

6. **Новая философская энциклопедия.** [Текст] в 4-х т. Т. 1. // Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. — М.: Мысль, 2000—2001. Электронный ресурс — URL: <http://iph.ras.ru/elib/2071.html>
7. Философские энциклопедии «Новая философская энциклопедия» [Текст] Электронный ресурс — URL: http://philosophem.ru/publ/ehnciklopedii/novaja_filosofskaja_ehnciklopedija/nigilizm/31-1-0-2226
8. Эстетика : Словарь[Текст]. Электронный ресурс — URL: http://aesthetics.academic.ru/329/ОТНОШЕНИЕ_ЭСТЕТИЧЕСКОЕ

ГРНТИ 21.91

УДК 211

Исаков Алексей Александрович

У ИСТОКОВ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ПРОБЛЕМА ТЕРПИМОСТИ К АТЕИЗМУ В ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ФИЛОСОФИИ

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия Нового времени; религия; Просвещение; атеизм; толерантность.

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается опыт обоснования терпимости по отношению к атеизму в философии Просвещения. Автор показывает, что в основе просветительской концепции толерантности лежит идея несовпадения религии и морали. Также отмечается, что, несмотря на усилия просветителей, терпимость по отношению к атеизму осталась особым видом религиозной терпимости, ущербным по сравнению с конфессиональной толерантностью. Эта традиция сохраняет силу и в наши дни.

**AT THE ORIGINS OF RELIGIOUS TOLERANCE:
THE PROBLEM OF TOLERANCE OF ATHEISM IN
ENLIGHTENMENT PHILOSOPHY**

KEY WORDS: modern philosophy; religion; enlightenment; atheism; tolerance.

ABSTRACT. The article discusses the experience of justification tolerance to atheism in philosophy of the Enlightenment. The author shows that the basis of awareness of the concept of tolerance is the idea of a discrepancy between religion and morality. It is also noted that, despite the efforts of thinkers, the tolerance of atheism remained a special kind of religious tolerance, flawed compared to religious tolerance. This tradition remains valid in our days.

Сложная картина духовной и политической жизни современного российского общества постоянно заставляет исследователей заново обращаться к пройденному, казалось бы, опыту. Ситуация «религиозного возрождения», обращение к наследию богословия и религиозной философии на какое-то время вытеснили с философского горизонта фигуру неверующего человека и его арелигиозное мировоззрение. Говоря о свободе совести, часто забывают о том, что она предполагает не только право выбирать религию, но также не выбирать никакой и свободно распространять соответствующие идеи и убеждения. А между тем, это право является результатом длительной борьбы, начатой крупными учеными и государственными деятелями Нового времени. Особенно ценен опыт обоснования религиозной терпимости по отношению к неверующим в Англии, где она была жизненно необходимой в силу вековых конфликтов между католиками, англиканами и более радикальными, чем члены королевской церкви, протестантами. Повторение гражданской войны под религиозными

лозунгами могло бы отбросить Англию на столетия назад, но его удалось избежать. Задача нашей статьи – обобщить опыт осмысления религиозной толерантности в трудах английских мыслителей XVII столетия с акцентом на отношении к нерелигиозным гражданам.

Философское и правовое обоснование категории толерантности впервые было дано Джоном Локком, одним из зачинателей идеологии Просвещения. В «Опыте веротерпимости» Локк формулирует подход, согласно которому толерантность в области религии рассматривается как выгодная для общества в целом и каждого индивида в отдельности. Он утверждает, что только религия может быть предметом абсолютной терпимости. Основание для этого мыслитель видит не только в избавлении общества от лишних конфликтов. Основных причины две: 1) человек не имеет власти над тем, что касается загробной жизни, следовательно, он не может эту власть никому передать, как передал политическую власть над собой правителю; 2) соответственно, заставив гражданина сменить веру, правитель может причинить ему ущерб в загробной жизни, но ни по какому суду не сможет его возместить [8, с. 67-68]. Тем самым, попытка государства определять единственно допустимую религию для подданных противоречит, во-первых, договорной природе власти, и, во-вторых, принципу ее ответственности перед гражданами. Однако этот вполне рациональный смысл основан на принципиальном допущении истинности и необходимости религии, причем религии христианской. Локк еще не считает нужной терпимость в отношении восточных религий или атеизма. Поэтому он хотя и отличает толерантность в области религии от толерантности в области политики (в последней она должна иметь границы, хотя и не те, к которым обычно прибегает власть), но на самом деле просто еще не выходит за аналогичные рамки в религиозной сфере. В главном же Локк считает религию делом настолько частным, что вмешательство в него способно повредить делу общему.

