашем уме, но и вне его движение?

Изложив аргументацию, посредством которой Зенон доказывал невозможность движения, Бейль не только присоединяется к ней, заявляя, что предпринимавшиеся Аристотелем попытки опровергнуть ее совершенно несостоятельны, но и предлагает свои доводы, опровергающие возможность движения.

Во-первых, говорит он, "то, что не имеет протяженности, не занимает никакого места, а то, что не занимает никакого места, не может переходить с одного места на другое, а следовательно, двигаться" [3, т. 1, с. 191-192]. Доказав же, что протяженности не существует, мы тем самым доказали, что не существует и движения.

Зенон мог бы сказать: даже согласившись "с тем, что протяженность существует независимо от нашего ума... я все же продолжаю утверждать, что она неподвижна" [3, т. 1, с. 201] - к такому выводу приводит ряд соображений.

Что такое движение? Признав, что это переход с одного места на другое, нужно объяснить, что такое место. "Есть ли это положение тела среди других, его окружающих? Но в таком случае вы даете движению такое определение, что оно тысячи и тысячи раз будет подходить для тел, находящихся в покое. Достоверно то, что до сих пор определение движения не было найдено. Определение Аристотеля нелепо, определение г-на Декарта жалко" [3, т. 1, с. 202]. Они лишь описывают, какие видимые нам явления побуждают нас считать одно тело движущимся, а другое покоящимся. А "задача заключается в объяснении самой природы находящихся вне нас вещей, и поскольку с этой точки зрения движение необъяснимо, то можно сказать, что оно не существует вне нашего ума" [3, т. 1, с. 203].

Кроме того, говорит Бейль, движение возможно лишь при бесконечной делимости материи и пространства, вследствие чего как бы мало ни продвинулось тело, оно соприкоснется с делимой до бесконечности частью

пространства, другими словами - окажется одновременно в бесконечном множестве мест. Одновременное же пребывание тела в бесконечном множестве мест противоречит разуму и свидетельству чувств. Затем, среди бесчисленных частей пространства нет ни одной, являющейся первой. А ведь движущееся тело не может попасть во вторую часть, не пройдя до этого через первую, так как движение совершается во времени, две части которого не могут существовать одновременно. Получается, что движение никогда не сможет начаться. К тому же заключению приводит и следующее соображение: катящееся по столу тело перед тем, как упасть со стола, должно коснуться последней его части; но любая часть стола, которую вы пожелаете считать последней, состоит из бесконечного числа частей, ни одна из которых не является последней. Значит, это тело никогда не может упасть со стола.

О Зеноне автор "Словаря" говорит: "Я не могу ругаться, что его доводы убеждали его в том, что ничего не движется; он мог придерживаться другого мнения, хотя и думал, что ничто не в состоянии опровергнуть эти доводы... Если бы я судил о нем по самому себе, то сказал бы, что так же, как и все, верю в движение протяженных тел. Ибо, хотя я вижу, что не в силах разрешить вышеприведенные противоречия, и считаю философские ответы, которые можно на них дать, весьма мало обоснованными, я продолжаю следовать мнению большинства" [3, т. 1, с. 205-206]. Это высказывание роттердамского мыслителя бросает яркий свет на источники и сущность его скептицизма.

Сходные противоречия он находит и в понятии времени. Представляется, говорит он, что оно течет непрерывно: ведь промежутки между следующими друг за другом отрезками времени тоже заполнены временем. Отсюда следует, что любая часть времени бесконечно делима. Но подобно тому, как невозможно, чтобы понедельник и вторник существовали одновременно, ни один

отрезок времени не может существовать одновременно с другим отрезком времени. Каждый из них должен начать существовать только когда существование предшествующего отрезка времени прекратилось. "Из этого следует, что время не бесконечно делимо и что длительность вещей во времени состоит из моментов в собственном смысле слова, из которых каждый прост и неделим, строго отличен от прошлого и будущего и содержит лишь настоящее" [3, т. 1, с. 186-187]. Оказывается, что доводы в пользу прерывности времени так же убедительны, как и доводы, доказывающие его непрерывность.

Происходят ли только количественные изменения или наряду с ними имеют место и изменения качественные?

В статье "Анаксагор" излагается рассуждение, обосновывающее тезис о невозможности качественных изменений, о невозможности возникновения чего-нибудь такого, чего прежде не было, или исчезновения того, что до того существовало. Естественный свет разума не допускает возможности превращения чего-нибудь в ничто или возникновения чего-либо из ничего. Ссылаясь на эту "аксиому метафизики", сторонники названного тезиса говорят: если бы земля возникала из объектов, не являющихся землей, это было бы возникновением из ничего, а если бы она превратилась во что-нибудь, не являющееся землей, то это было бы превращением вещи в ничто. Значит, всегда, когда кажется, что из каких-то других вещей образовалась земля, на самом деле имеет место соединение мелких частиц земли, которые лишь казались нам качественно отличными от того, что мы называем землей. В действительности здесь имеет место не качественное, а количественное изменение, не возникновение того, чего не было, а лишь количественное изменение того, что было и осталось. Получается, что трава, например, не возникает, а происходит лишь объединение множества маленьких травинок; что дерево

не разрушается, а происходит лишь разделение большого дерева на множество маленьких деревьев. "С этой точки зрения не существует, собственно говоря, ни возникновения, ни уничтожения, ни рождения, ни смерти" [3, т. 1, с. 92]. Защищающий этот взгляд Анаксагор, сообщает Бейль, говорит: когда съеденная пища - хлеб и вода - превращается в кости, вены и другие части нашего тела, то если бы части этой пищи не обладали природой костей, вен и других частей человеческого тела, "то нечто возникло бы из ничего". Но Анаксагор здесь не прав, возражает автор "Словаря", когда усматривает в признании возникновения частей тела, до того вообще не существовавших, возникновение из ничего. "Разве он не видел, как дом отнюдь не образуется из ничего, хотя он и построен из материалов, которые не были домом?... Затем если в вещах, сделанных человеком, одного лишь изменения фигуры и расположения частей достаточно для создания целого, отличного от каждой из образующих его частей как по их виду, так и по их свойствам, то не следует ли признать, что природа, бесконечно более искусная, чем искусство человеческое, может образовать кости и вены, не прибегая к соединению частей, уже до того бывших костями и венами; что ей для этого достаточно потрудиться над корпускулами, которые могут принять то или иное расположение... Лишь при этом условии то, что никогда не было плотью, станет плотью, и при этом ни один объект не возникает из ничего" [там же]. Здесь Бейль доказывает, что существуют не только количественные, но и качественные изменения: достаточно, чтобы корпускулы расположились иначе, чтобы возникли кости, вены и другие части тела человека, которых в данных корпускулах до их соединения вовсе не было.

Иную позицию занимает Бейль по этому вопросу в статье о Левкиппе. Главную ошибку учения этого философа и его последователей Бейль усматривает в том, что они не приписывали ощущений и одушевленности каж-

дому атому. Из-за этой ошибки, говорится в данной статье, Левкипп и его единомышленники сталкиваются с возражением, "которое они не могли никогда разрешить... Оно заключается в следующем: поскольку каждый атом лишен души и способности чувствовать, то никакое соединение атомов не может стать одушевленным и способным чувствовать существом" [3, т. 1, с. 252]. Здесь полностью воспроизводится аргумент Анаксагора в пользу невозможности качественного изменения, невозможности возникновения того, чего прежде не было, из как угодно структурированной совокупности объектов, каждый из которых качественно не был тождествен тому, что возникло.

В отличие от рассмотренных выше случаев, здесь Бейль как будто не замечает, что положение, защищаемое им в одном месте, опровергается в другом. Но при анализе проблем "необходимость и свобода", "необходимость и случайность" он не только сознает, но подчеркивает наличие одинаково убедительных аргументов в пользу противоположных решений данных проблем. Обстоятельнее мы остановимся на этой проблеме несколько ниже.

Не меньше внимания и места в произведениях Бейля уделяется соотношению необходимости и случайности. Данная проблема рассматривается в этих работах тоже прежде всего в ее религиозном аспекте: предопределил ли Бог с абсолютной необходимостью каждый факт, имеющий место в мире, так что ни один факт не может произойти иначе, чем он происходит, или же есть факты случайные, не обусловленные необходимостью божественного предопределения? Замечая, что "самое большое преимущество" Эпикура "выявилось бы в его споре со жрецом" по этому вопросу [3, т. 2, с. 133], Бейль так изображает такой спор. Жрец утверждает, что боги управляют всем, происходящим во Вселенной, Эпикур это отрицает. "...Довольны ли боги своим управлением или недовольны? Учтите, что

возникает следующая дилемма: если они довольны тем, что осуществляется благодаря их провидению, то им доставляет удовольствие зло; если же они этим недовольны, то они несчастны. Но сказать, что боги любят зло или что они несчастны, - значит вступать в противоречие с общепринятыми понятиями о богах" [там же].

Но получает ли данный вопрос решение в философии, не принимающей во внимание никаких религиозных соображений? Такая философия, говорится в "Словаре", обычно отрицает существование каких-нибудь случайностей, утверждая, что все во Вселенной происходит с абсолютной необходимостью. "А отсюда следует, - замечает Бейль, - что все, что не наступает, невозможно, а возможно лишь то, что фактически происходит" и не может не произойти [3, т. 2, с. 76]. По сути дела, здесь роттердамский философ пронизательно замечает, что фаталистический детерминизм отождествляет возможность, действительность и необходимость. "Думаю, - пишет он, - что стоики старались изобразить область того, что возможно, более широкой, чем область того, что будет, чтобы смягчить отвратительные и ужасные последствия, какие вытекали из их положения о фатальности" [там же]. Указав на безуспешность этих попыток и у стоиков, и у Хрисиппа, Бейль продолжает: "В наши дни большим затруднением для спинозистов является признание того, что в соответствии с их гипотезой испокон веков столь же возможно, чтобы Спиноза, например, умер не в Гааге, как невозможно, чтобы дважды два было десять. Они хорошо чувствуют, что это необходимое следствие их учения, следствие, которое отталкивает, ужасает, восстанавливает против себя умы заключенной в нем бессмыслицей, диаметрально противоположной здравому смыслу" [там же]. Есть "универсальная и очевидная максима" - "все, что не влечет за собой противоречия, - возможно. Какое же противоречие содержа-

лось бы в том, что Спиноза умер бы в Лейдене?" [там же].

Роттердамский мыслитель исследует проблемы необходимости и случайности, необходимости и свободы не только в их специфически религиозном аспекте, но и в плане, ничего общего с религией не имеющем. Два возможных решения вопроса в соотношении необходимости и случайности, необходимости и свободы, пишет он, выражаются контрадикторными суждениями. Но из двух контрадикторных суждений по закону исключенного третьего одно обязательно должно быть истинным. А тут этого не получается. Признав, что существует случайность и свобода, надо допустить, что произойти может все, что угодно; что во власти человека реализовать все, что ему заблагорассудится. Это отрицание причинности и закономерности в природе и в человеческой жизни явно абсурдно. Признание же того, что в окружающей человека действительности и в самом человеке все происходит с неизбежностью в силу определенных причин и непреложных объективных законов, приводит к утверждению: чему быть, того не миновать, что бы человек ни предпринимал, к фатализму, бессмысленность которого очевидна.

