

Анюр Мусеевич Каримский

РЕВОЛЮЦИЯ 1776 года
и СТАНОВЛЕНИЕ АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

М.: Мысль. 1976. 296 с.

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В монографии А.М.Каримского процесс становления американской философии рассматривался в связи с социально-экономическим развитием североамериканских колоний в XVII—XVIII вв. и идеологической подготовкой буржуазной революции, ознаменовавшейся образованием в 1776 г. независимых США.

Автор вводит в научное обращение недостаточно известный в нашей литературе историко-философский материал. Рассматриваемые проблемы тесно связываются с современной идейно-теоретической борьбой.

Веб-публикация: [А.Силюнас](#) и редакторы сайтов [Vive Liberta](#) и [Век Просвещения 2009](#)

Содержание

ВВЕДЕНИЕ

Глава I. ИСТОКИ АМЕРИКАНИЗМА

1. Английская колонизация и ее последствия
2. Становление нации
3. Пробуждающееся самосознание

Глава II. ПУРИТАНСКАЯ МЫСЛЬ

1. «Новый Ханаан», или пуритане в Америке
2. Проблема человека: благодать и свобода
3. Проблема общества: теория ковенанта

Глава III. ПЕРВЫЕ ВОЛЬНОДУМЦЫ И ПЕРВЫЕ ИДЕАЛИСТЫ

1. От антиномизма до «Великого пробуждения»
2. Бунтующие пастыри
3. Зарождение философского идеализма

Глава IV. ДУХ ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Пуританизм или Просвещение?
2. Просвещение и идеологическая подготовка революции
3. Лагерь Просвещения: революционное крыло
4. Лагерь Просвещения: умеренные

Глава V. МАТЕРИАЛИЗМ

1. Деизм и материализм в Америке
2. Материя и движение
3. Природа духа

Глава VI. РАЗВИТИЕ НАУКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

1. Наука и революция
2. Натурфилософия Колдена
3. Индуктивно-эмпирический метод Купера
4. Философия науки Франклина: теория электричества и идеи сохранения
5. Философия науки Франклина: политэкономия и теория стоимости

Глава VII. СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

1. Естественное и общественное в человеческом существовании
2. Мораль как форма социальности и тайна религии
3. Toolmaking animal

Глава VIII. ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

1. Естественное право, общество, государство
2. Собственность
3. Суверенитет
4. Проблема революции

Глава IX. ТРИУМФ РЕВОЛЮЦИИ И ЗАКАТ

1. «Декларация независимости»
2. Симптомы кризиса
3. Реакция

Глава X. ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Литература
Указатель имен

ВВЕДЕНИЕ

В США философия не имеет многовековой традиции. Ее теоретические истоки коренятся в культуре Старого Света. Однако американская мысль не была модификацией европейской. В равной мере она не укладывается в каноны доктрины «американской исключительности». Ее становление связано с вызревaniem социального кризиса, кульминацией которого явилось провозглашение 4 июля 1776 г. независимости США, давшей стране суверенитет, а буржуазии — политическую власть и благоприятные условия капиталистического развития.

По своему содержанию и результатам война американского народа за независимость (1775—1783 гг.) была социальной революцией. В.И. Ленин называет ее одной «из немногих в истории человечества действительно революционных войн» (2, 38, 344) [Здесь и далее первое число соответствует номеру, под которым цитируемое произведение значится в списке литературы, помещенном в конце книги. Второе число — номер страницы, на которой находится приводимая цитата. При ссылках на многотомные издания номер тома обозначен курсивом]. После эпохи ранних буржуазных революций это было первое крупное политическое потрясение, ставшее толчком для революционного подъема в Европе. По словам К. Маркса, война американцев за независимость «прозвучала набатным колоколом для европейской буржуазии» (1, 23, 9).

Американская революция охватывает более широкий исторический период, чем собственно Война за независимость. Условно ее завершением можно считать ратификацию штатами в начале 90-х годов XVIII в. десяти поправок (составивших так называемый Билль о правах) к конституции 1787 г., в результате чего основные буржуазно-демократические завоевания получили правовое выражение. Что касается ранней стадии революционного кризиса, то ее явные симптомы прослеживаются уже в 60-х годах.

Назревающая революция активизировала духовную жизнь и идейную борьбу. В Америке (как и во Франции) революция в умах предшествовала политическому перевороту. Национальное самосознание приняло форму идеологии Просвещения, в рамках которой сложилась исторически первая зрелая форма американской философии, которая, таким образом, возникла как идеология революционной буржуазии.

Предмет настоящей книги — становление, основные черты и особенности развития американской философской мысли конца XVII—начала XIX в. Исследование охватывает более широкие хронологические рамки, чем собственно революционный период, однако анализ идеологической подготовки революции и обусловленных ею духовных процессов является стержневой тематической нитью, поскольку именно назревающая революция детерминировала и ускорила формирование философского сознания.

Сказанное не означает, что американская философия этого периода ограничивается рамками Просвещения. Допросветительское общественное сознание, в недрах которого зрели определенные предпосылки философской мысли, автономное идеологическое развитие и европейское влияние, динамика борьбы материализма и идеализма — все эти темы составляют более широкий историко-философский контекст. И тем не менее центральное место в нем занимает философия Просвещения в силу того, что она является основным руслом и синтезирующим началом американской философии.

В нашей литературе философия США доимпериалистической эпохи исследована крайне недостаточно. Библиография данной темы по сути дела ограничивается соответствующими разделами многотомных «Историй философии» (26, 27), небольшими работами М.П. Баскина, Б.Э. Быховского, книгой Н.М. Гольдберга о свободомыслии в США (17). Имеются биографические исследования о Вашингтоне, Пейне, Франклине, несколько диссертаций, затрагивающих в тон или иной форме американское Просвещение, отдельные работы, посвященные Франклину-естествоиспытателю и политическим идеям Пенна, содержателен «Американский ежегодник» 1975 г., посвященный юбилею Американской революции. Однако эти работы не восполняют историко-философского пробела. В результате наиболее ходовыми являются книги двух американских авторов — М. Козна (34) и П.Л. Паррингтона (40), концепции которых далеко не бесспорны. Важный вклад в исследование ранней истории общественной мысли в США внесли американские марксисты У. Фостер, Ф. Фонер, Г. Аптекер и др., однако они, по вполне понятным причинам, упор делают на социально-политическую проблематику, слабо затрагивая ряд специальных историко-философских проблем.

Многоплановость предмета и обилие неразработанных и просто незатронутых тем делают практически неизбежными существенные пробелы в любом исследовании. Выход из затруднения автор видит не в том, чтобы посредством беглого обзора охватить максимум тем и персоналий, а в вычленении оптимального круга проблем и мыслителей, который даст достаточную базу для того, чтобы представить основные черты, этапы и динамику становления буржуазной философии в США на концептуальном уровне.