Поэтому религия не может быть предметом надындивидуального регулирования, будь то право или мораль.

Однако Локк не был первопроходцем в полном смысле этого слова. Его замечательная теоретическая и практическая работа в области веротерпимости велась в рамках заветования великого Френсиса Бэкона. В своих «Опытах» лорд-канцлер вводит основные идеи, на которые будет опираться нововременная концепция терпимости. Прежде всего, это идея единой религии. Бэкон смотрит на религию с политической точки зрения и главной ее функцией считает объединение общества. По его мнению, различия религий сами по себе не приводят к розни, как это продемонстрировало античное язычество, рознь начинается в эпоху монотеизма. Бэкон точно подмечает главную особенность монотеизма – чувство исключительности: «...истинный бог отличается именно тем, что он – бог-ревнитель, а поэтому и служения себе требует безраздельного» [2, с. 357]. К различиям между христианскими конфессиями философ относится критически: сами по себе они либо неважны, либо превратно поняты, но приводят к чрезвычайно тяжелым последствиям. Тем не менее, он полагает, что единая религия возможна, но только на основе признания многообразия («единство и единообразие – вещи различные») и при условии просвещенной добросовестности консенсуса. Бэкон великолепно обыгрывает средневековую концепцию двух мечей, подчеркивая, что духовная и светская власть не должны сливаться, иначе они превращаются в третий меч – «меч Магомета и подобных ему», «проповедь религии оружием и насилдование совести путем кровавых преследований» [2, с. 360]. Подобная практика с его точки зрения может объясняться лишь корыстью, и этот тезис он провокационно вкладывает в уста так и не названного отца церкви.

Отношение Бэкона к безбожию также становится образцовым для философии Нового времени. Сам Бэкон отрекается от атеизма, но – и от теизма одновременно: «Я

скорее бы поверил всем сказкам Легенды, Талмуда и Корана, чем тому, что это устройство Вселенной лишено разума. И, следовательно, бог никогда не творил чудес, чтобы убедить атеистов в своем существовании, потому что в этом их убеждают его обычные деяния», то есть законы природы [2, с. 386]. Характеризуя затем античный атомизм как образец атеизма, он признает лишь то, что субстанция может не нуждаться в боге, если она должным образом организована, и то, что представление о хаотической субстанции менее вероятно. Обрушиваясь далее на безбожие за то, что оно «скорее на устах, чем в сердце человека» и начинает в чем-то походить на секту (есть свои ученики и мученики), Бэкон критикует тех, кого Дидро потом назовет фанфаронами атеизма, тех, чей атеизм бесплоден, так как не связан с наукой и трудом. И уже почти апологией атеизма становится фрагмент, посвященный причинам его возникновения, каковы суть: расколы в религии, скандальное поведение священников, неуважение к религии. Кроме того, причиной безбожия становятся «времена учености, особенно в периоды мира и процветания, ибо смуты и несчастья более склоняют людей к религии» [2, с. 388]. Последующее сравнение безбожника с собакой без хозяина выглядит уже откровенно двусмысленным. Окончательно атеизм Бэкона выступает на первый план в главке «О суеверии»: «Лучше вообще не иметь никакого мнения о боге, чем иметь такое, которое его недостойно». Безбожие, по Бэкону, «не отнимает у человека разума, философии, естественных чувств, законов, репутации; все они могут быть путями достижения внешней моральной добродетели, хотя и не религии; но суеверие все это уничтожает, воздвигая в душах людей абсолютную монархию» [2, с. 389]. Безбожие рассматривается как безопасное для государства, а суеверие – как главная подрывная сила. Когда же Бэкон характеризует причины появления суеверий, то относит к ним всю без исключения внешнюю сторону церковного культа: чувственные обряды и церемонии, изуверскую святость,