Таким образом, если во многих других случаях, обосновывая противоположные решения одного и того же вопроса, Бейль никак не объясняет этой своей противоречивости, то, констатируя равную убедительность противоположных мнений относительно проблем "необходимость и свобода", "необходимость и случайность" и не находя рационального решения этих противоречий, он приходит к скептическому выводу, что в данных проблемах "ум человеческий рождает больше возражений, чем решений". Трудности здесь представляются ему непреодолимыми.

Воззрение, вовсе не связанное с религией и приписывающее людям неограниченную свободу решений и действий, отрицающее, что желания и поступки наши

определяются независимой от их воли объективной необходимостью законов природы, пишет Бейль, вовсе не приносит решения данного вопроса. Эпикур в своем философском учении отверг не оставляющий места воле людей жесткий детерминизм своего идейного предшественника Левкиппа и утверждал, что человек обладает свободой воли, порождаемой неожиданными, необъяснимыми отклонениями атомов от пути, которому они должны следовать в силу непреложной необходимости царящих в природе естественных законов. Но, возражает Бейль, Эпикур, как и все философы, считает несомненной аксиомой *ex nihilo nihil fit* - из ничего не может произойти ничего. А ничем не обусловленное отклонение атома от предписываемого ему необходимостью законов природы пути, являясь именно возникновением чего-то из ничего, противоречит этой аксиоме и есть нечто невозможное, противоестественное. Поэтому на деле в системе Эпикура остается только один абсолютный детерминизм, фатально предопределяющий каждую мысль человека, каждый его шаг, он марионетка, он лишен свободы воли, раб объективных законов природы. Человек здесь оказывается совершенно лишенным какой бы то ни было свободы воли, марионеткой, все желания и поступки которой совершенно не зависят от ее воли.

"Карнеад, - сообщается в статье "Эпикур", - придумал решение гораздо более тонкое, чем все то, что придумали эпикурейцы. Это решение заключается в том, что душа обладает произвольным движением, причиной которого является она сама. Несомненно, что тем самым Карнеад дал ответ не только намного более основательный, чем те, какими пользовались эпикурейцы, но и самый доходчивый и самый сильный, какой только может придумать ум человеческий" [3, т. 2, с. 138-139]. Но, продолжает Бейль, подлинного решения данной проблемы и этот ответ не дает: ведь и "...у Карнеада можно было бы спросить о произвольных действиях души, не зависящих от внешних причин, следующее: зависят ли

они от природы самой души так же, как движение, вызываемое тяжестью, зависит от природы атомов согласно Эпикуру? Если такая зависимость существует, то вы нисколько не устраняете рока стоиков, ибо вы не признаете ни одного явления, не производимого необходимой причиной" [3, т. 2, с. 139], то есть ни одного явления, которое не было бы фатально предопределено необходимостью природы. Во всех этих рассуждениях Бейля "противоречие остается неразрешенным. Но разрешать противоречия не было ни делом, ни призванием Бейля, справедливо говорит Фейербах. Его задачей было обращать внимание людей на вещи, которые человечество до сих пор из тупоумия игнорировало или из трусости замалчивало. Его значение в том, что он задал философии задачи, не разрешая их сам" [24, т. 3, с. 226].

Обнаруживая диалектические противоречия бытия и мышления, античные скептики провозглашали равносильность всех противоположных суждений и призывали к воздержанию от суждения. Но выявляя противоречия, действительно присущие реальному миру и нашему познанию, эти скептики подрывали догматизм метафизического (в смысле антидиалектики) образа мышления и тем самым пролагали дорогу диалектическому мышлению. Здесь обнаруживается диалектический элемент, содержащийся в скептицизме. Он содержится и в скептицизме Бейля. Скептическая критика, которой он подвергал догматические представления, владевшие умами в его время, вскрывая противоречия в реальной жизни и в понятиях, расчищали путь диалектике. Гегель не без основания писал о Бейле, что "он в качестве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах" [7, т. 11, с. 296]. Это, разумеется, не означает, что античные скептики и Бейль были диалектиками, но это значит, что и они, и он сыграли существенную роль в истории диалектики благодаря тому разрушительному, негатив-

ному, диалектическому моменту, который содержится в скептической мысли.

Чтобы правильно понять своеобразие бейлевского скептицизма, надо учесть еще одну важную его особенность. Ни в одной из своих работ роттердамский философ не ставит под сомнение безусловную истинность очевидных принципов метафизики, логики и математики. Такую же абсолютную истинность он приписывает интеллектуальной интуиции нравственного сознания. Более того, он утверждает, что круг доступных нам вполне достоверных знаний еще шире. Бейль выходит за пределы рационалистической картезианской гносеологии, обращаясь к теории познания Гассенди, согласно которой неочевидное познается посредством как ощущений, так и разума. Ощущения дают знания о вещах через отношение вещей к нам, разум устраняет ошибки чувственного восприятия, позволяет познать, что собой представляют вещи сами по себе, посредством опыта. Вывод о существовании пор в коже был подтвержден с помощью микроскопа, а вывод о том, что Млечный путь состоит из множества звезд, - с помощью телескопа. В статье "Мальдона" провозглашается, что есть знания, неопровержимая истинность которых покоится на опыте. Опытная проверка, утверждает Бейль, вполне обеспечивает истинность знаний, доступных такой проверке. Во всех случаях, когда речь идет о фактах, наличие которых можно проверить опытным путем, - "опыт - великое средство решения (этих вопросов)" [3, т. 2, с. 352].

Знания, составляющие содержание истории как науки, невозможно дедуцировать из прирожденных уму идей. Поэтому картезианская философия отрицает возможность достоверного знания в исторической науке. Бейль эту точку зрения отвергает. Отдав немало сил историческим исследованиям, он нашел, что из трудов историков легче узнать о целях, симпатиях и антипатиях авторов этих трудов, чем о том, как в действительности совершались события. Тем не менее он был убеж-

ден, что, тщательно сопоставляя и критически исследуя свидетельства представителей противоположных лагерей, анализируя сцепление фактов, можно в области истории достичь точной и достоверной истины. Наше знание о том, что существовала римская республика - это не "акт человеческой веры или мнения. Это - знание в собственном смысле слова, это - заключение силлогизма, большая и меньшая посылка которого - положения ясные и необходимо истинные. Здесь налицо по меньшей мере физическое доказательство" [см.: 3, т. 1, с. 122-123].

Указывая на то, что геометрия имеет дело только с идеальными фигурами, которых в реальной действительности нет и быть не может, роттердамский мыслитель пишет, что "метафизически более достоверно, что вне сознания людей существовал Цицерон, чем то, что вне нашего сознания существует объект математики" [30, т. 5, с. 712]. Оказывается, что в логике, математике, опытных науках, истории, этике мы можем достигать безусловно истинных знаний, на эти области скептицизм автора "Исторического и критического словаря" не распространяется. Но при попытке умозрительно решить некоторые философские и религиозные вопросы наш разум наталкивается на непреодолимые трудности, совершенно противоположные решения этих вопросов оказываются одинаково убедительными, и слова философа о том, что разум сам себя запутывает, что он подрывает свои собственные заключения, эти слова здесь - не вынужденные обстоятельствами лояльные заявления, а выражение убеждений Бейля-скептика.

Глава девятая. Бейль и рационалистическая метафизика XVII века

Мужественную борьбу Декарта, Спинозы, Лейбница против догматизма и фидеизма, вызывавшую ненависть к этим мыслителям со стороны ортодоксов, Бейль, имевший перед собой тех же противников, горячо приветствовал. Но учения Декарта, Спинозы и Лейбница были свойственны и другие важные особенности: хотя их создание было связано с выдающимися успехами, достигнутыми не только в математике, но и в физике и астрономии, каждая из выдвинутых ими систем представляла собой чисто умозрительное построение, все содержание которого выводится, дедуцируется из немногих положений, рассматриваемых как безусловно истинные а priori. Кроме того, даже на философии Спинозы, явившейся, по сути дела, открытым выступлением против основоположений всех религий, лежит печать влияния теологических категорий, которые в системах Декарта и Лейбница играют еще более существенную роль. "Философия, - писал Маркс, - сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переосмысленной на язык мыслей религиозной мысли" [1, т. 26, ч. 1, с. 23]. Хотя отстаиваемые Декартом и Лейбницем рационалистические и антифидеистические идеи объективно подрывали основы религиозного мировоззрения, созданные ими системы философски обосновывают, опираясь на разум и логику, основоположения религии. Со стремлением Декарта и Лейбница примирить науку и религию связан тот факт, что наряду с материалистическими идеями их системам органически присущ философский идеализм. Таковы осо-

бенности рационалистических систем XVII в., особенно, благодаря которым они нашли сочувствие и поддержку у некоторых представителей христианской апологетики.

Бейль, подобно Декарту, Спинозе, Лейбницу, был противником всякой мистики, всякого иррационализма.

Но именно исходя из требований разума, естественного света, Бейль, считавший, подобно Паскалю, что веру от разума, теологию от философии отделяет непроходимая пропасть, решительно критиковал все попытки рационально, философски обосновывать религиозные положения. Если верно, что на роттердамского мыслителя оказал большое влияние рационализм Декарта, то не менее верно, что он в значительной мере усвоил гносеологические идеи Локка и Гассенди. Считая, что логически обоснованное положение может быть принято лишь при условии, что оно подтверждается опытом, он отвергал спекуляции, игнорирующие опыт.

Критика, которой роттердамский мыслитель подверг господствовавший в те времена образ мышления, была в общем сходна с той критикой, с какой выступали представители скептической мысли до него в XVI и XVII вв. Некоторые его мысли из числа тех, анализом которых мы занимались до сих пор, представляли собой значительный шаг вперед по сравнению с добейлевскими скептическими воззрениями. Но и они явились лишь дальнейшим развитием идей, выдвинутых его предшественниками. Однако историческое значение Бейля не в меньшей степени определяется другими его мыслями, в выдвижении и развитии которых он явился пионером, - скептической критикой, которой он подверг учения тех философов XVII в., на чьи идеи он сам опирался в своей борьбе с унаследованным от прошлого догматическим, изживающим себя образом мышления, учения Декарта, Лейбница, Спинозы. Все, что мы должны признать истинным, в том числе и все основоположения религии и существование объективного мира, и

объяснение всего, что в этом мире происходит, в свете картезианского учения оказывается в полной зависимости от приговора разума. К мысли, что по всем вопросам окончательное и безусловно истинное решение выносит только свет естественного разума, Бейль, как мы видели, всецело присоединялся. Что касается всей картезианской системы, то от нее почти ничего не останется, если окажется, что существование вне нашего сознания материального мира недоказуемо. Существование же объективного мира, по Декарту, может быть разумно доказано только тем, что существует Бог, который не может быть обманщиком. Требуется, следовательно, доказать, что существует Бог. К этому доказательству, утверждает Декарт, мой разум приходит так: я не мог бы узнать, что я несовершенен, если бы не имел идеи бытия более совершенного, чем я; но если я, существо несовершенное, обладаю существованием, то тем более обладает существованием Бог, существо более совершенное, чем я [см.: 9, с. 363]. Здесь реальное, объективное существование Бога выводится из того, что в моем понятии о Боге содержится мысль о его существовании.

Выведение фактического существования Бога из того, что наше понятие о Боге содержит признак существования, именуется онтологическим доказательством бытия Бога. Бейль в "Словаре" напоминает, что данное доказательство выдвинул еще Ансельм Кентерберийский (теолог XI в.) и что Фома Аквинский ороверг это доказательство, в свете разума оно не выдерживает критики.