Актуальность теме придает резко возросший интерес современных буржуазных исследователей к истокам интеллектуальной истории США, особенно к философии Просвещения. Необычайно рано начавшаяся подготовка к двухсотлетию юбилею Американской революции сопровождалась тенденциозной оценкой и переоценкой культурного наследия революционной поры, что сразу включило период становления американской философии в сферу современной идеологической борьбы.

Когда вопросы духовной истории приобретают остроту и популярность, это означает, что они каким-то образом соприкоснулись с актуальными проблемами сегодняшнего дня. В этом смысле попытки буржуазных идеологов представить духовным источником американской демократической традиции не Просвещение, а пуританскую идеологию (этот вопрос рассматривался нами в статье «Социальная философия американского пуританизма» (31), материал которой использован в настоящей книге), стремление минимизировать и извратить роль материалистической философии, демократических идей, революционных мыслителей являются формой борьбы с современным свободомыслием и материализмом, способом дискредитации сегодняшней демократической мысли, являющейся наследницей революционного духа 1776 г.

Борьба вокруг наследия очень современна благодаря своим непосредственным социально-политическим импликациям. Это обстоятельство делает насущным марксистско-ленинский анализ истории возникновения и раннего этапа американской философии. Защита ее материалистических и демократических традиций — необходимый компонент и условие ее научной реконструкции. Разумеется, это задача не одного исследования, и автор, представляя свою работу на суд читателя, надеется, что она пробудит интерес к теме, заслуживающей большего внимания.

А. М. Каримский

РЕВОЛЮЦИЯ 1776 года

И СТАНОВЛЕНИЕ АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

М.: Мысль, 1976.

Глава I. ИСТОКИ АМЕРИКАНИЗМА

Vive Liberta и Век Просвещения 2009

В вопросе об истоках и корнях американской [В последующем изложении атрибут «американский» относится к группе британских колоний, на базе которых возникли независимые США. Это вынужденное словоупотребление объясняется сложившейся историографической традицией и технической целесообразностью, поскольку другого термина для обозначения данного американского региона нет.] цивилизации в широком смысле слова западная историография обычно либо склоняется к рассмотрению американской культуры как неоригинальной главы западноевропейской культурной истории, либо утверждает «американскую исключительность». В первом случае буржуазные культурно-идеологические формы выступают как абсолютные парадигмы человеческого духа, в то время как теории второго типа объективно подкрепляют и питают идейно-политический гегемонизм США. Нередки синтетические концепции, представляющие американскую культуру в рамках региональной исключительности; такова, например, идея «атлантической цивилизации» Р.Палмера (см. о ней в 58а). И хотя впоследствии Палмер пересмотрел свою точку зрения, мысль о культурном примате Запада остается важной идеологической догмой буржуазных историков. Что касается концепции «американской исключительности», распространенной в США в прошлом столетии (ее поборником, в частности, был Дж.Фиске), то она в послевоенный период вновь стала усиленно популяризоваться историками «неоконсервативного» направления Р.Брауном, Д.Бурстином, К.Росситером и др.

Критикуя обе теоретические крайности, в частности мнение Бурстина о том, что американские революционные идеи не имеют «космополитической» родословной и не связаны с европейским Просвещением, Г.Аптекер справедливо указывает на то, что специфические черты американизма не только не исключают взаимодействие внутренних и внешних факторов, но в немалой степени определяется также редко учитываемым историками влиянием со стороны негритянской и индейской культур (см. 6, 20 22).

Важным обстоятельством формирования американизма как культуры и специфического жизненного уклада складывающейся нации явилось то, что стимулом и целью многих массовых переселений за океан были надежды на реализацию целых социальных программ. Именно с такими устремлениями связано основание Массачусетса, Род-Айленда, Пенсильвании. Однако эти события и мотивы лишь моменты политической и культурной истории, основу которой составляет социально-экономический процесс.

1. АНГЛИЙСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ и ее ПОСЛЕДСТВИЯ

История каждой из 13 английских колоний, образовавших затем союз независимых североамериканских штатов,— это насыщенный драматическим содержанием эпизод, сфокусировавший многие процессы и тенденции общественно-политического развития. Предмет и рамки настоящего исследования исключают возможность их обстоятельного обзора, поэтому мы ограничимся выборочной оценкой тех сторон колониальной социальной истории, которые представляются существенными для характеристики американского духовного развития.

Активная колонизация Англией восточного побережья Северной Америки приходится на начало XVII в., причем область предварительных географических изысканий постепенно перемещается с юга, от контролируемой Испанией Восточной Флориды, к северу, к широтам реки Св.Лаврентия, где в будущем резко столкнутся английские и французские интересы. Одной из первых и крупнейших английских колоний в Новом Свете, которой предстояло сыграть большую роль в политической истории Америки, была Виргиния. Формально она возникла в результате предоставления в 1606 г. огромных земельно-правовых льгот Виргинской компании, верховный орган которой («королевский совет») находился в метрополии и назначался королем. Вскоре область юрисдикции компании была резко сокращена (однако охватывала территории всех будущих южных и частично центральных колоний), зато значительно расширены права колониальных властей, включающие теперь не только регламентацию экономической и гражданской жизни, но и право жизни и смерти, земельных пожалований и др.

Жесточайшие военно-административные меры (включая принудительные отработки и обращение граждан в рабство), которыми компания и назначаемые ею губернаторы пытались поднять рентабельность этих владений, привели к резкому сокращению притока поселенцев и вызвали недовольство колонистов. Оппозиция, к которой примкнули и некоторые крупные пайщики, составила опору «партии страны», или «партии патриотов», — группировки в руководстве компании, которая выступила против консервативной «придворной партии». «Патриоты» взяли верх, и в 1616 г. компания утвердила «Великую хартию привилегий, постановлений и законов», «которая по существу являлась проектом первой в американских колониях писаной конституции» (45, 36). Вскоре началось распределение земли, заложившее основу капиталистического землевладения в Северной Америке. Другим важным нововведением явился созыв в 1619 г. Генеральной ассамблеи Виргинии — первого в Америке законодательного органа, в который кроме губернатора и его помощников вошли 20 депутатов-колонистов. Впоследствии ассамблея преобразуется в Совет граждан — американский вариант голландских и германских бюргерских советов и ассамблей — и станет прообразом популярной формы самоуправления во многих колониях и поселениях. Эти исторические факты свидетельствуют о том, что Виргиния с самого начала стала на путь капиталистического развития, требующего соответствующих политико-правовых подкреплений. Даже отмена Яковом I в 1623 г. демократических порядков и превращение Виргинии в королевское владение могли лишь деформировать и замедлить процесс социального развития, но не изменить его характера.