мирские цели епископата, приписывание богу человеческих целей и социальные потрясения. Единственное, в чем Бэкон допускает оговорку – так это в том, что отказываясь от пышного культа и сложной иерархии, легко впасть в противоположную крайность, в связи с чем реформу религии нельзя доверить простому народу [2, с. 389-390]. Конспиративный атеизм Бэкона, граничащий с деизмом, стал образцовым для мыслителей двух следующих столетий.

Несколько иная, но тоже важная роль в развитии этой проблематики принадлежит Томасу Гоббсу. Гоббс не сторонник широкой веротерпимости. Он считает, что «к религии, также, как и к политике, можно применить изречение, что лучше жить в стране, где ничто не позволено законом, чем в такой, где все дозволено им» [4, т.1, с. 576]. Все его религиозные штудии имеют яркую антикатолическую направленность, и это понятно – перед нами плод английской революции и Протектората, а при этом режиме вряд ли стоит ожидать терпимости. Однако Гоббсу принадлежит несколько тонких наблюдений, которые позже лягут в основу просветительской критики религии. Во-первых, он подчеркивает тесную связь между религией и государством: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием». После этого откровенным сарказмом веет от положения: «А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» [4, т.2, с. 43]. Понятно, что проверить наши представления о «воображаемой силе» мы не можем, а, следовательно, и наше суждение об истинности той или иной религии теряет смысл. Фактически решение о том, какую религию считать истинной, в своих интересах принимает государство, этот искусственный человек по имени Левиафан. Все остальные споры о религии Гоббс считает бессмысленными. Стоит заметить, что такой подход - хороший пример влияния по-

литики на философию, ведь Англия как раз и была страной реформации сверху.

Второе наблюдение Гоббса касается исключительно человеческой природы религиозной веры. Ее адресатом является не бог, а человек, говорящий от его имени, и вера на самом деле – это доверие к человеку, распространенное на то, что он сообщает от чужого имени. Гоббс афористично выражает эту логику: «Если Ливий говорит, будто боги однажды сделали так, что корова заговорила, а мы этому не верим, то мы не доверяем не богу, а Ливию» [4, т.2, с. 51]. Гоббс отмечает не только пережитки язычества в религии, но и все учение о духовных существах, доказывая, что в Библии нет ничего, что заставляло бы думать об ангелах и демонах как о таковых. С точки зрения Эдварда Тайлора, считавшего веру в духовные существа минимумом религии [11, с. 211], это уже можно охарактеризовать как атеизм. Богословская эрудиция позволяла Гоббсу с легкостью опровергать обвинения в безбожии, но соответствующие послы в его текстах встречаются нередко.

Важными наблюдениями над исторической эволюцией религии дополнил английское свободомыслие Джон Толанд. Толанд – не атеист, и поэтому опирается не только на материалистическое представление о мире, но и на идеалистическое представление о боге. Отправной точкой его рассуждений становится уже знакомый нам тезис о неизменности истины: «...религия всегда одна и та же, как и бог, ее создатель, который неизменен и никогда ни на йоту не изменится» [12, с. 84]. Но истина не только неизменна, она еще и человекоразмерна. Толанд уверен в том, что истина религии изначально рассчитана на понимание разумом, раз она есть только у разумных существ. Вся беда в том, что такой неизменной религии в истории нет. На эту роль могло бы претендовать лишь первоначальное христианство, но христианские конфессии ему не наследуют. Толанд показывает, как первоначальное христианство вобрало в себя характерную для язычества тайную обрядность.