Строя свою систему, Декарт утверждает: "Для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует", а также в том, что он "не представляет собою того, что мы называем телом, а есть то, что мы именуем душой или сознанием" [9, с. 417]. Не оспаривая первого вывода Декарта (о том, что сомневающийся сам существует), Бейль второй вывод о

существовании бестелесной "мыслящей субстанции" считает лишенным какого бы то ни было рационального обоснования (которого Картезий действительно не даст). Декартова теория нематериальности носителя мышления, говорит Бейль в "Ответе на вопросы провинциала", весьма полезна для религии, так как из нее легко вывести бессмертие души. Эта теория всецело покоится на постулируемом Декартом (но нигде им не доказанном, ибо его, по-видимому, доказать невозможно) положении о неспособности материи мыслить. Но "один из самых глубоких метафизиков последнего времени", Локк, показал несостоятельность этого картезианского постулата. Из разъяснений Локка легко заключить, что одна и та же субстанция одним своим атрибутом соединяется с протяженностью, а другим - с мышлением. Значит, из того, что какая-то субстанция мыслит, логически вовсе не следует, что она нематериальна. А в "Словаре" Бейль заявляет: даже "самые проникательные картезианцы считают, что у нас вовсе нет идеи духовной субстанции. Мы знаем только посредством опыта, что она мыслит, но не знаем, какова природа бытия, модификациями которого являются мысли, не знаем вовсе, каков субъект мышления" [3, т. 1, с. 359].

В пользу материальности "субъекта мышления", его носителя говорит и повседневный опыт, свидетельствующий о крайней зависимости духа человека от его тела: детство и дряхлость тела обуславливают чрезвычайную слабость духа, а сон - утрату сознания; болезни тела вызывают болезни духа. К этому следует добавить, говорит Бейль, что ни одна из попыток рационально доказать бессмертие души не оказалась успешной. Чисто умозрительное построение Декарта, постулирующее существование двух независимых друг от друга субстанций, мыслящей и протяженной, показывает роттердамский философ, вовсе не согласуется с общеизвестными данными опыта.

Если защитников религиозной ортодоксии возмущало то, что Декарт соглашался признавать истинными только положения рационально доказанные, подвергая, таким образом, великого французского философа критике справа, то Бейль видел в требовании представить все вопросы на суд разума большую заслугу Декарта, ставя ему в упрек то, что сам он этого своего требования последовательно не выполнял, утверждая положения, которых ни ему, ни кому-либо другому сколько-нибудь убедительно доказать не удалось. Здесь Декарт подвергался критике слева.

Общаться с Декартом, умершим, когда Бейлю было три года, последнему не пришлось. С Лейбницем же он в течение ряда лет вплоть до своей смерти вел оживленную переписку. Оба мыслителя всегда подчеркивали высокую оценку друг друга и глубокое уважение друг к другу, не прекращая в то же время вести между собой полемику как в письмах, так и в различных своих работах.

Лейбниц неоднократно подчеркивал, что кладет в основу своей системы: строго доказанные основания, которым нас может обучить чистый разум. Превознося, как и Декарт, разум, Лейбниц указывал, в частности, и на то, что разум такой же дар Божий, как и вера. "Выступать против разума, - писал Лейбниц, - значит выступать также против истины" [13, т. 2, с. 200].

Но есть проблема, в трактовке которой эти мыслители придерживаются диаметрально противоположных позиций. Бейль настаивает на том (и тут его точка зрения вовсе не является скептической), что нужно непременно выбрать между философией и религией, кто хочет следовать разуму, должен отказаться от веры, кто желает быть последователем христианской веры, должен отказаться от разума. Лейбниц же заявлял (в письме к Пеллисону), что единственное правило веры - верить в то, что доказано [см.: 60, с. 54]. А в письме к Жакело в октябре 1706 г. он так формулировал свою позицию:

"Что касается принципиального вопроса о согласии между разумом и верой, то я придерживаюсь общего мнения, что следует различать то, что превышает разум, и то, что ему противоречит, то есть в вере и даже в природе существует много такого, чего мы не можем достаточно объяснить и основание чего мы найти не можем. Но нет ни одной истины веры, ни одной истины природы, которая бы противоречила разуму" [цит. по: 60, с. 54]. Мысль о том, что "разум полезен вере, несколько не противореча ей" [14, с. 112], занимающая центральное положение в "Теодицее", настойчиво отстаивается Лейбницем и в других его работах.

Таково фундаментальное разногласие, лежащее в основе длившихся ряд лет дискуссий между этими философами. Возражения, многократно выдвигавшиеся Бейлем Лейбницу в этих дискуссиях, настолько глубоко волновали Лейбница даже тогда, когда его оппонента уже не было в живых, что через четыре года после смерти роттердамского философа он опубликовал обширный труд (обычно признаваемый одним из двух важнейших его произведений), посвященный главным образом опровержению взглядов Бейля.

Лейбниц неоднократно обращается к рассмотрению вопроса о бедствиях и несчастьях, жертвами которых люди являются на протяжении всей истории человечества. В основу решения данного вопроса Лейбниц положил свое учение о том, что мир, в котором мы живем, - во всех отношениях лучший из всех возможных миров, самый благоустроенный, самый гармоничный, так как в нем получила свое осуществление предустановленная Богом гармония. Характеристика, которую этот мыслитель дает нашему миру, очень напоминает то, что писали о нем тоже восторгавшиеся им гуманисты "героического" этапа Ренессанса, Джаноццо Манетти, например, утверждавший, что мироустройства лучшего, чем наше, быть не может, что наш мир "красивейший и наипрекраснейший" хорош настолько, что "не может

быть лучше ни в действительности, ни в помыслах". Только у деятелей XV века совершенство действительности изображается в значительной мере художественными средствами и окрашено бурными эмоциями, а Лейбниц его поразительные достоинства, превосходящие достоинства любого другого возможного мира, обосновывает умозрительно, посредством различных рассуждений, отвлеченных и утонченных.

Наличие множества бедствий и несчастий в жизни человечества - факт настолько очевидный и несомненный, что Лейбниц, разумеется, не пытается его отрицать. "...В мире совершается много зла", - пишет он в статье "О предопределении" и прибавляет: "нам было бы гораздо приятнее, если бы не осталось даже видимости зла, а вещи были бы созданы так, чтобы мы всегда знали, что все хорошо и прекрасно не только в общих чертах, но и в частностях" [13, т. 1, с. 241-242]. Дело, однако, в том, что согласно системе этого философа устройство нашего мира и все, что в нем происходило, происходит и произойдет, предопределил его творец, которому присущи все совершенства - мудрость и всемогущество, милосердие и справедливость. Совершенствами творца обусловлено совершенство созданного им мира: в нем царит предустановленная гармония. Почему творец, которому в высочайшей степени присущи всемогущество, мудрость, справедливость, милосердие, допустил, чтобы в мире, который он создал, было так много зла? Ведь творец совершенен, а зло, по видимому, нечто противоположное совершенству?

Этот вопрос неоднократно поднимался задолго до Лейбница, в том числе и авторами, вовсе не считавшими мир, в котором мы живем, верхом совершенства. Тем более остро встал данный вопрос перед мыслителем, провозгласившим, что наш мир - самый совершенный из всех возможных вообще миров.

Чтобы, признавая многочисленные несчастия и бедствия, переживаемые человечеством на протяжении

всей его истории, одновременно отстаивать тезис о совершенстве нашего мира, надо доказать, что наличие всевозможных зол в жизни людей - это не отрицательное, а положительное явление, не недостаток нашего мира, а его достоинство, что несмотря на обилие бедствий и преступлений в мире, он остается "наилучшим из всех достойных быть избранными", или, как выражается великий немецкий мыслитель: "Бог допустил зло, следовательно, Он сотворил благо". Именно это обстоятельство доказывает Лейбниц в "Теодицее", а также в других работах, где рассматривается данный вопрос. Так в той же статье "О предопределении" он говорит: "Надо ведь признать, что зло не является злом само по себе, но для того лишь, кто его совершил, и хотя он и должен быть наказан, все же природа в состоянии из содеянного зла произвести нечто лучшее, так что в результате получается хорошо, намного лучше, чем если бы все шло иначе; в противном случае природа этого не допустила бы", ведь "ее невозможно сделать более совершенной, как невозможно мыслить, что она могла бы быть совершеннее" [13, т. 1, с. 240-242]. Поэтому "все вещи в прошлом, все уже происшедшее мы должны считать добрыми и справедливыми" [13, т. 1, с. 242].

В других произведениях Лейбница так оправдываются испытываемые множеством истязуемых муки и бесчисленные преступления, жертвами которых являются ни в чем не повинные люди. Кто не претерпел мук, кто не испытал ужаса, тот не сможет почувствовать подлинной радости, не сможет насладиться счастьем. Зло - обязательный спутник и условие добра. Зло - необходимая ступень, лишь пройдя которую возникает добро. Чтобы воспользоваться этим аргументом, Лейбниц прибегает к выдвинутому схоластами положению, что зло есть некое несовершенство. Люди обычно порицают зло только потому, что не понимают подлинной роли зла. Ведь, будучи несовершенством, оно оказывается тем, что побуждает к совершенствованию, к развитию,

переходу от более несовершенного (которое есть зло) к менее несовершенному (которое есть меньшее зло, а значит, добро).

Несовершенство всех земных творений (и неодушевленных предметов, и животных, и людей) философ называет злом метафизическим, переживаемые живыми существами страдания - злом физическим, а грехи людей - злом моральным. Оправданием страданий зла физического является с этой точки зрения то, что страдания - суть кара за грехи, то есть за зло моральное, а грехи (зло моральное) являются необходимым следствием несовершенства людей, то есть зла метафизического. Все это приводит философа к выводу, что "в силу общего установления Бога производить наиболее совершенное", наличествующее в действительности мироустройство, где так много зла, является самым совершенным, так как в мире "существует только наилучшее" [13, т. 1, с. 308-309].

За пределами этой лейбницевской конструкции остается гигантское множество людей, в том числе детей, никаких грехов не совершивших, которых тем не менее природа или общество обрекают на тягчайшие страдания. Если же обратиться к явлениям, вписывающимся в данную конструкцию, то несомненно, что на определенной ступени общественного развития необходимым условием получения материальных и духовных благ меньшинством людей, а также поступательного развития всего человечества являются тяжкие страдания и бедствия подавляющего большинства членов общества. В этом смысле рассуждение о "зле" как необходимом условии реализации "добра" справедливо указывает на присущее некоторым общественным явлениям специфическое диалектическое единство противоположностей. Но никакого доказательства справедливости и разумности строя, приносящего миллионам людей всевозможные несчастья, в этом рассуждении, разумеется, нет. И.С. Нарский прав, указывая, что система Лейбница

рассматривает "бедствия трудящихся классов с удобной дистанции, позволяющей без особых терзаний примириться" с этими бедствиями: "Лейбниц примыкает к той традиции в оправдании зла, которая идет от Августина к Беркли" [17, с. 170].