Северные земли были освоены чуть позже. Природные условия здесь были суровее, чем в Виргинии. Однако море и реки изобиловали рыбой, существовали возможности для животноводства, земля не просто годилась для обработки, она частично уже была под пашней — индейцы культивировали маис.

Однако славу северным колониям принесли не аграрные успехи, хотя в сельском хозяйстве здесь было занято до 9/10 населения. Относительно однородный протестантский (пуританский) состав населения свидетельствовал косвенно о том, что сюда прибыли представители наиболее обуржуазившейся части английского общества, знающие толк в ремеслах и индустрии, имеющие квалификацию и опыт организации хозяйства на прогрессивных началах. Такие социально-экономические предпосылки в сочетании с удачными географическими условиями и благоприятной внешнеполитической ситуацией ускорили процесс капитализации пуританских колоний, которые вскоре стали наиболее развитым в промышленном и культурном отношении регионом, важнейшим очагом американской философской мысли.

Центральные районы заселялись слабее. Приток колонистов с северо-востока был незначительным: там не было избыточного населения. Голландцы, заложившие здесь первое поселение в 1631 г., довольно долго мирно соседствовали на севере и юге с англичанами. Чрезвычайно выгодная торговля пушниной с индейцами (водоемы, по свидетельству очевидцев, в то время буквально кишели бобрами) заставила голландцев (как и французов в Канаде) ориентироваться не на хозяйственное освоение территорий, а на учреждение факторий. В результате, когда обострение англо-нидерландских отношений привело к прямым военным действиям, малочисленные голландские колонисты, естественно, не могли противостоять англичанам, в руках которых оказались бассейны Делавэра и Гудзона. Новая Голландия и ее административный центр Новый Амстердам в 1664 г. превратились в колонию и город Нью-Йорк.

Возникновение соседней Пенсильвании связано с именем Уильяма Пенна (сына адмирала Пенна), богатого и образованного человека, который шокировал аристократические круги, приняв квакерство. После смерти Пенна-старшего, королевского кредитора, Карл II неожиданно оказался крупным должником Пенна-младшего. Деликатная проблема нашла остроумное решение: ценой отказа от своих финансовых требований Уильям Пени приобрел право собственности на Пенсильванию, предназначенную для заселения и освоения единоверцами-квакерами.

Кроме англичан и голландцев в Нью-Йорке и Пенсильвании были поселения немецких пиетистов-лютеран, моравских братьев и других религиозных и этнографических групп. Однако они не были представителями метрополий, а являлись скорее первыми политэмигрантами и не оказали существенного влияния на духовный облик американской нации, формирующейся на базе социально-экономического развития и консолидации колоний.

2. СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИИ

Несмотря на то что связи каждой колонии с Англией сначала были более интенсивными, чем сотрудничество между колониями, необратимый процесс их экономической интеграции разрушал не только хозяйственный, но и культурный партикуляризм, создавая фундаментальную почву нового единства. «...Основа американской национальности была заложена тринадцатью колониями уже к середине XVIII столетия», — считает Г. Аптекер (6, 163). Конечно, трудно точно установить хронологические координаты «основ», но в данном случае существенно то, что американская нация в основном сложилась до революции, на базе капиталистического типа хозяйствования, который утвердился в условиях колониальной зависимости.

Поскольку буржуазный уклад был экспортирован в Америку из Англии, первоначального накопления в чистом виде и классических формах здесь не наблюдается. «Применительно к Соединенным Штатам можно говорить о первоначальном накоплении в этой стране лишь условно, так как этот процесс был двусторонним (США—Англия), носил международный характер» (22, 321). Колониальный грабёж (захват индейских земель и природных богатств, неэквивалентный обмен) был источником первоначального накопления прежде всего в силу включенности в систему экономических процессов метрополии.

Особенностью первоначального накопления в Америке было то, что обеспечение земель для развития капиталистического сельского хозяйства и перспективной урбанизации и создание рынка свободной рабочей силы не совпадали во времени. Разорение мелкофермерства шло довольно активно, но не в таких масштабах, как в свое время в Англии, поэтому Старый Свет оставался важным источником рабочей силы. Однако он явно не удовлетворял потребностей колоний, особенно южных, что обусловило ввоз и использование рабов. Помимо того, что этим разрешалась проблема рабочей силы в сельском хозяйстве, выгодная торговля живым товаром (как и широкая контрабандная торговля и земельная спекуляция) была дополнительным источником первоначального накопления.

Фермерство в колониях было разнотипным. На севере преобладало мелкое фермерское хозяйство, ориентирующееся преимущественно на внутренний рынок, который здесь был довольно емким ввиду сильного развития ремесленно-мануфактурного производства. В центральных колониях, где на меньшее население приходилось значительно больше земли, и существовали благоприятные климатические условия, фермерские хозяйства были крупнее, давали больше товарной продукции и ориентировались на внешний рынок. Здесь фермерство страдало от политики земельных собственников и рудиментов феодального права, с одной стороны, и от протекционистской политики Англии, облагавшей ввозимые через Нью-Йорк и Филадельфию продукты высокими пошлинами, — с другой. Характерной чертой южных колоний, особенно Виргинии, было плантаторское хозяйство, эксплуатирующее рабский труд. Плантаторское рабство было варварским, но специфически капиталистическим способом компенсации дефицита наемной рабочей силы. По словам К. Маркса, плантатор совмещает в одном лице капиталиста и землевладельца, плантационное хозяйство с самого начала рассчитано на мировой рынок (см. 1, 26 (II), 329).

Наряду с ремеслом в колониях бурно развивается мануфактурное и даже фабрично-заводское производство. В приморских городах Бостоне, Филадельфии, Нью-Йорке появляется пролетарская прослойка. Отсутствие коренного феодального уклада, благоприятные природные и географические условия способствовали столь быстрому экономическому прогрессу, что очень скоро американские колонии из сырьевого источника и рынка сбыта превратились в серьезного конкурента монополии в судостроении, металлургии, металлообработке, производстве текстиля, обуви, а также в торговле с третьими странами. Британское правительство принимало жесткие протекционистские меры, включая высокие охранительные пошлины, ограничение импорта и даже прямые запреты производства отдельных видов продукции в Америке. Эти меры не всегда достигали желаемого результата, зато исподволь готовили тот политический эффект, к которому Англия менее всего стремилась. Хозяйственное развитие колоний и исторически сложившееся между ними разделение труда активизировали их внутренние экономические связи. О консолидации колоний свидетельствовал постоянный рост межколониальной торговли. К 1716 г. она почти сравнялась по объему с торговлей с метрополией, что свидетельствовало о том, что в Америке сложился зрелый и емкий внутренний рынок.