Сама по себе эта обрядность была бы легко отделима от религии, если бы не модификация самого понятия тайны в христианском богословии. Языческие таинства были таинствами только для непосвященных, христианские таинства абсурдны по содержанию. Так сложилось, прежде всего, из-за стремления позднеантичных философских сект использовать христианство в своих интересах. Здесь мы имеем скрытую полемику с Гоббсом, автором знаменитого клише «философия – служанка теологии». Второй причиной стало то, что после превращения христианства в государственную религию, к нему стали примыкать только по конъюнктурным соображениям, не стремясь уяснить себе его содержание [12, с. 175]. Мысль о том, что историческая религия не может быть истинной религией проведена Толландом наиболее отчетливо, можно сказать, бескомпромиссно. Следствием из нее было требование религиозной терпимости, в том числе и по отношению к атеистам и деистам, в появлении которых виновны «противоречия и тайны, несправедливо приписываемые религии» [12, с. 185] самими верующими.

Подводя итоги, можно выделить ряд принципов, общих для решения английскими мыслителями XVII века вопросов религиозной толерантности, в том числе – в отношении атеизма. Прежде всего, это признание единственности истины и на этом основании уверенность в ноуменальном единстве религии. Из этого принципа делалось два важных вывода: 1) все исторические религии включают в себя не только истину, но и заблуждение, а также прямую ложь; 2) ценность исторических религий условна и чаще всего определяется государством, санкционирующим ту или другую из них. Второй важный принцип – это убежденность в соразмерности религии возможностям человеческого разума и познания. Этот принцип также имел два важных следствия: 1) все иррациональное в религии имеет привходящий характер, привнесено в нее из корыстных побуждений; 2) веруя в историческую религию, человек верит не

богу, а доверяет ее проповедникам, деятельность которых полностью подлежит рациональной критике. Третий принцип – религия есть частное дело гражданина, поскольку она не охватывается фактом общественного договора. Из этого принципа также проистекало два следствия: 1) необходимо признать многообразие религии, предоставить человеку право выбирать или даже создавать религию; 2) отказ от религии должен быть более терпим, нежели религиозная нетерпимость (фанатизм). Несмотря на общепризнанность этих принципов, отношение к атеизму колебалось в широких пределах от его неприятия Локком до остроумной пропаганды Бэконом. Впрочем, всеми признавался принципиальный факт: причины появления атеизма коренятся в самой религии. Применительно к нашей ситуации следует заметить, что в России развитие религиозной толерантности пошло иным путем. Если английские мыслители фактически нивелировали религиозные конфессии, то в России на государственном уровне существует практика придания особого статуса т.н. «традиционным» конфессиям. Можно смело сказать, что такое положение дел подпадает под хлесткое определение религии и суеверия, данное Томасом Гоббсом.

Французское Просвещение до сих пор остается символом сопротивления религиозной нетерпимости. Это сопротивление само не отличалось терпимостью и шло под вольтеровским лозунгом «Раздавите гадину!» Однако следует заметить, что в таком положении вещей были во многом виновны французские светские и духовные власти, в ответ на появление в стране свободомыслящих писателей просто запретившие критиковать религию под страхом смертной казни (1745 год). Для нас опыт просветителей интересен, однако, по другой причине. В отличие от Англии, где между собой боролись крупные конфессии, Франция была почти исключительно католической страной с небольшим числом кальвинистских общин. Для французских мыслителей вопрос о терпимости к другим конфесси-

ям стоял ничуть не острее, чем вопрос об отношении к безрелигиозным гражданам. Поэтому мы будем рассматривать этические концепции французского Просвещения именно в аспекте обоснования терпимости по отношению к атеизму и другим формам безрелигиозности.