Бейль многократно и весьма обстоятельно выступает против теории оправдания зла, хотя часто не называет при этом имени автора данной теории - Лейбница. Вопреки утверждению последнего, что "нигде не происходит чего-либо такого, смысл чего - а именно: почему положение вещей складывается именно так, а не иначе - не был бы понятен тому, кто способен мыслить" [13, т. 1, с. 315], в действительности именно такое, говорит Бейль, происходит. Творец, обладающий всеми совершенствами, совершенным милосердием, совершенной справедливостью, совершенной мудростью, совершенным всемогуществом, создал мир таким образом, что его чада - люди - безнаказанно творят бесчисленное множество злодеяний (хотя наказывается масса совершенно ни в чем не повинных людей), причиняя друг другу мучительные страдания. "...Таким образом, вносится зло под властью бесконечно доброго, бесконечно святого, бесконечно могущественного высочайшего существа - это не только необъяснимо, но и непостижимо" для всякого, кто способен мыслить [3, т. 1, с. 327]. Фактическое положение дел, созданное творцом, никак невозможно согласовать с понятием справедливости и доброты, совершенно очевидным каждому христианину.

Преодолеть данное противоречие пытаются, заявляя: Бог допускает, чтобы преступники совершали злодеяния, а миллионы невинных страдали, для того, чтобы затем, в ином мире, вознаграждая добродетельных и карая порочных, показать свою мудрость, справедливость и милосердие. Бейль приводит примеры: предположим, что некий государь намеренно допустил до того, что все его подданные впали в ужасную нищету, с тем, чтобы спустя какое-то время вырвать их из тис-

ков нищеты и, принеся им благополучие, показать им свою доброту и справедливость. Другой же государь просто обеспечил всем своим подданным постоянное благоденствие. "Разве второй не лучше? Разве он не милосерднее первого?... Не надо быть метафизиком, чтобы это знать" [3, т. 1, с. 331]. Даже простой безграмотный крестьянин отлично понимает, что тот, кто не допустит, чтобы человек свалился в канаву, милосерднее того, кто преднамеренно не помешает человеку упасть в нее, а лишь часом позже вытащит его из канавы; что милосерднее, мудрее, справедливее воспрепятствовать убийству, нежели, имея возможность не допустить убийства, отказаться от использования этой возможности, дать убийству совершиться, а потом казнить убийцу.

Манихейцы (и их единомышленники павликиане) проповедовали учение, согласно которому в мире есть две самостоятельных могущественных первопричины - Бог, источник всего доброго, и дьявол, источник зла. "Манихейство, - говорит Бейль, - по-видимому, возникло в результате упорного размышления над... плачевным состоянием рода человеческого" [3, т. 1, с. 134]. Свои мысли относительно зла на Земле (весьма небезопасные в его время) автор "Словаря" часто излагает в качестве соображений, которые могли бы выдвинуть по этому вопросу манихейцы, тем самым отводя от себя обвинение в ереси, поскольку объявить его манихейцем было бы совсем уж нелепо.

Так, в статье "Ориген" критика концепции, доказывающей, что хотя Бог вносит в мир массу зла, он тем не менее милосерден, выступает в форме полемики манихейцев против взглядов Оригена. Аргументы последователя Оригена, отстаивающего данную концепцию, излагаются там следующим образом. Во-первых, создатель дал людям способность творить и добрые дела, и злодеяния для того, чтобы дать место и добродетели, и пороку, и порицанию, и похвале, и вознаграждению, и наказанию; во-вторых, Бог осуждает грешников не за то,

что они согрешили, а за то, что не раскаялись: в-третьих, "физические и моральные несчастья рода человеческого столь мало продолжительны по сравнению с вечностью, что они не могут помешать тому, чтобы Бог считался благодетелем и другом добродетели" [3, т. 1, с. 314]; ожидающее людей вечное счастье "реализует идею бесконечного милосердия, даже если ему предшествовало много веков страдания" (там же).

Бейль так излагает возражения, которыми "мог ответить манихеец" на это рассуждение оригениста. У нас есть лишь одно понятие доброты - понятие о такой доброте, которая "состоит в том, чтобы оказать милость таким образом, что она всегда будет служить ко благу, кому она оказана" [3, т. 1, с. 315]. Только такой может быть "идеальная доброта", совершенное милосердие Бога. Разве тот образ действия, когда "преподносишь дар, предвидя его дурные следствия, но не препятствуя им, хотя ты можешь не допустить проистекающего от этого дара зла" (там же), является добротой? Таким образом поступает не доброе, а злое существо. "Несомненно, что именно такое злое существо охотно распространяло бы такие блага, о которых оно знает, что пользование ими окажется зловещим для тех, кому эти блага дарованы" [там же]. "Порок и порицание вовсе не должны иметь места в произведениях бесконечно святой причины", в ее произведениях "все должно быть достойно похвалы... И так как все должны быть счастливы во владениях высочайшего существа, бесконечно доброго и бесконечно могущественного, то там не должны иметь места наказания" [3, т. 1, с. 317].

Что касается второго довода последователя Оригена, то он совершенно не состоятелен, поскольку всеведущий Бог заранее знает, что люди, которых он собирается карать за нераскаяние, наверняка не раскаются, "но когда обещаешь прощение при условии раскаяния людям, в нераскаянности которых ты совершенно уверен, то не обещаешь, собственно говоря, ничего, и ты совершенно

так же решился их покарать, как если бы не предлагал им никаких милостей" [3, т. 1, с. 319].

В отношении третьего довода последователя Оригена Бейль выдвигает положение, "которое привело бы в замешательство оригениста", основанное на приводимых им примерах из жизни и соображениях здравого смысла. Конечно, если ребенка можно вылечить только принудив его перенести болезненную операцию или выпить лекарство, вызывающее отвращение, то ему ради блага причиняют зло. Но когда есть возможность его вылечить, вовсе не заставляя его страдать, то оперировать его или заставлять принимать отвратительное лекарство, может только очень злой, очень жестокий человек. Таким образом, "идеи опыта и идеи метафизики единодушно показывают нам, что причинить кому-нибудь зло, даже на малое время и ради того, чтобы он затем получил большое благо, есть дело, несовместимое с добротой, по крайней мере в том случае, когда есть возможность найти прямой путь, которым можно вести человека постоянно и неуклонно от хорошего к хорошему" [3, т. 1, с. 323].

Лейбниц в "Ответе на размышления, содержащиеся во втором издании "Критического словаря" г-на Бейля" писал: "Приятно иметь дело с таким беспристрастным и вместе с тем глубоко вникающим в суть вопроса противником, как г-н Бейль" [13, т. 1, с. 338]. Отмечая удовольствие, которое он получил от «его великолепного и богатого "Словаря"», что он прочел "с сугубым вниманием многие статьи" "Словаря", немецкий мыслитель прибавляет: "Я снова испытал восхищение богатством, силой и блеском мыслей, содержащихся в нем. Ни один представитель древней Академии, не исключая самого Карнеада, не сумел лучше продемонстрировать все трудности философии" [13, т. 1, с. 339]. Что же касается вопроса о наличии зла в мире и той полемики между оригенистами и манихейцами, которой столько внимания уделено в "Словаре", Лейбниц говорит: "Оправдание

тому, что в мире дозволено существовать злу, коренится в вечных возможностях, благодаря которым тот способ мироустройства, который допускает зло и который, в свою очередь, был допущен к действительному существованию, оказывается в итоге самым совершенным из всех возможных способов. Но заблуждаются те, кто хочет по примеру стоиков показать во всех подробностях пользу зла, которое-де лишь оттеняет добро (к этому взгляду в целом присоединился и св.Августин), и, так сказать, отступить назад, чтобы дальше прыгнуть. Ибо можно ли входить в бесконечные частности всеобщей гармонии? Но если уж надо выбирать одно из двух, то, рассуждая здраво, я сделался бы скорее сторонником Оригена, нежели манихейцем" [13, т. 1, с. 340].

Бейль, отвергавший и оригенову и манихейскую точки зрения, поскольку он считал не доказанным и недоказуемым тезис, из которого обе они исходят (что все происходящее с человечеством - дело рук управляющего судьбами людскими первоначала), в данном случае обращает острие своей критики против поддерживаемой Лейбницем аргументации оригенистов. Манихейцы, говорит Бейль, могут против этой аргументации выдвинуть ряд возражений. "...Если мы зависим от одной всемогущей, бесконечно милосердной, бесконечно свободной причины, скажут они, которая распоряжается всеми существами согласно своему вкусу и своей воле, то мы не должны испытывать никакого зла; все хорошее, что мы испытываем, должно быть чистым, мы не должны ощущать ни малейшего неудовольствия. Творец нашего бытия, если он бесконечно благ, должен доставлять себе непрерывное удовольствие, делая нас счастливыми" [3, т. 1, с. 329]. Между тем опыт всех людей убеждает их в том, что зло встречается на Земле на каждом шагу, что мир полон страданий. "Таким образом, вы можете объяснить наш опыт только посредством двух начал" [там же].

Чтобы реабилитировать страдания и зло, пишет автор "Словаря", выдвигают то соображение, что только испытав страдание, можно насладиться удовольствием, только пройдя через зло, можно прийти к добру; это соображение, как уже упоминалось, выдвигал и Лейбниц. Но данный аргумент, по мнению Бейля, несостоятелен. "Наслаждение и страдание можно сообщить людям во второй момент не в меньшей мере, чем в первый, а в третий - не менее, чем во второй и т.д. Наша душа так же способна их воспринимать после того, как испыгала их, как и до того, как она их испытала... Вот чему нас учат естественные идеи" [3, т. 1, с. 328-329].

Бейль приводит большую выдержку из трактата "О гневе божьем" Лактанция, где этот раннехристианский апологет излагает рассуждение, посредством которого Эпикур доказывал, что Бог ни во что происходящее в мире не вмешивается, ибо ни о чем, происходящем там, он не заботится: если Бог хочет уничтожить зло, но не может, то он бессилен, что не подобает Богу; если он может это сделать, но не хочет, то он завистлив, что тоже Богу не подобает; если же он и не желает устранить существующее зло, и не может это сделать, то он и завистлив, и бессилен, а это уж вовсе не подобает Богу. Если же он и хочет освободить мир от зла, и может это сделать, то откуда же берется зло? Лактанций так отвечает Эпикуру: в мудрости гораздо больше приятного, чем в зле досадного; благодаря мудрости, которой нас одаряет Бог "мы сможем понять добро не раньше, чем мы познаем зло... если будет уничтожено зло, то погибнет также и мудрость; в человеке не останется и следа добродетели, смысл которой состоит в том, чтобы переносить и преодолевать горечь зла" [3, т. 1, с. 328]. Бейль называет ответ Лактанция жалким, исполненным заблуждений. "Ответ этот предполагает, что Богу было необходимо произвести зло, так как в противном случае он не смог бы нам сообщить ни мудрости, ни добродетели, ни понимания того, в чем состоит благо.

Можно ли вообразить что-либо более чудовищное, чем это учение?" [3, т. 1, с. 328].

По Бейлю, признать учение верным можно только если оно удовлетворяет двум условиям: разум должен найти обосновывающие его рассуждения логически безупречными, а истинность данного учения должна подтверждаться фактами опыта. Можно спорить о том, удовлетворяют ли рассуждения теологов-ортодоксов первому из этих условий, но второму они бесспорно не удовлетворяют. Развернувшись со времен Реформации дискуссии между представителями различных течений христианства "ясно показали, что когда хотят разрешить затруднения относительно происхождения зла, то выхода не видно; что манихеец был бы сегодня опаснее, чем в древности, так как он опроверг бы всех, используя доводы одних против других" [3, т. 1, с. 330]. Манихеец мог бы сказать нашим теологам: "Вы предполагаете, что в то время, как не существует ничего, что препятствовало бы Богу осыпать свои создания благами, он их обременяет множеством зол; что если он некоторых возвышает, то лишь затем, чтобы более тяжким было их падение. Мы снимаем с него эти обвинения" [там же]. Получается, говорит Бейль, парадоксальная ситуация: своей совершенно абсурдной теорией манихейцы объясняют данные опыта в сто раз лучше, чем единственно истинное учение, которого придерживаются христиане...