В свете несомненно буржуазного характера развития колоний вопрос о существовании в них феодальных отношений приобретает особый интерес. Нередкая тенденция историков (особенно буржуазных) ограничиться их дескриптивной характеристикой дает довольно скромный перечень, который не в состоянии объяснить необходимость революционных методов снятия феодальных пережитков. Методологически правильно рассматривать феодализм в Америке как реальную историческую тенденцию, подкрепляемую рядом экономических и политических факторов, а социальное содержание Американской революции — как элиминацию не отдельных пережитков, а всей этой тенденции. В таком случае элементы феодализма в колониальном обществе будут оцениваться в динамичном социальном контексте и не покажутся столь уж безобидными и незначительными.

Английские монархи имели обыкновение жаловать приближенных обширными территориями в Северной Америке и правами на учреждение маноров, владельцы которых использовали феодальные формы принуждения (землевладение и манориальный суд) по отношению к арендаторам. Обязанности последних долгое время сохраняли характер феодальных повинностей, хотя их натуральная часть была быстро заменена денежной формой. Все виды выплат землевладельцу были сведены воедино в фиксированную кUIT-ренту, которая нередко была чисто номинальной.

Феодальные магнаты, заинтересованные в освоении своих огромных владений, всячески поощряли иммиграцию. Уильям Пени даже ездил в Германию, вербуя переселенцев и обещая выделить каждой семье надел в 500 акров. Эта агитация имела определенный успех: немцы составляли наибольшую после англичан-квакеров национальную группу в Пенсильвании. Получившие надел семьи должны были ежегодно выплачивать Пеннам денежную и натуральную ренту. Собственник Южной Каролины Джон Арчдел имел по королевской грамоте право учреждать нобилитет, который вместе с представителями лорда-собственника составлял верхнюю палату ассамблеи (нижняя избиралась). Владелец Мэриленда лорд Балтимор не только вершил суд, но и имел право выносить смертный приговор. На некоторых территориях существовали такие правовые рудименты, как майорат и неотчуждаемость земель.

Из всех импортированных европейских пережитков наиболее существенным было, несомненно, феодальное землевладение, которое затрудняло свободное маневрирование землей и тормозило развитие фермерских крупных капиталистических хозяйств. Но, с другой стороны, оно невольно стимулировало самовольный захват свободными земледельцами необрабатываемых собственнических или «диких» (на деле индейских) земель — скваттерство. Ряды скваттеров составляли разорившиеся фермеры, ремесленники, беглые преступники. Но основное пополнение шло за счет кабальных слуг — европейской бедноты, продавшей себя, а также членов своей семьи на определенный срок в рабство в счет оплаты проезда в Америку. Они в какой-то мере выполняли в американских манорах роль вилланов. Но после окончания срока контракта (а нередко и не дожидаясь его) долговые рабы обычно подавались на запад, надеясь осуществить свою мечту о собственном хозяйстве. Скваттерство отодвигало «освоенную» территорию на запад и способствовало формированию многочисленного класса свободных фермеров, силами которых постоянно велась необъявленная война с индейскими племенами.

Рентабельность плантаторского хозяйства на юге создала серьезный земельный дефицит, результатом чего явилось массовое скваттерство, в котором не были заинтересованы ни Англия, запрещающая осваивать индейские территории (для обеспечения западных границ), ни крупные землевладельцы, стремящиеся закрепить у себя рабочую силу. Такие колонии, как Виргиния и Северная Каролина, сконцентрировали в глубинных районах и в пограничной полосе (фронтир) значительный слой социально активного свободного фермерства, которое было заинтересовано в узаконении своих землевладений и решительно настроено против колониализма.

С другой стороны, ко второй половине XVIII в. перепроизводство табака и экономическая политика английских купцов-посредников вызвали серьезный кризис плантационного хозяйства. Сложилась ситуация, когда политические интересы крупной и мелкой земельной буржуазии в ряде существенных отношений совпали, что явилось важным фактором национального единства в борьбе за независимость.

Социально-экономическое развитие колоний в целом было везде однотипным, и южная рабовладельческая Виргиния так же твердо стояла на рельсах капиталистического развития, как и Новая Англия. «Американское чудо» рождалось задолго до 1776 г. Поэты эпохи революции и послереволюционные школьные историки приложили руку к его глорификации несколько раньше официальной историографии. Однако и те, и другие в большей мере были озабочены поисками цветистых метафор для тиранов и национальных героев, чем выявлением роли массовых движений, в частности скваттерства. Между тем судьба американской нации в значительной мере решалась на западном пограничье, достаточно мобильном и емком, чтобы предотвратить консолидацию феодального уклада.

Недостатка в попытках буржуазной Англии насадить за океаном феодальные порядки не было. Сам колониальный режим, поддерживающий архаичные устои и практикующий далекие от свободной конкуренции средства подавления соперника, был «феодальным» фактором. В условиях колониализма феодальное землевладение, феодальные институты и право оказались эффективным средством борьбы одной капиталистической страны против другой. И тем не менее цельной феодальной системы в Америке не было. К.Маркс отмечает, что здесь «история начинается при наличии уже сложившихся в XVII веке элементов современного буржуазного общества» (1, 21, 347). Что касается феодальных отношений, то они не имели подкрепления, достаточно мощного для того, чтобы лорды-собственники могли закрепить институт вилланства (крепостничества). Скваттерство обрекло на провал их попытки удержать на земле кабальных слуг и арендаторов.

Благодаря подвижному фронтиру была реализована возможность формирования общественно-экономических отношений, которые явились ранней формой того типа аграрного капиталистического развития, который В.И.Ленин называет «американским путем» развития капитализма в сельском хозяйстве. Он характеризуется тем, что «помещичьего хозяйства нет или оно разбивается революцией, которая конфискует и раздробляет феодальные поместья. Крестьянин преобладает в таком случае, становясь исключительным агентом земледелия и эволюционируя в капиталистического фермера» (2, 16, 216). [Разумеется, насильственный захват земель и ликвидация феодального землевладения в результате буржуазной революции — это лишь начальный этап «американского пути». Окончательное господство фермерского капиталистического хозяйства установится после гражданской войны 1861—186Г гг. и закона о гомстедах, явившегося результатом борьбы фермеров за «общественные наделы».]