Вольтер, начнем с него как с лидера всего движения, еще не выходил за рамки концепции толерантности, разработанной Дж. Локком. Самое замечательное в деятельности Вольтера – реальная борьба за осуществление религиозной терпимости. Европейское признание ему принесло заступничество за обвиняемых по делам Каласа и Ла Барра, которое увенчалось реабилитацией осужденных, хотя и посмертной, а также спасением от эшафота их родственников и друзей. Вольтер также тщательно следил за практикой веротерпимости в Англии и ее североамериканских колониях. Как теоретик толерантности он сделал меньше. Главная его новация в том, что он одним из первых открыто свел религию к разуму, провозгласив, что общечеловеческая мораль «одна только и является истинной религией и истинной философией» [3, с. 106]. Вслед за Бэконом он отмечал также религиозную терпимость язычников и атеистов, в связи с чем считал последних более удобными согражданами, нежели верующих [3, с. 108, 112]. Однако необходимость конспирации заставляла его писать и менее откровенные тексты. В Великой французской энциклопедии ему принадлежит статья «Атеизм», которая завершается великолепным смысловым перевертышем: «Атеизм и фанатизм – это два чудовища, пожирающих и раздражающих общество; но атеист в своем заблуждении сохраняет разум, подрезающий ему когти, а фанатик охвачен непрерывным безумием, которое эти когти точит» [3, с. 91]. Вольтер полагает, впрочем, что «с точки зрения морали гораздо лучше верить в бога, чем не признавать его» [3, с. 90], и этим предвосхищает знаменитое моральное доказательство Канта.

Пьер Бейль был первым, кто поставил проблему существования арелигиозной морали, которая предполагала в качестве своей оборотной стороны проблему аморальной религии. Сама постановка вопроса вызвала бурю возмущения, и Бейль в ответ систематически изложил свою концепцию в разъяснениях к своему «Историческому и критическому словарю». Французский мыслитель исходит из того, что религиозные мотивы поведения (страх перед богом) являются не только не единственными, но даже и не преобладающими в реальной человеческой жизни. Мирские мотивы способны пересиливать религиозные в случае безнравственных поступков. Но есть ли основания считать, что это же несправедливо по отношению к поступкам нравственным? И Бейль ссылается на уже написанную им галерею портретов высоконравственных атеистов, показывая возможность арелигиозной детерминации нравственности. Бейль вынужден называть атеистические идеи опасными, как например, в статье о Демокрите, но он всячески подчеркивает их благородство и высокий интеллектуальный уровень. Несмотря на это философ вынужден пойти на очень серьезный компромисс: атеизм может рассматриваться как конкурирующая основа нравственности лишь по отношению к языческим религиям, а не христианству. Добродетели атеистов вслед за Августином он вынужденно провозглашает *splendidapeccata*, а их основой считает самолюбие [1, с. 143-145]. И тем не менее в финале он все же находит глубоко провокационную псевдобогословскую формулу «обуздывающей благодати» для кажущегося компромисса: «Нельзя ли сказать, что если есть люди, которых бог не покидает настолько, чтобы они устремились ... к системе атеистов, то это главным образом грубые души ...? Нельзя ли сказать, что если бог покидает некоторых людей настолько, что позволяет им отрицать или его существование, или его провидение, то это главным образом лица, для которых склонности характера, воспитания, живость представлений о честности, любовь к доброй сла-

ве, чувствительность к бесчестью служат довольно крепкой уздой, удерживающей их в рамках долга?» [1, с. 151] Так в просветительской философии впервые происходит кардинальное различие религии и морали, хотя и сопровождающееся понятными для того времени оговорками. Сквозь эти оговорки Бейль борется с распространенным до сих пор мнением, согласно которому любая религия лучше неверия, показывая, что терпимость к явно аморальной религии, толкающей людей, например, на оргии или жертвоприношения, есть полный абсурд по сравнению с нетерпимостью к философскому атеизму, осуждающему подобные явления. Беда Бейля состояла в том, что это абсурдное мнение имело на своей стороне авторитет права, подобно тому, как сейчас в нашем праве чувства верующих теоретически имеют приоритет перед чувствами неверующих.