Излагая аргументацию манихейцев и близких к ним марционитов и павликиан, Бейль в первом издании "Словаря", по сути дела, ничего ей не противопоставляет (хотя, разумеется, их учение осуждает). После критики, которой подверглись те места "Словаря", где рассматривается данный вопрос, Бейль во второе издание включил "Разъяснение о манихейцах", где выдвигает против них весьма малоубедительно звучащие доводы, прибавляя, что очевидных доводов против манихейского учения нет, а доводы против него, содержащиеся в Писании, можно найти в книгах теологов. Все освещение

этой проблемы в "Словаре" таково, что склоняет читателя к убеждению, что логически безупречное и совместимое с фактами реальной действительности ее решение несовместимо с признанием того, что судьбами человечества управляет справедливая, милосердная, всемогущая сила, несовместимо с религией.

Лейбницевскую трактовку свободы воли Бейль подвергает столь же решительной критике, как и лейбницевское объяснение наличия в мире зла.

"С древнейших времен, - справедливо отмечает Лейбниц, - человеческий род мучается над тем, как можно совместить свободу и случайность с цепью причинной зависимости и провидением. Исследования христианских авторов о божественной справедливости, стремящейся к спасению человека, еще более увеличили трудности этой проблемы" [13, т. 1, с. 312].

Беспричинных событий нет и быть не может, говорит Лейбниц. Но то, что данное событие в силу определенной цепи причин обязательно должно произойти, "не упраздняет случайности и не производит безусловной необходимости, которая не мирится со случайностью" [13, т. 1, с. 379]. Ведь в событии, ставшем действительностью, реализуется одна возможность, а в момент, когда наступило данное событие, существовало множество других возможностей, которые не реализовались. Если бы их не было, данное событие было бы абсолютно необходимо, фатально, в нем не было бы ничего случайного. С этой точки зрения про совершившийся факт нельзя сказать ни что он был абсолютно необходим, ни что он был абсолютно случаен, хотя и необходимость, и случайность ему присущи. Так нащупывает Лейбниц путь к выяснению диалектики случайности и необходимости.

Свою трактовку соотношения между свободой и необходимостью он тесно связывает со своим пониманием соотношения случайности и необходимости. Бог одарил людей свободой воли, предоставив решение вопроса о

том, как поступать, на усмотрение каждого человека. Но эта свобода отнюдь не абсолютна, как утверждают те, "которые воображают, что... человек подчас решает без причин и вопреки всем основаниям, склонностям и страстям... Но это-то я и считаю абсурдным, ибо один из самых приметных принципов здорового человеческого смысла тот, что ничего не совершается без причин... Таким образом, хотя мы и имеем свободу... которая защищает нас от необходимости, но у нас никогда не бывает плоского безразличия, которое освобождает нас от определяющих причин" [13, т. 1, с. 380]. Нельзя считать, что каждая мысль, каждый поступок наш фатально, абсолютно предопределены, но и свобода наша не абсолютна: "хотя мы не всегда в состоянии дать себе отчет во всех малых впечатлениях, которые содействуют определению нашей воли, все же существует нечто, определяющее наш выбор" [13, т. 1, с. 381].

О том же, как Бог детерминировал мысли и поступки, в том числе дурные поступки людей, философ говорит: "Бог из бесчисленного сонма возможностей выбрал ту, которую признал наиболее подходящей... Бог все предусмотрел и урегулировал раз и навсегда, так что прегрешения и зло, какие он счел возможным допустить ради небольших благ, в определенной мере вошли в состав его выбора" [13, т. 1, с. 378].

Предопределяет ли Бог заблуждения и грехи людей? "Бог... не столько предопределяет заблуждения, сколько позволяет существовать определенным возможным субстанциям, заключающим в своем полном значении в виде возможности заблуждение" [13, т. 1, с. 316]. Так, хотя и в смягченной форме, Лейбниц признает, что за грехи и заблуждения людей в конечном счете отвечает Бог. Но то, что предоставленная людям свобода воли влечет за собой не только заблуждения, но и тяжкие прегрешения, приносящие большое зло, находится, по Лейбницу, в полной гармонии с мудростью и милосердием Бога. Ведь в отличие от

Бейля Лейбниц убежден, что между бесчисленными событиями, происходящими в мире, точно так же, как и между всеми этими событиями, с одной стороны, и атрибутами их первопричины - Бога - с другой, имеет место предустановленная гармония, "в возможности которой" Бейль, пишет Лейбниц, "по-видимому, сомневался" [13, т. 2, с. 584]. Но критика, которой Бейль подверг лейбницевскую трактовку зависимости человеческих мыслей и поступков от божественного провидения, внушает, скорее, не сомнение в возможности гармонии в данной области, а убеждение в том, что между предоставлением людям свободы воли, свободы совершать тягчайшие грехи, с одной стороны, и милосердием Бога - с другой, имеет место не гармония, а глубокое противоречие.

Будучи всеведущ, Бог отлично знал, что, приобретя свободу воли, люди воспользуются ею для совершения массы дурных дел, даже злодеяний. Предоставление в распоряжение людей столь опасного дара, которым, как заранее было известно, они злоупотребят, - акт, находящийся не в гармонии, а в кричащем противоречии с высшей степенью доброты, являющейся атрибутом Бога. "Если доброта столь ограниченная, как доброта отцов, - говорит Бейль, - требует с необходимостью, чтобы они по возможности не допускали, чтобы их дети могли злоупотреблять данными им благами, то с еще большим основанием не допустит дурных поступков своих чад бесконечная и всемогущая доброта" [3, т. 1, с. 296]. Как же согласовать бесконечную доброту Бога с тем, что он разрешил людям поступать, как они хотят, полностью предвидя, как они этим разрешением воспользуются. "Это склонило большинство теологов к предположению, что Бог выразил повеление, согласно которому его создание будет грешить... Другие считают, что повеление гласило, что создание будет поставлено в такие обстоятельства, при каковых, как предвидел Бог, оно согрешит" [3, т. 1, с. 333]. И те и другие теологи находят, что

Бог дал не только разрешение, но и повеление грешить. Оказывается, что все прегрешения, все самые злые дела, какие были совершены людьми, были совершены по повелению Бога; если бы не его приказание, никто бы не грешил. Чтобы в этом убедиться, говорит Бейль, достаточно вспомнить, что вопреки божьей воле никогда ничего не происходило и не сможет произойти. Предложил ли кто-нибудь разумный и убедительный ответ на вопрос: чем объяснить поведение Бога, по велению которого был совершен и первородный грех, и все последующие грехи людей? "...Методы, предлагаемые скотистами, молинистами, ремонстрантами, универсалистами, пажонистами, отцом Мальбраншем, лютеранами, социнианами, не в силах справиться с возражениями тех, кто вменяет в вину Богу возникновение греха, или тех, кто считает, что возникновение греха несовместимо ни с его милосердием, ни с его святостью, ни с его справедливостью" [3, т. 1, с. 334].

Не может с этими возражениями справиться и доктрина, утверждающая, что мы живем в лучшем из всех возможных миров, и усматривающая в злоупотреблениях свободой воли, в результате которых совершалось и совершается множество всевозможных прегрешений, - предустановленную Богом гармонию. Эта доктрина, как и все прочие христианские доктрины, не может справиться также с возражениями тех, кто указывает, что несовместимо со справедливостью Бога карать людей за грехи, возникшие по повелению самого Бога, за грехи, за которые, по сути дела, несет ответственность он. Ведь из всего нашего опыта, говорит Бейль, "явно следует, что Бог хотел, чтобы человек грешил" [3, т. 1, с. 333].

Как и Лейбниц, "наши теологи говорят нам, что Бог, оказавшись перед выбором между созданием мира, совершенно устроенного и украшенного всеми добродетелями, и созданием мира, в котором царят грех и безобразие, предпочел создать последний, потому что он

счел это более выгодным для своей славы... что вовсе не следует мерить создателя на наш аршин" [3, т. 1, с. 347]; он не руководствуется человеческой моралью, он пренебрегает тем, что все люди считают милосердием и справедливостью: его поведение покоится на основаниях, не только отличных от принципов нашей нравственности, но и противоположных им. Лейбниц говорит: "Не должно быть сомнения в том, что существуют скрытые основания, превосходящие все возможности смертного разума, (объясняющие), почему Бог предпочел один ряд (хотя и включающий заблуждение) другому" [13, т. 1, с. 316]. Но для всех людей, прислушивающихся к голосу своей совести, к естественному разуму, считает автор "Словаря", не подлежит сомнению, что моральные правила, истинность которых для них очевидна, внушены им "первоначальным естественным светом, исходящим от Бога, который использует этот свет, чтобы показать людям всеобщие принципы справедливости" [3, т. 2, с. 272]. По мнению Бейля, согласиться с вышеизложенной лейбницевской мыслью, что Бог, руководствуясь лишь ему известными основаниями, попирает правила нравственности естественного света, которым он сам озарил умы всех людей, сделав для них очевидным, что это - всеобщие, безусловно истинные принципы; согласиться с этой мыслью, явно противоречащей разуму, можно только отказавшись от разума и заявив: я в это верю и не хочу больше размышлять и рассуждать об этом. А ведь Лейбниц требует, чтобы мы всегда следовали указаниям разума.

Высказывания Лейбница о том, что ни одно положение веры не противоречит разуму и что единственное правило веры - верить в то, что доказано, - это, говорит роттердамский философ, только декларация. Как только Лейбниц сталкивается с конкретными проблемами веры, например, с вопросом о наличии зла в мире или с вопросом о свободе воли, он в поддержку веры приводит сложные и пространные умозрительные соображения,

но подлинный смысл этих лейбницеvских спекуляций - призыв верить в положения, рационально недоказуемые, и даже в положения, явно противоречащие разуму. Как и при исследовании других проблем, при исследовании взглядов Лейбница Бейль убеждается в несовместимости веры и разума, религии и философии. "Подобно тому, как Фейербаха борьба против спекулятивной теологии толкнула на борьбу со спекулятивной философией именно потому, что он увидел в спекуляции последнюю опору теологии и вынужден был заставить теологов вернуться обратно от мнимой науки к грубой вере, точно так же религиозное сомнение привело Кейля к сомнению в метафизике, служившей опорой этой вере", - писал Маркс, [1, т. 2, с. 141]. Создатель "Словаря", систематически борясь с религиозными предрассудками всюду, где он их находил, обнаружил, что системы Декарта и Лейбница, сыгравшие столь большую роль в борьбе против иррационализма, за права разума и нанешие сокрушительные удары по фидеистическому образу мышления, вместе с тем явились последней попыткой подвести под религию рациональные подпорки в виде всевозможных умозрительных построений.