Характерной чертой «американского пути» были развеянные иллюзии о счастливом земледельце, «работающем на себя». Логика мелкотоварного производства в условиях капитализма буквально удесятирила темпы социального расслоения (несмотря на, казалось бы, бездонный резерв западных территорий), следствием чего было быстрое укрупнение фермерских хозяйств и появление сельского пролетариата.

Рабство в американской экономике — чрезвычайно противоречивое явление. Обслуживая капиталистическое хозяйство, оно не было его адекватной рабочей силой. В.И.Ленин категорически возражал против утверждения Г.Гиммера о том, что США не знали феодализма и чужды его пережитков: «Это — утверждение прямо противоположное истине, ибо экономические пережитки *рабства* решительно ничем не отличаются от таковых же пережитков феодализма...» (2, 27, 141).

Данная оценка, на наш взгляд, означает, что рабский труд, несмотря на определенную экономическую эффективность, был консервативным элементом в системе капиталистического производства, поскольку его необходимым атрибутом является внеэкономическое принуждение. Он целесообразен лишь в сфере неквалифицированного труда и в конечном счете оказывается тормозом капиталистического развития, так как сдерживает технический прогресс и затрудняет свободный маневр на рынке наемного труда. Все это, естественно, не противоречит тому, что плантаторское рабство в американских колониях было вызвано к жизни капиталистическим способом производства.

Английская буржуазия ограждала и обеспечивала свои социально-экономические интересы посредством целого комплекса полуфеодальных установлений, органически слившихся в институте колониализма. Поэтому свержение в ходе войны за независимость колониального режима, сдерживавшего капиталистическое развитие, решало одновременно задачи буржуазной революции. Базой этого радикального политического переворота было развитие капитализма, приведшее к экономической консолидации колоний и формированию американской нации. Духовный аспект этого процесса — складывание новой национальной культуры, в лоне которой зарождается американская буржуазная философия.

3. ПРОБУЖДАЮЩЕЕСЯ САМОСОЗНАНИЕ

Становление американской культуры и в колониальный и в послереволюционный периоды было по вполне понятной причине пронизано антибританизмом. Борьба с силой внешнего угнетения стимулировала специфическое восприятие американцем своего статуса, перспектив и прав как таких ценностей, которые противостоят господствующим социальным нормам и потому нуждаются в прояснении, обосновании, защите. Это обстоятельство значительно ускорило формирование американского самосознания, которое, развиваясь в рамках буржуазных идеологических форм, в тот исторический период в значительной мере выражало интересы всех слоев складывающейся нации.

Формирование американской культуры, охватывающей различные аспекты деятельности колониальных общин и поселений, было способом духовного утверждения нового общества. Процесс этот был сложен и содержателен, особенно в предреволюционный и непосредственно революционный периоды, когда страну не захлестнула еще волна пошлого буржуазного патриотизма, кульминаровавшая в культе национального календаря, собственных героев и чванливой характеристике одним автором новой страны как «наилучшего из всех возможных миров» (цит. по: 119, 70). Анализ процесса формирования американской культуры — задача исключительной сложности, и реконструкция становления социально-философских идей, составляющих сердцевину культурной истории, является одним из важнейших путей ее решения.

Основные американские культурные очаги характеризуются высоким уровнем социальных противоречий и борьбы. Наиболее активными в этом отношении регионами были, пожалуй, Массачусетс, Виргиния и отчасти Пенсильвания. Историкам еще предстоит объяснить своеобразную и во многом уникальную роль Виргинии в предыстории США. Крупнейшая аграрная колония, до некоторой степени олицетворявшая Юг вообще, поражала и современников, и последующих исследователей политическим радикализмом своих представителей, хотя в массе виргинцы участвовали в борьбе за освобождение менее активно, чем новоангличане. Родина выдающихся интеллектуалов и политических деятелей была районом массовой неграмотности.

Эти контрасты объясняются социально-экономической структурой колонии. Господство крупного плантаторского хозяйства породило недемократичную образовательную систему. Виргинская аристократия охотно прибегала к услугам гувернеров и английских университетов, но считала грамоту совершенно излишней для батраков, рабов и слуг. В результате Виргиния имела весьма квалифицированную, но немногочисленную культурную элиту, которая тем не менее чутко улавливала исторический ритм и внесла сметный вклад в американскую культуру. Уровень культуры и просвещения в других южных колониях был много ниже. Поэтому не удивительна литературная бедность Юга, контрастирующая с обилием авторов и размахом издательской деятельности в центральных и северных колониях. Переломный момент в культурном развитии Виргинии наступил в XVIII столетии, когда на сцену активно выступили социальные факторы, неумолимо нагнетающие взрывоопасную обстановку.

Во-первых, это развитие крупноземельного капиталистического сельского хозяйства, ведущее в перспективе к столкновению интересов плантаторов с колониальными интересами Англии. Во-вторых, быстрый рост на фронтире свободного фермерства — радикальной социальной силы и носителя мелкобуржуазной революционной идеологии. Как только появились первые симптомы социального кризиса, передовая виргинская интеллигенция активно включила в политическое обращение европейские революционные идеи. Лидеры обеих неформальных виргинских партий незамедлительно оказались на американской политической сцене: интересы плантаторов представил Джордж Вашингтон, выразителем социальных устремлений фермерства и отчасти средней буржуазии был Томас Джефферсон.

Очень специфическую роль в формировании американской культуры сыграли университеты [многие из них были широко известны и в предреволюционный период, например Гарвардский, Йельский, Принстонский, колледж Вильгельма и Мэри, Королевский колледж (впоследствии Колумбийский университет) и др.] — не просто в качестве научно-педагогических учреждений, но как центры притяжения представителей различных колоний, живые контакты и вольный или невольный коллективизм которых придавал плодам многих местных культурных традиций определенное единство. Осознание этого единства было важным моментом формирования национальной интеллигенции. Аналогичную роль играли научные ассоциации (например, Американское философское общество, основанное Франклином), благодаря которым элементарный обмен опытом и информацией приобрел какие-то организационные формы и в колониях начала складываться научная общественность.

Американская пресса, начиная с первой бостонской газеты (запрещенной властями сразу же по выходе первого номера в 1690 г. - регулярный выпуск газеты начался лишь в 1704 г., а к 1765 г. во всех колониях выходило 43 газеты (из них почти половина в Новой Англии) и кончая изданиями непосредственно предреволюционной поры, была глубоко патриотическим и героическим предприятием как для издателей, так и для писателей (часто в одном лице). В 40-х годах XVIII столетия начинается важный процесс «американизации» периодических изданий, т.е. выхода их за границы одной колонии, что отразилось и в новых титулах. Так в 1741 г. в Филадельфии начинает издаваться «Американский журнал», а также «Всеобщий журнал» Франклина. Это явление, с одной стороны, свидетельствовало о реальности американского единства, а с другой — само способствовало его формированию и осознанию. Американцы выделяются не только характерными обликом и манерами, но и языком. Даже литературный язык был заметно отличен от оксфордского, что же касается обыденных жаргонов, испытавших афро-индейско-голландско-французское влияние, то их уже давно нельзя было спутать ни с одним другим. Излишне говорить о конструктивной роли общенациональной прессы в утверждении и обогащении норм и лексики американского английского языка. Кстати, уже до революции пресса нередко именуется англичан «иностранными».