Дени Дидро, как и Бейль, конспиративно решает проблему взаимоотношения морали и религии в емкой формуле: «Если бы вы сперва дали мне понять, что он честный человек, мне бы никогда в голову не пришло осведомляться, набожен ли он» [7, с. 65-66]. Честность здесь достаточна для оценки человека, его религиозность не важна, но форма высказывания лукаво утверждает обратное. Доказывая внеморальность религии, Дидро исходит из психологической концепции страстей или аффектов, показывая, что именно сильные страсти составляют основу человеческой природы. Эти страсти могут иметь полярную этическую оценку, но религия запрещает любую страсть. Следовательно, она мешает реализации природы человека, при этом совершенно безразличным относительно морали образом. Наоборот, она может поощрять искаженные страсти и чувства, например, ложно понятый патриотизм [7, с. 83, 165]. При этом важная характеристика религии – ее непоследовательность, соответственно, атеизм должен быть предельно последовательным: «Чистый атеизм исключает всякую религию» [7, с. 70]. Это же делает его путем для немногих, в связи с чем Дидро очень занимает вопрос о

различных мировоззренческих основаниях атеизма (эпикуреизм, пирронизм, солипсизм). В целом различные формы свободомыслия укладываются Дидро в канву философского пути к истине. Отправной точкой его является факт многообразия религий, противоречащий принципу единственности истины, а путеводной нитью – разум как неотъемлемая способность человека. Эти же два принципа лежат и в основе толерантности, образцом которой философ считает Юлиана Отступника, выпустившего из тюрем христианских ересиархов и тем самым подчеркнувшего свободу подданных в делах веры [7, с. 70]. Конечно, такой шаг императора был на деле вовсе не безобидным, так как непосредственно подрывал влияние ортодоксии. Однако для Дидро важно, что Юлиан отказался от участия в спорах между христианскими сектами, признав тем самым религию безразличной по отношению к общему интересу, частным делом верующих.

Однако вернемся к проблеме атеизма. Наличие разума обязывает человека стремиться к истине, и первым шагом на этом пути является скептицизм, но «полускептицизм есть признак слабого ума», на нем нельзя остановиться потому, что он не может иметь значения для будущих поколений. Нельзя составить завещание в выражениях «пожалуй» и «может быть». При этом скептик ущербен и с этической стороны, так как у его поведения подпорок даже больше, чем у поведения верующего, тогда как один лишь атеист имеет возможность быть нравственным ради самой нравственности, без всяких внешних к тому побуждений [7, с. 175-176]. Дидро дает этическую классификацию атеизма. С его точки зрения есть настоящие атеисты, атеисты-скептики и фанфароны атеизма. Со скептиками все уже ясно, а вот положение фанфаронов интересно. Им безразличен сам вопрос об истинности религии и ее соотношении с моралью. Они, как и верующие, не видят различий между верой и нравственностью и потому полагают, что достаточно не верить в бога, чтобы не связывать себя нор-

мами морали. От таких «атеистов» Дидро решительно отрещивается [7, с. 171-172] и, дабы атеизм твердо стоял на ногах, предпринимает решающий для его истории шаг: ставит атеистическое мировоззрение на почву естественнонаучной картины мира.

Определение атеизма дается им в рамках категориального аппарата детерминизма и не выходит за рамки бэконовского понимания безбожия: «Неприятие в природе других причин, другого принципа, кроме случая, отрицание того, что создано, устроено, расположено высшим разумом для какого-либо общего или личного блага, отличают законченного атеиста» [7, с. 69]. Казалось бы, данное определение разрывает с детерминизмом вообще, но на самом деле оно означает разрыв с деизмом («Только деист может противостоять атеисту [7, с. 167]»). Деист оказывается в положении, близком положению скептика – он знает часть истины, но отказывается от завершения пути. И Дидро предлагает ему прекрасную аргументацию против жесткого детерминизма в словах о том, что не стоит удивляться мудрости законов управляющих природой, стоит удивиться продолжительности хаоса, предшествовавшего упорядочению мира. Этот тезис позволяет атеисту сочетать представление об отсутствии разумного планирования мироздания с его наличной упорядоченностью [7, с. 169-171]. Этическое значение такого подхода заключается в том, что человек теперь уже не венец творения и царь природы. И хотя его место во вселенной уникально (случайность работала над его созданием миллиарды лет), он не соразмерен ей и она существует далеко не ради него (крыло бабочки не менее совершенно), и уж тем более – не для тех, кто исповедует какую-то конкретную религию.