Но Бейль критиковал не только присущую этим системам склонность сочетать рационализм с чисто фидеистическими положениями, но и спекулятивный характер образующих данные системы построений, свойственную им тенденцию решать все важнейшие вопросы средствами чистого умозрения. Мы уже видели, как критиковал автор "Словаря" умозрительные построения Декарта относительно материи, сознания, движения. Что касается Лейбница, то, провозглашая, что как бы логически безупречно ни было обосновано какое-нибудь утверждение, если оно не согласуется с опытом, оно совершенно неприемлемо, Бейль доказывает, что именно с таким положением мы имеем дело в рассуждениях Лейбница о распространенности зла в мире и о представле-

нии людям свободы воли. Даже явно нелепая теория манихейцев о наличии в мире двух первоначал несравненно лучше объясняет данные опыта, чем рассуждения Лейбница, совершенно противоречащие общеизвестным фактам. Лейбниц постулирует единство мира, безупречную согласованность всех материальных и духовных явлений в нем, "предустановленную гармонию". В то же время монады, по Лейбницу, совершенно лишены возможности как-нибудь воздействовать друг на друга. Бейль относительно этой системы говорит, что это чисто умозрительное построение вовсе невозможно примирить с фактами, с данными опыта. Противоречащая всему нашему опыту строгая согласованность никем не управляемых процессов, совершающихся в бесчисленном множестве объектов, никак друг на друга не действующих, совершенно невероятна. Более того, пишет Бейль в "Ответе на вопросы провинциала", невероятно согласованное действие немногих объектов, если они лишены возможности воздействовать друг на друга, и автор "Ответа" приводит простой пример: разве можно допустить, что корабль, хотя им никто не управляет, движется по тому маршруту, по которому ему надлежит двигаться, и приходит в гавань, в какую он должен явиться?

Правда, Лейбниц на это возражал, что даже человек, т.е. "конечный ум смог бы оказаться достаточно проницательным, чтобы постичь и предвидеть наглядным образом всё, что должно произойти в этом мире за определенный промежуток времени, и этот ум не только сумел бы придумать корабль, способный сам собой плыть к указанному порту, задать ему курс, направление и снабдить его необходимой движущей силой, но и смог бы создать тело, способное имитировать человека..." [13, т. 1, с. 327-328]. Эти мысли великого немецкого философа очень глубоки и важны, но в этих мыслях, как совершенно справедливо указывал Бейль, отсутствует какое бы то ни было доказательство того, что Вселенная

состоит из "самоуправляющихся", игнорирующих друг друга монад, действующих, несмотря на их абсолютную разобщенность, в высшей степени согласовано.

Спекулятивными построениями Бейль увлекался подчас не меньше, чем Лейбниц, но если даже признать лейбницевские положения: монады абсолютно самостоятельны и абсолютно просты, поскольку "необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные" [13, т. 1, с. 413]; "естественные изменения монад исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады", в которой нет окон, "через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти" [13, т. 1, с. 413-414], положения, из которых Лейбниц дедуцирует всю свою систему, то окажется, что, поскольку положения эти отнюдь не являются суждениями тождественными, реальность того, что они утверждают, по Лейбницу, только возможна. А так как опыт свидетельствует, указывает Бейль, что отсутствие влияния монад друг на друга противоречит гармонии всего, что в них совершается, то списываемое лейбницевской системой мироустройство оказывается даже невозможным.

Особенно обстоятельной и острой критике Бейль подвергает спекулятивные построения Спинозы, его метафизику, согласно которой на свете существует только одна вечная и абсолютно неизменная субстанция, из бесчисленных атрибутов которой нам известны протяженность и мышление, а отдельные состояния которой, модусы - это те вещи, какие мы находим в окружающем нас мире.

Известный советский исследователь Спинозизма В.В. Соколов говорит: "Наибольшая трудность, с которой Спиноза встречается в своей метафизике, связана с объяснением отношения между субстанцией как первопричиной всего существующего и отдельными вещами" [22, кн. 1, с. 28]. Дело в том, что согласно учению нидерландского мыслителя включающая в себя все существую-

ющее бесконечная субстанция абсолютно неделима. Это чисто умозрительная концепция, допускающая оперирование модусами лишь ради практических надобностей людей, а познание признающая адекватным только в том случае, когда оно видит во множестве наблюдаемых во Вселенной модусов, а значит, и вещей одну неделимую субстанцию, поскольку объективно, реально, с точки зрения данной концепции, в мире существует лишь один индивидуум - Бог или природа. Тем самым в систему этого философа вводится воззрение, не поддающееся рациональному объяснению. Общепринятый у людей язык обозначает вещи, с которыми они каждодневно имеют дело, как совершенно отличные друг от друга объекты, и применение обозначения "неделимый" к миру, состоящему из этих объектов, в человеческом языке невозможно. Таким образом, концепция неделимости субстанции вводит в систему Спинозы воззрение не только иррациональное, но и невыразимое.

Именно против этой спинозистской концепции, против приписывания субстанции, то есть всему, что было, есть и будет во Вселенной, абсолютной неделимости, в то время как ее бесчисленные состояния, модусы существенно отличаются друг от друга, обладая совершенно различными, даже противоположными свойствами, решительно выступает Бейль. Совпадает ли субстанция с совокупностью всех своих модусов? - спрашивает он. Если существуют свойства, столь противоположные, что в одной вещи они несовместимы одновременно (а несовместимость исключаящих друг друга свойств можно отрицать лишь отказавшись от здравого смысла), то окажется, что в мире, кроме неделимой субстанции, рядом с ней существует еще множество модусов. В этом случае положение, что субстанция - это все, что есть во Вселенной, что кроме нее ничего нет и быть не может, положение, лежащее в основе всей спинозистской системы, оказывается ложным. Если же субстанция совпадает с совокупностью всех модусов, то

они - ее части. Спиноза же в одних своих высказываниях признает, что модусы - части субстанции, а в других утверждает, что они вовсе не части субстанции. Но это последнее утверждение у него сочетается с постоянным повторением тезиса, что, кроме субстанции, которую Спиноза именует также Богом, ничего в мире нет. Явно противоречия друг другу, эти утверждения совершенно исключают друг друга. Впрочем, продолжает автор "Словаря", если даже согласиться со Спинозой, что модусы не части субстанции, что она неделима и поэтому ни из каких частей не состоит, то "что это дает на деле? Пропадают ли идеи, которые связываются со словом "часть"? Являются ли признаки различия, когда материю делят на модификации, менее реальными или менее очевидными, чем когда ее делят на части?" [3, т. 2, с. 23].

"Отдельные вещи, - говорит Спиноза, - составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога", то есть субстанции [23, т. 1, с. 385]. Из спинозовского учения о неделимости субстанции, говорит Бейль, с необходимостью следует, что все бесчисленные вещи, из которых складывается мир, это одна-единственная вещь, одна неделимая субстанция. Но не только железо и вода обладают совершенно различными свойствами, у одной и той же деревянной сваи, забитой в дно реки, одна ее часть, окруженная землей, отличается от другой, окруженной водой. Согласно тому определению, какое дает модусу Спиноза, мы здесь имеем дело с совершенно различными модусами. Поскольку, по учению этого философа, все существующее входит в состав субстанции, все перечисленные объекты входят в ее состав. От того, что мы откажемся называть их частями субстанции, их различия не исчезнут. Эти различия "требуют предметов, различных нумерически" [3, т. 2, с. 24], а наличие таких предметов в составе субстанции опровергает тезис о ее неделимости.

Тезис о том, что субстанция, природа или Бог, включающая в себя все сущее, есть единый, абсолютно неделимый индивидуум, еще убедительнее обнаруживает свою несостоятельность, когда мы обращаемся к рассмотрению людей, каждый из которых есть модус этой субстанции или Бога. "...В системе Спинозы, - говорится в "Словаре", - все те, кто говорит - немцы убили десять тысяч турок, говорят неправильно, если только они под этим не понимают, что Бог, модифицировавшийся в немцев, убил Бога, модифицировавшегося в десять тысяч турок" [3, т. 2, с. 30]. Как ни нелепы эти следствия, они с необходимостью вытекают из признания неделимости субстанции, что показывает абсурдность предположения о ее неделимости.

Бейль подвергает критике и другие положения системы Спинозы, но больше всего внимания уделяет проблеме соотношения субстанции и модусов.

В.В. Соколов справедливо указывает, что вопрос об отношении между субстанцией и отдельными вещами, ее образующими, это диалектическая проблема происхождения вещей из единого материального начала, проблема единства мира, для решения которой необходимо исследовать не умозрительно, а конкретно происхождение, развитие, связи и отношения различных предметов и процессов объективной действительности. "Спиноза же сделал попытку решить эту проблему дедуктивно-рационалистическим путем и, естественно, потерпел неудачу" [27, с. 28]. На эту чрезвычайно важную особенность спинозовской метафизики первым обратил свое внимание и свою критику автор "Словаря".

Не все упреки, предъявляемые Бейлем Спинозе, справедливы. Спиноза иногда выражается так: "Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность" [23, т. 1, с. 361]; атрибуты Бога - это "то, что (по опр. 4) выражает сущность божественной субстанции"; "Бог, иными словами все атрибуты Бога - вечны" [23, т. 1, с. 381]. В этих фор-

мулировках несколько затушевывается отличие атрибутов от субстанции. Но философ неоднократно подчеркивает, что субстанция и существует сама по себе, и представляется через себя, атрибут же существует только в субстанции, и ум представляет его в субстанции. Различие между субстанцией и атрибутами ее тем самым вполне выясняется. Бейль же обвиняет автора "Этики" в том, что из его учения следует абсолютное тождество атрибутов субстанции и самой субстанции, что приводит к абсурдному отождествлению одного атрибута с другим, протяженности с мышлением. Согласно доктрине спинозизма, говорится в "Словаре", "смесь мышления и протяженности должна быть тождеством: мыслящий и протяженный суть два атрибута, отождествляемые с субстанцией, поэтому они тождественны между собой", а это, разумеется, нелепо [3, т. 2, с. 26]. Среди упреков, предъявляемых Бейлем Спинозе, есть и другие, основанные на неверной интерпретации спинозизма. Ссылаясь на это, некоторые авторы характеризуют бейлевскую критику системы Спинозы как поверхностную. Автор фундаментального труда о философии Спинозы Л. Колаковский тоже отмечает в статье, посвященной Бейлю, ряд неточностей в бейлевском изложении взглядов голландского мыслителя. Однако, пишет он об авторе "Словаря", "самое главное в его критике нацелено на пункт самый слабый и в то же время самый радикальный в спинозизме: невозможность в рамках, разработанных этой метафизикой, выявить приемлемый принцип индивидуации и, следовательно, также невозможно оправдать - вне практических нужд человека - пользование человеческим языком как инструментом адекватного познания действительности" [46, с. 75]. Критикуя спинозизм, Бейль сумел вскрыть то иррациональное, что содержалось в этой крайне рационалистической системе.

Бейль сокрушает иррационализм апологетов. Но показывая, что все рассуждения теологов, отстаивающих

"истины веры", вся их аргументация противны разуму, он то же самое обвинение предъявляет не только картезианской и лейбницевской метафизике, но и метафизике Спинозы. "...Чтобы иметь полное право отбросить систему Спинозы, пишет он, достаточно сказать, что *против нее можно выдвинуть не менее возражений, чем против христианской системы*" [3, т. 2, с. 36, курсив Бейля]. Рационалистическую метафизику спинозизма, картезианства, лейбницианства Бейль опровергает, пользуясь по преимуществу рационалистическими средствами.