Первыми формами теоретического творчества американцев были историографические сочинения руководителей ранних поселений. В начале XVII в. Джон Смит, капитан и администратор сначала Виргинской, а затем Плимутской компаний, выпустил в Лондоне книгу о начальном этапе виргинской колонии (1608) и описание Новой Англии (1616). Особую ценность представляют дневники — хроники пуританских лидеров Джона Уинтропа (1588—1649) и Уильяма Бредфорда (1589?-1657). Локальный и эмпирический характер первых исторических опусов не позволяет квалифицировать их как собственно американскую историографию (хотя они находятся у ее истоков). Однако они ценны тем, что у новоанглийских авторов в характере и способах анализа собственных деяний чувствуется переход от оценок описываемого через призму европейского наблюдателя к мироощущению неевропейца, т.е. налицо зародыши социальной рефлексии американца У.Уинтропа, Бредфорда, а затем у теологической династии Мезеров, что выражается прежде всего в идее общности исторической судьбы новоангличан. Правда, она объясняется в основном теологически, в терминах чудесных деяний спасителя на новоприобретенной земле обетования, однако характер трактовки скоро изменится. Светская историография критически отнеслась к чудотворным аспектам истории первых поселений. Томас Принс (1686—1758) в «Хронологической истории Новой Англии» (первый и единственный том вышел в 1736 г.) старается реализовать строгие критерии отбора исторических фактов и (что особенно важно) рассмотреть американскую историю в контексте мировой.

Об общесоциальных концепциях говорить пока трудно, но их становление уже угадывается в элементах натуралистической трактовки человеческой природы. Один из характерных симптомов - гуманистические нотки в характеристике небелого американского населения. Они, сколь бы случайными и незначительными в общем контексте ни были, важны стремлением увидеть за черной, красной или белой кожей человеческую природу, которая впоследствии ляжет в основу идей естественного развития и народовластия. Даже судья Сэмюэл Сьюол (1652—1730), весьма консервативный политический мыслитель (он был причастен к сейлемскому «процессу ведьм», но впоследствии публично признал несправедливость приговора), в своих дневниках и памфлете «Продажа Иосифа» (1700) высказывает мысль о необходимости человеческого отношения к индейцам и неграм. Та же идея обнаруживается в «Истории Виргинии» (1705) Роберта Беверли (1673- 1722).

Более зрелое выражение американское самосознание получает в исследованиях Уильяма Стита (1707—1755) «История первоначального открытия и заселения Виргинии» (вышла в 1747 г. в Джеймстауне) и Уильяма Дугласа (1691—1752) «Исторический и политический обзор заселения, развития и современного состояния британских поселений в Северной Америке» (публиковался отдельными выпусками в Бостоне в 1749—1751 гг.). У.Стит рассматривает историю Виргинии в свете реализации гражданских свобод и человеческих прав, попираемых короной и губернатором. Такой подход быстро приобретает популярность у других авторов, и придает смутной идее общности судьбы всех американцев более конкретное социальное содержание. Работа Дугласа представляет собой в какой-то мере попытку воспроизвести историю колоний как процесс консолидации новой общности. Таким образом, колониальная историческая мысль, как и вся литература этого периода, по-своему отражала процесс формирования американской общности и сама была одним из культурных факторов национального единства.

Существенной чертой становящейся нации был также специфический склад американского характера, который многими писателями сводится обычно к деловитости, решительности, простоте нравов и т.п. Разумеется, уже само переселение за океан было настолько необычным предприятием, что изрядная доля мужества, решимости и даже склонности к авантюризму была просто предпосылкой американизации эмигрантов. Однако более распространенными свойствами американцев были, пожалуй, не храбрость или изворотливость, а отсутствие обременительного груза консервативных традиций и предрассудков, что облегчало быструю адаптацию к среде и людям и плодотворное духовное взаимообогащение. Стихийная демократическая процедура решения всякого рода вопросов, естественная для колоний, население которых не было склонно принимать практику отправления общественных дел, от которой оно однажды уже бежало на запад, оставила глубокий след в американской традиции. Особенно ярко лучшие черты американского характера проявились в период революции, когда демократический дух и традиция нашли воплощение в прогрессивных формах правотворчества, а оплодотворенные патриотическим пылом навыки независимости действия позволили повстанцам применить тактику рассыпного строя, против которой часто был бессилён линейный строй регулярной британской армии.

Колонисты стали осознавать свою новую национальную принадлежность, когда она стала уже реальностью, материализованной в образе жизни, языке, культуре – в общности, не устранимой просто фактом принадлежности к разным этнографическим группам, религиям, профессиям и т.д. Пожалуй, лучшее свидетельство того что «американец» был зримым фактом, оставил наблюдательный француз, «фермер-философ» Жан де Кревекер (1735—1813), многие годы проведший в Америке и прекрасно изучивший колониальную жизнь. В 1782 г. он публикует в Лондоне книгу «Письма американского фермера», представляющую собой одну из обстоятельных попыток ответить на вопрос, что такое американец. Кревекер отнюдь не симпатизирует патриотам-вигам, поэтому его характеристика американизма не выводится из политических лозунгов, а является следствием самостоятельных оценок тех черт американской жизни, которые оставались не замеченными многими писателями. Он обращает внимание на то, что за океан социально благополучная публика не едет. Что касается европейских эмигрантов, то у двух третей из них не было отечества, ибо нельзя назвать родиной страну, где человек умирает с голоду, не владеет клочком земли, а имеет лишь неприязнь богачей да жестокие законы. Бедняки приобретают родину лишь здесь, становясь полновластными гражданами. «Какая незримая сила совершила эту поразительную метаморфозу? Сила их трудолюбия...

Теперь их родина — это страна, которая дает им землю, хлеб, защиту... Здесь награда за трудолюбие возрастает соразмерно с затраченным трудом. Труд основан на естественном побуждении — заботе о собственном интересе (цит. по: 40, 203). На основе труда на своей земле происходит воскрешение из небытия — человек становится свободным, «владельцем земель, на которые распространяются все блага самоуправления... Именно эта перемена и превращает его в американца» (40, 204). Америка переплавляет нации в один народ.