Новация Поля Гольбаха по сравнению с Дени Дидро заключается в том, что он открыто добавляет фигуру атеиста на доску религиозной терпимости, отказываясь от компромисса с религией даже в форме высказывания. Его принципиальная позиция – признание тотального несовпадения

религии и морали, целей и ценностей религии и общества. При этом Гольбах ведет себя как настоящий естествоиспытатель. Полагая, что «истинной морали не свойственно меняться» [5, с. 42], он выбирает индуктивный метод и демонстрирует: поведение индивидов, олицетворяющих религию, невозможно признать моральным, ergo религия неморальна и внеморальна. Естественно, встает вопрос о критерии соответствия, и ответ на него звучит так: «...нам надлежит в первую очередь разобрать, действительно ли соответствует поведение тех, кого церковь называет святыми и ставит нам в пример, божественным совершенствам и благодетельным целям проведения, - другими словами, является ли их поведение мудрым, справедливым, выгодным для общества. Во-вторых, надо посмотреть, было ли это поведение выгодно для самих святых, т.е. соответствовало ли их поведение видам провидения, озабоченного благосостоянием и сохранением своих творений» [5, с. 30]. В этой цитате, конечно, дает знать себя буржуа, озабоченный сохранностью своей жизни и собственности, но если рассматривать предъявленное Гольбахом к морали требование служить сохранению жизни человека, нельзя не согласиться с тем, что это и есть необходимый моральный минимум. Интересно, что, как и Локк, Гольбах ссылается на провидение. Но в манере Гольбаха это уже не столько серьезное отношение к религии, сколько контрастирующий прием, способ сопоставить рядом «благодетельность» провидения и суровую реальность религиозных норм поведения. В целом Гольбах здесь скорее гуманист, чем прагматик, поскольку для прагматика признание внеморальной природы религии не равноценно ее осуждению.

Развивая этот метод, Гольбах приходит к своему центральному тезису: религиозная мораль – это всегда двойная мораль, то есть не-мораль, доходящая до того, что «...для оправдания святых, которые должны служить образцом, христианство клеветает на своего бога» [5, с. 33]. Религиозная сфера предстает взгляду Гольбаха как поле,

разделенное разными конфессиями, монашескими корпорациями с целью наживы. Ничего кроме этого, в религии нет, в связи с чем Гольбах радикализирует положение Гоббса о том, что религиозная вера имеет своим непосредственным объектом не бога, а проповедника, и заявляет: «Бог – синоним духовенства...» [6, с. 46]. Это утрированная картина для XVIII века, но верная для современной ситуации «рынка религиозных услуг». Заметим, что на этом рынке нет места для атеиста, а следовательно – и для терпимости к атеисту. Хотя сам Гольбах неоднократно подчеркивает нетерпимость верующих по отношению друг к другу, очевидно, что относительно мирное сосуществование возможно между торговцами в храме, но невозможно для того, кто отрицает саму возможность храмовой торговли. Атеизм Гольбаха легко обвинить в нетерпимости ко всякой религии, но на самом деле он светит отраженным светом нетерпимости всякой религии к атеизму.

Вообще, попытки включения атеизма в сферу религиозной толерантности в эпоху Просвещения довольно поверхностны. Самый известный текст Французской энциклопедии на эту тему принадлежит Александру Делэру и очень хорошо демонстрирует тот факт, что терпимость по отношению к атеизму – особый род терпимости, отличающийся от терпимости по отношению к другой конфессии: «...прежде всего, не путайте никогда несчастья (как безбожие) с преступлением, которое всегда преднамеренно. Весь яд фанатического рвения должен быть направлен против тех, кто верует, но не действует; неверующих же должно оставить в том мраке забвения, который они заслужили и который они сами себе возжелали. ... Видели ли вы когда-нибудь атеистов, выступающих с оружием в руках против божественной сущности? У них слишком слабые души, чтобы проливать человеческую кровь. Однако и им нужна некоторая сила, чтобы без побудительных мотивов, без надежды, без выгоды для себя самих творить добро» [9, с. 175-176].