Верно, что он, в отличие от Декарта, Спинозы, Лейбница, скептик. Но верно и то, что хотя в полемике с ними он нередко показывает, что их спекуляции противоречат опыту, но главным образом он выдвигает против них аргументацию, носящую спекулятивный, умозрительный характер, и в этом обнаруживается его сходство с великими представителями рационалистической метафизики XVII в. Фейербах даже находит, что в своей полемике с ними Бейль "является схоластом здравого смысла. Его полемика безгранична, он трактует свой предмет с точки зрения всевозможных категорий и предикатов, которые придают или могут придать ему значительность в глазах его противника, растворяет его качества в царской водке своего остроумия до тех пор, пока то, что остается, не превратится в ничто" [24, т. 3, с. 190].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В. Болин заключает свою книгу о роттердамском философе словами: "Бейль отстаивает протестантизм в его полной чистоте... В этом всемирно-историческое значение Бейля" [34, с. 109]. Вышедший в 1959 г. сборник статей ученых различных стран, посвященных Бейлю и приуроченный к 250-летию со дня его смерти, открывается статьей П. Дибона "Второе открытие Бейля". Автор ее заявляет, что его задача - опровергнуть утвердившийся еще в XIX в. "миф о Бейле" - предшественнике антирелигиозных идей французского Просвещения, и доказывает, что роттердамский философ "был человеком веры", "кальвинистом", что "в его метафизической позиции доминирует кальвинистская концепция божественного" [43, с. XV-XVI]. Автор другой статьи этого сборника Р. Попкин называет парадоксальным тот факт, что Бейль, все свои усилия направлявший (как утверждает Попкин) на доказательство неспособности разума открыть истину и необходимость всецело покориться вере и откровению, "стал рассматриваться как неверующий скептик, подрывавший доверие своего века к ортодоксальному христианству и положивший начало веку Разума" [57, с. 1]. Фидеизм и кальвинизм объявляются характерными чертами мировоззрения Бейля в работах, посвященных ему, К. Серрюрье [62] и У. Барбера [28]. Элизабет Лябрасс, своими обширными трудами внесшая большой вклад в исследование жизни и литературного наследия Бейля, хотя и с оговорками, признает, что "Бейль предшественник Вольтера" [49, с. 472], но доказывает, что Бейль - "провозвестник религиозной истины, особенно пригодной для XX в." [49, с. 446]. Лябрасс утверждает, что

Бейль - христианин и кальвинист, что "в большей мере, чем между Монтенем и Вольтером, его нужно поместить между Кальвином и Руссо" [49, с. 610]. Что касается позиции роттердамского философа в отношении рационализма и иррационализма, то в своей работе о Бейле, вышедшей в 1953 г., П. Андре утверждает, что в его взглядах так же, как у Бергсона, имеет место доминирование "интуитивного над дискурсивным. Это жизнь, опровергающая ум" [27, с. 241].

Самым убедительным опровержением таких интерпретаций воззрений Бейля являются его произведения и та роль, какую они сыграли в интеллектуальной жизни Франции в столетие, предшествовавшее революции 1789 г. Эти произведения пользовались тогда огромной популярностью, особенно "Исторический и критический словарь". "Его современники, те которые покупали первые два издания "Словаря", - говорит Э. Лябрусс, - были в своем большинстве изгнанники, пламенные христиане" [49, с. 599]. Это неверно. За 44 года после первого издания "Словаря" (с 1697 по 1741 гг.) разошлось 11 его изданий на французском и два издания на английском языках. Во Франции, где печатание "Словаря" было запрещено и купить его нельзя было, его тем не менее читали многие. Датчанин Гольберг, проживавший в Париже в 1715-1716 гг., сообщает, что многие студенты Сорбонны приходили в библиотеку Мазарини задолго до ее открытия, чтобы успеть получить в читальном зале том бейлевского "Словаря". Контингент людей, с жадностью читавших "Словаря", людей, по требованию которых издатели вынуждены были восстановить во всех последующих изданиях все места в "Словаре", особенно возмущившие "пламенных христиан" и потому изъятые из второго издания, контингент таких читателей Бейля был очень широк и далеко выходил за пределы гугенотств-эмигрантов. Это были люди, сознание которых было подготовлено к чтению работ Бейля идеями Шаррона и Ламота Левайе, Декарта и Гассенди, Паскаля и Лей-

бница, идеями, расшатывавшими в определенной степени фидеистический образ мышления. Именно это уже начавшееся брожение умов, а не пламенная приверженность традиционным религиозным представлениям рождало широкий интерес к произведениям Бейля.

В свою очередь, мысли, выдвинутые и развитые роттердамским философом, сыграли исключительно большую роль и при выработке идей Просвещения выдающимися мыслителями предреволюционной Франции, и при усвоении этих идей французским обществом. Вольтер имел все основания заявить, что выдающиеся умы поколения, непосредственно следовавшего за Бейлем, учились по его произведениям мыслить.

Задача, стоявшая перед Бейлем, была прежде всего разрушительной. Чтобы расчистить почву для нового мировоззрения, необходимо было подорвать доверие к освященным традицией и авторитетами представлениям, пробудить критическую мысль, заставить ее непредубежденно рассмотреть все проблемы, в том числе и те, которые искони считались табу. Задачу эту он решал посредством доктрины, специально приспособленной для разрушительной деятельности, посредством скептицизма. Хотя в ряде случаев скепсис заводит его гораздо дальше, чем это входило в его намерения, но в целом его пирронизм отнюдь не означает отказа от борьбы за вполне определенные требования в жизни и за истину в познании.

Беспощадно дискредитируя всякий фидеизм, фанатизм, нетерпимость, он ведет борьбу за свободу мысли с такой последовательностью, с какой до него ее не вел никто: он требует предоставить каждому не только право придерживаться той веры, какую его ум считает истинной, но и право отказаться от какой бы то ни было веры. Подрывая скептицизмом господствующие воззрения, Бейль вместе с тем выделяет область (логика, математика, положения, поддающиеся опытной проверке), где достоверное знание нам вполне доступно.

Бейль - первый мыслитель, не только выдвинувший положение, что общество, в котором нет никакой религии, может отлично жить и процветать, но и приведший в обоснование этого положения развернутую аргументацию. Это предположение роттердамского философа совершенно опровергнуто всем тем, что произошло во второй и третьей четвертях ХХ в. Но выдвинутое им требование положить конец каким бы то ни было преследованиям за любые убеждения - религиозные, атеистические и иные - сегодня так же актуально, как и триста лет назад.

А. Каз совершенно прав, говоря, что у Бейля учился восемнадцатый век рассуждать и мыслить, что деистическая концепция была им выдвинута прежде, чем это сделали английские вольнодумцы Коллинз, Тиндаль, Толанд, что своей деятельностью роттердамский мыслитель положил начало "блестящему периоду свободного обсуждения и битвы воззрений, который, пройдя через Монтескье, энциклопедистов, Вольтера и Руссо завершается животворным потрясением - революцией" [38, с. 46,69].

Если в замечании Фаге, что Энциклопедия и «Философский словарь "Вольтера"» лишь пересмотренное, исправленное и немного дополненное издание "Словаря" Бейля [см.: 38, с. 76], содержится, разумеется, преувеличение, то в нем вместе с тем немало верного, ибо нет ни одной антирелигиозной и вообще направленной против традиционного образа мышления идеи Бейля, не получившей развития у Вольтера, Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха.

Сознавая, сколь многим они обязаны автору "Исторического и критического словаря", представители французского Просвещения очень высоко его оценивают как мыслителя и горячо приветствуют его идеи. Свое восхищение деятельностью Бейля неоднократно высказывал Вольтер, характеризовавший его в письме к Турнемику как "ум, столь

всеобъемлющий, столь мудрый и проникательный, чьи книги, как бы пространны они ни были, всегда будут библиотекой народов" [цит. по: 38, с. 78]. Ламетри с глубоким уважением говорит о "мудром Бейле", "самом выдающемся" из пирроников. Он высоко оценивает этого философа, ставя его рядом с Гоббсом, Спинозой, Локком, с Ванيني и с Ламотом Левайе [см.: 12, с. 167, 196, 328-329 и др.]. В своей книге "Произведение Пенелопы" Ламетри цитирует высказывания Бейля, в том числе слова последнего: "Республика ученых - положение, при котором царит исключительная свобода. Там признают только власть истины и разума" и всецело присоединяется к этому взгляду [50, т. 3, с. 201]. М.Скшыпек справедливо отмечает, что заимствованная Ламетри у Бейля идея "республики ученых" позднее (в книге "Человек-машина" и в "Предварительном рассуждении") уступает место "идее республики атеистов, также вдохновленной Бейлем" [63, с. 73].

Дидро, подробно описав в Энциклопедии жизнь и деятельность Бейля, восхищается его борьбой с мракобесами, его проникательным умом, талантом, "диалектикой" и громадной эрудицией. "Мало есть равных Бейлю, - пишет он, - в искусстве рассуждения и, быть может, нет никого, кто бы его в этом искусстве превзошел. Никто не умел более тонко выявить слабое место в системе, никто не умел сильнее его заставить оценить ее преимущества" [44, т. 13, с. 613]. Очень высоко оценивают Бейля Гольбах и Гельвеций.

Автор "Словаря" не только подготовил почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции, но и явился первым мыслителем, который, прибегая в своих скептических рассуждениях часто к тому же умозрению, посредством которого создавались метафизические системы XVII в., показал, что "естественный свет разума" обличает их теоретическую несостоятельность, что эти системы не освободились еще от иррационализма, для сокрушения которого их

творцы проделали такую большую и плодотворную работу. Тем самым этот скептик расчистил путь для передовой философской мысли века Просвещения, отвергшей идеалистические концепции предшествующего столетия и лежавшие в их основе метафизические спекуляции.

Подобно тому, как скептицизм позднего Возрождения, продолжив и углубив критику средневекового образа мышления, предпринятую гуманистами "героического периода" Ренессанса, явился отрицанием ряда важнейших взглядов этих гуманистов, его идейных предшественников, скептицизм Бейля, существенно продвинув вперед и углубив развернутую рационалистической мыслью XVII в. критику все еще господствовавшего догматического фидеистического образа мышления, явился решительным отрицанием систем крупнейших представителей рационализма века, его идейных предшественников, систем, выдвинутых в борьбе против этого традиционного образа мышления.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О деспотизме* (из книги "Ответ на вопросы провинциала")

Вам сказали, что Сорбьер опубликовал что-то в защиту деспотизма. Но так как Вы не видели в двух томах его писем и рассуждений ничего подобного, Вы сомневаетесь, имел ли место такой факт и просите у меня разъяснения. Так что я Вам скажу: Вы должны быть уверены, что он направил г-ну аббату де Мароль скептическое рассуждение: не усугубляются ли злые умыслы людей, порождаемые их испорченной природой, недостатками общества в государстве, в котором власть правительства недостаточно абсолютна? - таково заглавие этой работы... Нелегко решить, в чем заключалась цель Сорбьера. Хотел ли он дать понять критикам абсолютного правительства, что они придерживаются слишком хорошего мнения о своих государях? Хотел ли он показать печальную участь положения людей, которые могут избежать одного зла только посредством зла другого? Хотел ли он указать на источник несчастий, обрушившихся на Францию из-за слишком большой власти, какую себе присвоили подданные, которые безнаказанно отказывались подчиняться своему государю? Хотел ли он, чтобы была познана слабость разума и сомнительность наших знаний или развлечься парадоксом, чтобы удовлетворить свою склонность к пирронизму? Я не за-

* Впервые публикуется на русском языке в переводе В.М. Богуславского.