Социальная ограниченность идеализации Кревекера несомненна, но она не умаляет значения четкой констатации черт новой человеческой общности, причем некоторые из них оценены очень трезво. Важной предпосылкой нового патриотизма была идиллически представляемая возможность реализовать частнособственнический интерес, который у фермерства и вообще мелкой буржуазии еще связан с надеждами на благоденствие через труд. «Свободные» земли не только породили массовую социальную силу революции, но и питали новый дух. По мнению Г.Аптекера, «именно возможность владения землей побуждала колонистов, стоило им оказаться на американской почве, постоянно двигаться на запад; а это не только еще более отдаляло их и в психологическом, и в физическом отношении от Англии, но и порождало в них кровную заинтересованность в этом обществе, и делало их влюбленными в Америку, делало их американцами» (6, 174).

Таким образом, налицо ценности, характеризующие реальную национальную культуру. Однако американский дух говорил пока на языке обыденного сознания. Теоретическое самосознание — философия — пробуждается еще позже. Когда, где и каким образом оно находит свое место в жизни нового общества и утверждает свой авторитет? Является ли оно просто трансплантацией европейской мысли или рождается на американской почве? Поиски ответов на эти вопросы ведут на пуританский Север.

Глава II. ПУРИТАНСКАЯ МЫСЛЬ

Многие исторические события представляли перед современниками в архаическом одеянии. Однако традиции прошлых поколений — не просто социальная инерция. По словам Маркса, духи прошлого своими именами, лозунгами, костюмами способствуют тем или иным способом решению новых задач. Так, деятелям французской революции идеалы и иллюзии прошлого понадобились для того, чтобы прикрыть буржуазно-ограниченный характер своей борьбы и поддержать воодушевление. Столетием раньше «Кромвель и английский народ воспользовались для своей буржуазной революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого завета» (1, 8, 120).

Американская буржуазная революция обошлась без этого одеяния, однако библейский реквизит весьма активно использовался в предреволюционный (нередко называемый «пуританским») период американской истории. Здесь были и свой «исход», и свои моисеи, и новый Ханаан. Не было лишь того, что, собственно, и явилось (по крайней мере внешне) стимулом одной из интереснейших в истории массовых миграций — земного Сиона, «города на горе», хотя в попытках практического воплощения библейских идеалов недостатка не ощущалось.

Пуританский компонент американской культуры, по мнению многих буржуазных историков, столь значителен, что «американец все еще несет на себе сокровенную печать пуританизма» (81, 8), и, хотя пуританами были далеко не все жители североамериканских колонии, именно «пуританское сознание установило образ мысли и определило пути развития» (78, 9).

Неприемлемость этих оценок вовсе не означает, что у них нет определенной гносеологической почвы. Пуританский спектакль обслуживал реальные исторические процессы и оказал воздействие на американскую мысль XVIII в. Влияние пуританства сложно и неоднозначно, но именно в качестве такого противоречивого фактора оно причастно процессу становления американской философии.

РЕВОЛЮЦИЯ 1776 года
и СТАНОВЛЕНИЕ АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. «НОВЫЙ ХАНААН», или ПУРИТАНЕ в АМЕРИКЕ

Атрибут «пуританский» — характерная черта американской историографии XVII—XVIII вв. Сам термин очень нестрог. Появился он в Англии, когда в результате компромисса Елизаветы Тюдор с католицизмом (1559 г.) возникла англиканская церковь, религиозная оппозиция которой со стороны более последовательных протестантов приняла форму движения за очищение англиканства от «папизма» (прежде всего от епископата). Латинское слово *purus* (чистый) и его английское производное *purity* (чистота) дали название движению, крайне неоднородному как по программе, так и по социальному составу.

В широком смысле пуританизм является религиозной идеологией относительно радикальных буржуазных и мелкобуржуазных слоев, социально-политические устремления которых, направленные против сословно-феодальных устоев, были частично явно выражены, частично камуфлированы в требованиях более последовательной реформации англиканства. Именно пуритане формировали парламентскую оппозицию, поставляли эмигрантов и мучеников, они же составили костяк революционной армии Кромвеля. Однако последствия социальной неоднородности пуританства быстро проявились в период революционных потрясений. Обнаружило тенденцию к политической умеренности правое крыло пуританства — пресвитериане, выразившие интересы крупной буржуазии и частично дворянства. Довольно быстро раскололась опора Кромвеля — конгрегационалисты-индепенденты, из рядов которых выделились левеллеры, отразившие недовольство мелкой буржуазии результатами революции. Неудовлетворенность социальных низов питала движение «истинных левеллеров» — диггеров, в среде которых возникали и утопические коммунистические идеи. Несмотря на такую неоднородность, пуританство целом носило ярко выраженный характер антифеодального политического движения. В силу этого, когда Английская революция пришла к своему логическому завершению — классовому компромиссу буржуазии и «нового» дворянства (1688—1689), ведущее положение надежно закрепилось за умеренным англиканством. Таким образом, пуританство, давшее революции платформу и лозунги, а стране выдающихся политических и духовных лидеров, включая О. Кромвеля, Дж. Лильберна, Дж. Уинстенли, Дж. Мильтона, исчезло с английской сцены. Однако последнее слово будет сказано им по другую сторону Атлантики.

История взаимоотношений английского абсолютизма с пуританами в XVI — начале XVII в. свидетельствует о том, что монаршая терпимость или нетерпимость менее всего определялась конфессиональной контрверзой. В период обострения соперничества с католической Испанией мир с пуританскими сектами обеспечивал английской короне их политическую лояльность. Возобновление внутренней войны при Якове I объясняется не католическими симпатиями сына Марии Стюарт, а пониманием политической важности централизованного англиканства.

Начавшиеся гонения на пуритан вызвали их массовую эмиграцию из страны. Одна из общин пуритан-сепаратистов, возглавляемая министром [так назывался глава (священник) низовой конгрегации. Формально им мог стать любой прихожанин, духовный сан не был обязателен] Дж. Робинсоном, бежала из Ноттингемшира в Голландию. Из состава этой (так называемой Лейденской) группы и сформировался отряд переселенцев, который в 1620 г. пересек на корабле «Майский цветок» океан и основал на берегу Массачусетского залива Плимутское поселение, которое после смерти Робинсона возглавил У. Бредфорд — духовный лидер, теоретик и первый историк колонии. По мнению многих историков, именно эти «отцы-пилигримы» явились родоначальниками истинного американизма.