Конечно, Делэр здесь мимикрирует, но проблема в том, что буржуазное общество восприняло эти идеи вместе с их маскировкой. Терпимость к атеизму сопровождается на всем протяжении его истории откровенной снисходительностью или даже стремлением увидеть в нем еще больший гнет, нежели в религии. Это положение дел прекрасно описывает Жан-Поль Сартр в истории своего детства – прекрасной книге «Слова». Для людей из круга его семьи (интеллигентной и предпринимательской одновременно) «атеист – ... это маньяк, одержимый господом богом настолько, что, куда ни глянет, всюду видит его отсутствие... , одним словом, это господин с религиозными убеждениями» [10, с. 79]. Религия же как раз никаких убеждений не предполагала: «В хорошем обществе в бога верили, чтобы о нем не говорить. ... В нашем кругу, в нашей семье вера была всего лишь громким титулом одомашненной французской свободы. Как и многих других, меня крестили, чтобы обеспечить мою независимость; отказав мне в крещении, родня считала бы, что совершила насилие над моей душой... В ту пору считалось куда труднее обрести веру, чем ее потерять» [10, с. 80]. Сартр говорит, что такое отношение к религии – результат «медленного процесса дехристианизации, который зародился в среде высокопоставленной вольтерьянской буржуазии» [10, с. 79], однако именно о такой религиозности говорит уже Делэр, призывая наказывать тех, кто якобы верит, но не поступает соответственно вере. Просветительство не было отправной точкой процесса дехристианизации, оно было реакцией на него. Исходя из этого понятна требовательность атеизма – это, прежде всего, протест против нетребовательности религии. Религия сама востребует атеизм на определенном этапе развития, и атеизм служит ей прежде всего зеркалом, а не подрывным зарядом. Атеизм просветителей – это не причина кризиса европейской религиозности, а реакция на этот кризис. И такое положение будет справедливым для оценки атеизма в любое время и в любом месте.

Список литературы:

1. **Бейль, П.** Исторический и критический словарь [Текст] в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1968. – 391 с.
2. **Бэкон, Ф.** Опыты [Текст] / Ф. Бэкон // Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
3. **Вольтер** Бог и люди. [Текст] Статьи, памфлеты, письма. В 2-х тт. / Вольтер – М.: АН СССР, 1961. – 441 + 427 с.
4. **Гоббс, Т.** Левиафан [Текст] / Т. Гоббс // Сочинения в 2-х тт. – М.: Мысль, 1989. – 622 + 731 с.
5. **Гольбах, П.** Галерея святых. [Текст] / П. Гольбах – М.: Огиз, 1937. – 316 с.
6. **Гольбах, П.** Карманное богословие [Текст]. / П. Гольбах – М.: Политиздат, 1961. – 208 с.
7. **Дидро, Д.** Принципы нравственной философии [Текст] / Д. Дидро // Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – 592 с.
8. **Локк Дж.** Опыт о веротерпимости [Текст] / Дж. Локк // Сочинения в 3-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.
9. **Осадная башня штурмующих небо.** [Текст] // Избранные тексты из Великой французской энциклопедии XVIII в. – Л.: Детская литература, 1980. – 271 с.
10. **Сартр, Ж.-П.** Слова. [Текст] / Ж.-П. Сартр – М.: Прогресс, 1965. – 175 с.
11. **Тайлор, Э.Б.** Первобытная культура. [Текст] / Э.Б. Тайлор – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
12. **Толанд, Дж.** Христианство без тайн [Текст] / Дж. Толанд // Английское свободомыслие: Дж. Локк, Дж. Толанд, А. Коллинз. – М.: Мысль, 1981. – 301 с.