труднился бы поверить, что в его намерение входило все это... ..Не знаю, можно ли считать, что он взял на себя защиту этой политической системы по тем же причинам, по которым перевел на французский язык и переполнил своими восхвалениями трактат De cive (О гражданине) знаменитого Гоббса, своего друга и великого почитателя абсолютной власти. Но, по всей видимости, смуты, царившие тогда в Польше, и воспоминания о несчастьях, в которые была незадолго до этого ввергнута Франция из-за пренебрежительного отношения к королевской власти, произвели на него гораздо большее впечатление, чем аргументы Гоббса... Нет ничего, что больше ставило в тупик, чем трудность отыскания средней линии при смешанной системе государственного управления. Надо так строго соблюдать равновесие при смешивании противоположностей, если вы хотите, чтобы сложному целому было обеспечено полное благополучие, что (в таких государствах) почти невозможно встретить симметрию. Вводится одной из составных частей либо слишком много, либо слишком мало - и это портит все - такова неизбежная причина ухудшения состояния, болезни (таких государств). Ограничивая королевскую власть в определенном направлении, предоставляют ей неограниченные права в другом. То, чего лишают государя, оказывается выгодным дворянству, не принося никакого облегчения народу, ибо, напротив, приобретение дворянами* большего влияния приводит лишь к тому, что положение простонародья становится еще более несчастным. Польша представляет нам отличный пример всего этого. Королевская власть там сильно ограничена; привилегии дворян там очень велики, но народ низведен там до состояния рабства...

Вы говорите, ошибочно считать, что беспорядки (в государстве) имеют лишь один источник: злоупотреб-

Из этого надо исключить дворянство Англии, так как оно дорожит свободой для блага народа, как и для своего собственного блага.

ляют своими правами обе стороны, и если государи злоупотребляют своей властью, народы в такой же или даже большей мере злоупотребляют своими привилегиями - ведь свобода - вещь, из которой труднее, чем из чего либо другого, не делать дурного употребления. Если она дает средства, чтобы обогатиться, люди, воспользовавшиеся этим, становятся строптивыми и заносчивыми и думают лишь о том, чтобы освободиться от какой бы то ни было зависимости... Хорошие господа, гласит пословица, хорошие слуги, но надо также сказать, что хорошие слуги являются хорошими господами, и если хорошие государи - хорошие подданные, то хорошие подданные - хорошие государи. Народы хотят не только, чтобы враг не нанес им никакого ущерба, но также чтобы нация сохранила всю свою славу, чтобы она выступала приводящим к миру посредником в отношении воюющих друг с другом ее соседей, - чтобы, в какую бы сторону она ни обращалась, она пользовалась большим уважением, и народы возмущаются тем, что повышаются налоги. Разве то, чего они хотят, не требует больших финансовых средств? Поверьте, сударь, эти соображения вовсе не пригодны для обоснования доктрины Сорбьера. Слишком много есть примеров, доказывающих, что отнюдь не следует полагаться на то, что слепая покорность (властям) приведет к хорошим результатам.

Я (во всяком случае) не стану отрицать, что для счастья народов необходимо, чтобы они слушались господина, который не злоупотребляет данной ему властью, и чтобы народы никогда не злоупотребляли предоставленной им свободой; чтобы, таким образом, установилось взаимное доверие, избавляющее государей от каких бы то ни было опасений вероломства (со стороны их подданных), а подданных - от какого бы то ни было страха, что ими будут управлять несправедливо. Но будьте уверены: такую форму правления можно найти только в стране идей - она требует, чтобы люди были

сформированы особым образом: потомки Адама вовсе на это не способны...

Что касается того, что Вы говорите о мотивах направленных против монархических властей выступлений (в печати), наблюдаемых нами (ныне), то я не могу одобрить Вашего мнения. Вы утверждаете, что те (авторы), которые в течение последних нескольких лет громко кричат, оплакивая рабство народов, из которых (по их словам) высосаны все соки, являются обманщиками, делающими вид, будто они сочувствуют ближнему, оказавшемуся в беде, но, говорите Вы, вовсе не этим они озабочены... Разрешите Вам сказать, что Вы беретесь быть судьей о вещах, вовсе не входящих в Вашу компетенцию: то, что думают про себя писатели, не Вашего ума дело. Ответьте, если можете, на их доводы и предоставьте судить об их скрытых мотивах Богу.

Противоречия, в которые они, как Вам кажется, впадают, не являются реальными. Их огорчает, говорите Вы, что абсолютная власть царит там, где их нет, и не царит там, где они находятся в настоящее время... Полагаете ли Вы, что республиканец в древнем Риме, ненавидевший ставшую постоянной власть Цезаря и тем не менее считавший, что в случае необходимости полезно на определенное время вводить диктатуру, противоречил себе?

...В конце концов, будьте уверены, сударь, что нет ничего сладостнее свободы. Про нее нельзя сказать того, что говорят о войне, что она привлекательна лишь для тех, кто ее не знает. (Прелести войны для не испытавшего ее). Чем больше пользуешься свободой, тем сильнее твое стремление обрести еще большую свободу. Особенно сильно действуют ее чары на тех, кто испытал иго рабства. Они радуются новому положению, в котором оказались, с тем восторгом, какой испытывают те, кто разбивает свои оковы... Если в их жалобах и содержится какое-нибудь преувеличение, то, быть может, в том, как они описывают наслаждение, испытываемое ими при освобождении от этих оков, нет никакого преувеличения [30].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд.
2. *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956.
3. *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 3 т. М., 1968.
4. *Берная Д.* Наука и история общества. М., 1956.
5. *Быховский Б.Э.* Гассенди. М., 1974.
6. *Гассенди П.* Сочинения в 2 т. М., 1966.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения в 14 т. М., 1929-1958.
8. *Гельвеций К.А.* Сочинения в 2 т. М., 1973-1974.
9. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
10. *Диоген Лазертский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
11. *Лазарев В.В.* Становление философского сознания Нового времени. М., 1987.
12. *Ламетри Ж.О.* Сочинения. 2-е изд. М., 1983.
13. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4 т. М., 1982-1989.
14. *Лейбниц Г.В.* Теодицея // Вера и Разум. Харьков, 1888. № 3.
15. *Локк Д.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1960.
16. *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М. 1955.
17. *Нарский И.С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972.
18. *Ойзерман Т.И.* Введение // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
19. *Пиков В.* Пьер Бейль. М., 1933.
20. *Секст Эмпирик.* Три книги пирроновых положений // *Секст Эмпирик.* Сочинения в 2 т. М., 1975-1976.
21. *Секст Эмпирик.* Против ученых // Там же.
22. *Соколов В.В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы // *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957.
23. *Спиноза Б.* Избранные произведения в 2 т. М., 1957.
24. *Фейербах Л.* История философии. М., 1967.
25. *Фома Аквинский.* Сумма теологии // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. М., 1969.
26. *Франс А.* Книги и люди. М.; Л., 1923.
27. *Andre P.* La jeunesse du Bayle Tribuna de la tolerance. Geneve, 1953.
28. *Barber W.H.* Pierre Bayle: Faith and Reason // The French Mind Studies in honour of Gustav-Rudler. Oxford, 1952.

29. *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. Amsterdam-Lai-
den, 1730.
30. *Bayle P.* Oeuvres diverses. Amsterdam, 1737.
31. *Bayle P.* Nouvelles de la republique des lettres. Amsterdam, 1684.
32. *Bayle P.* Pensee diverses sur la comete. P., 1911.
33. *Berre H.* Du scepticisme de Gassendi. P., 1960.
34. *Bolin W.* Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften.
Stuttgart, 1905.
35. *Brehier E.* Histoire de la philosophie. T. 2. Fasc 1. P., 1968.
36. *Castellion S.* Traité des heretiques a savoir si on les doit persecuter
et comment on se doit conduire avec eux.. Geneve, 1913.
37. *Castellion S.* De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir.
Geneve, P., 1953.
38. *Caze A.* Pierre Bayle, sa vie, ses idees, son influence, son oeuvre.
P., 1905.
39. *Charron P.* De la sagesse. P., 1820.
40. *Chevallier J.* Histoire de la pensee. P., 1961.
41. *Descartes R.* Oeuvres. P., 1897-1913.
42. *Delvolvé J.* Religion, critique et philosophie positive chez Pierre
Bayle. P., 1906.
43. *Dibon P.* Redecouverte de Bayle // *Bayle P.* Le philosophe de Rot-
terdam. Amsterdam, 1959.
44. *Diderot D.* Pyrrhonien // Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné
des sciences des arts et des métiers. P., 1755.
45. *Gassendi P.* Logika z dodatkiem Watepy do filozofii. Warszawa,
1964.
46. *Kolakowsky L.* Pierre Bayle critique de la metaphysique spinoziste de
la substance // *Bayle P.* Le philosophe de Rotterdam.
47. *Koyré A.* Gassendi le savant // Pierre Gassendi. P., 1955.
48. *Labrousse E.* Pierre Dayle. T.1; Du pays de Foix a la cite d'Erasmus.
La Haye, 1963.
49. *Labrousse E.* Pierre Bayle. Heterodoxie et rigorisme. P., 1964.
50. *La Mettrie J.O.* Ouvrage de Penelope (Sypplement). B., 1751.
51. *La Mothe Le Vayer F.* Oeuvres. Dresden, 1758.
52. *La Mothe Le Vayer F.* Soliloques sceptiques. P., 1875.
53. *Montaigne M.* Essais. P., 1802.
54. *Pascal B.* Oeuvres completes. P., 1963.
55. *Pintard R.* Le libertinage erudit dans la premiere motie du XVII
siecle. P., 1943.
56. *Popkin R.H.* The history of scepticism from Erasmus to Spinoza.
Berkeley, 1979.
57. *Popkin R.H.* Pierre Bayle's place in 17-th century scepticism //
Bayle P. Le philosophe de Rotterdam.
58. *Preclin E., Tapie V.-L.* Le XVII siecle. P., 1949.

59. *Raymond M.* Introduction // *Bayle P.* Choix des textes. P., 1948.
60. *Robinet A.* Le philosophie de Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibnitz // *Bayle P.* Le philosophe de Rotterdam.
61. *Rochot B.* Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme. P., 1944.
62. *Serrurier C.* Pierre Bayle en Hollande. P., 1912.
63. *Skrzypek M.* La Mettrie et "la religion du medecin" // *Corpus de philosophie.* P., 1987. N 5/6.
64. *Verniere P.* Spinoza et la pensee francaise avant la Revolution. P., 1954.
65. *Voltaire F.M.* Oeuvres completes. P., 1877-1882.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава первая. Эпоха ранних буржуазных революций	5
Глава вторая. Жизнь, наполненная борьбой	17
Глава третья. Против нетерпимости, за свободу мысли	47
Глава четвертая. Парадокс Бейля	62
Глава пятая. Философский комментарий на слова Иисуса Христа	76
Глава шестая. Разум, вера, чудеса, "Божьи люди"	96
Глава седьмая. Отношение к христианству	115
Глава восьмая. Противоречия бытия и мышления	125
Глава девятая. Бейль и рационалистическая метафизика XVII века	139
Заключение	168
Приложение. О деспотизме (из книги "Ответ на вопросы провинциала") ...	174
Литература	178