В 1629 г. создается и Массачусетская колония. Это было довольно мощное объединение пуританских общин (Бостон, Ньютаун — будущий Кембридж, Сейлем, Ипсвич и др.), фактическим руководителем которого длительное время был богатый джентри, видный юрист и теолог Дж. Уинтроп. Вскоре Массачусетс, поглотивший Плимут, создал обстановку такой религиозной нетерпимости и регламентации образа жизни и мысли, что уже в 1636 г. неконформистами, покинувшими Массачусетс основываются поселение Провидено, положившее начало колонии Род-Айленд, и колония Коннектикут.

Так складывается группа пуританских колоний, которую стали называть Новой Англией. [Название «Новая Англия» было дано американскому Атлантическому побережью между 44⁰ и 45⁰ с.ш. капитаном Дж.Смитом еще в 1614 г. Затем оно было перенесено на группу указанных колоний, а в последующем штатов Мэн, Нью Гэмпшир, Вермонт, Массачусетс, Род-Айленд и Коннектикут] Основным источником роста населения этих колоний была эмиграция из Англии, обусловленная социально-политическими причинами. Сюда ехали и разорившиеся ремесленники и крестьяне в надежде (часто тщетной) поправить свои дела, и энергичные предприниматели в расчете на благоприятную конъюнктуру. Религиозные гонения были выражением политической дискриминации, поэтому религиозный состав и интенсивность иммиграции находились в прямой зависимости от хода политической борьбы в Англии и Европе. Так, за десятилетие беспарламентского правления Карла I (1629—1639) в Америку выехало 65 тысяч человек, из них треть — в пуританские колонии. Кромвелевские войны и протекторат интенсифицировали эмиграцию (и высылку) роялистов Ирландия поставляла Америке католиков, Шотландия - своих пуритан-пресвитерианцев, Франция (особенно после отмены в 1685 г. Нантского эдикта) — гугенотов и т.д. Разумеется, этот поток расслаивался по религиозно-политическому признаку. Католики могли рассчитывать на убежище только в Мэриленде; пуританам тую приходилось в Виргинии; англикане, квакеры, баптисты жестоко преследовались в Массачусетсе.

В результате такой полуспонтанной селекции Новая Англия сконцентрировала у себя типично буржуазный состав населения с большим удельным весом профессионально подготовленных ткачей, кузнецов, плотников, дубильщиков, кораблестроителей. В первые же десятилетия повсюду появляются мельницы, лесопильни, сукновальни, всевозможные мастерские, налаживается выплавка чугуна и кораблестроение. Уже в 1636 г. близ Бостона открывается Кембриджский колледж (нынешний Гарвардский университет), а два года спустя там же — первая в Америке типография.

Одна конгрегация за другой принимают решение об обязательном школьном обучении детей, как правило, с содержанием школы и учителя за счет общины. В Массачусетсе обязательное обучение было введено законом в 1642 г., в 1647 г. была создана система бесплатных школ, а спустя год родители, чьи дети не умели читать по-английски, подвергались штрафу. В Коннектикуте аналогичная система образования была введена в 1650 г. Назначением школы в пуританских колониях было не развитие личности, а привитие официальных норм и устоев, прежде всего через религиозное воспитание. Первым в истории Америки законом об образовании, принятом в 1642 г. в Массачусетсе, устанавливалась юридическая ответственность каждой семьи за то, чтобы дети умели «читать и понимать принципы религии и главные законы страны» (129, 15).

Таким образом, хотя образование в пуританских колониях преследовало религиозные и политические цели, ценой такой издержки в Новой Англии была достигнута беспрецедентная для XVII в. почти поголовная грамотность населения, а тем самым решена проблема подготовки священников, учителей, административных работников. Экономический расцвет Севера был главным фактором притяжения переселенцев. Темп роста населения в колониях был столь велик, что к исходу XVII в. Новая Англия по числу жителей сравнялась со всеми южными колониями (хотя ее территория была в 8 раз меньше территории последних), а в 1715 г. уже заметно опережала Юг.

Для ранних пуритан характерна фанатическая вера в то, что они и их деяния — суть орудия божьей воли. Превратности судьбы, частая эмиграция (а отсюда — отсутствие многих национальных предрассудков и ориентация на ремесло и торговлю), необходимость вести постоянную политическую и теологическую полемику — все это не могло не закалить физически и морально переживших эти трудности пуритан. Уникальное сочетание мобильности и религиозного фанатизма сформировало характерный тип деятеля, не ведающего страха перед судьбой и жизненными невзгодами, уверенного в истинности своей версии христианства и не сомневающегося в поддержке всевышнего. Социальные идеалы американских пуритан были европейского происхождения, но они не были европейской программой. Само осознание нереализуемости божьих заветов в погрязшей во грехе Англии явилось мощным стимулом к переселению, которое было не шагом отчаяния, а началом осуществления более или менее обдуманного плана (отчаянием были движимы последующие эмигранты, которые вместе с кабальными слугами положили начало новоанглийскому плебсу и пролетариату).

Библия дала не только идеал — земной Сион, но и комплекс принципов и законов, которые воспринимались как необходимое условие созидания библейской республики. Нравственное равнодушие пуритан к Ветхому завету объясняется тем, что он формировался как кодекс управления и жизненного уклада становящейся и крепнущей государственности, в то время как Новый завет был в большей мере формой социального протеста угнетенных. Немаловажным было и то, что Новый завет давал рецепт спасения, но не права на «ханаанские земли». Однако и Новый завет не игнорировался. Для пуританских лидеров он был важен апокалипсическими пророчествами, решением проблемы источника власти, а также тем, что позволял метафорически толковать богоизбранность евреев. Особенно ценились апостольские послания Павла, содержащие на этот счет прямые указания: «Не все дети Авраама, которые от семени его... То есть не плотские дети суть дети божий, но дети обетования признаются за семя» (Римл., 9:8).

Убежденность в своей высокой миссии заставляла везде искать и находить симптомы богоизбранности. Когда флотилия второй группы пуритан пересекала океан, Уинтроп почувствовал себя Моисеем нового исхода. В своих проповедях он не раз указывал на саму возможность беспрепятственного отплытия из Англии и благополучное путешествие по Атлантике как знаки особого благоволения к ним бога. Соратник Уинтропа Эдуард Джонсон (1598—1672) в книге «Чудотворные деяния спасителя от Сиона в Новой Англии» доказывал, что Новая Англия создана доброй волей бога, пекущегося о спасении избранного народа. Отсюда все тот же тип верховной опеки над переселением: «Ваш Христос велел морям не поглотить вас, не позволил пиратам захватить вас или овладеть вашим добром» (69, 31). Как чудо были восприняты эпидемии ранее неизвестной здесь чумы, занесенной моряками. В 1616—1619 и 1634 г. она буквально опустошила индейские поселения на побережье Новой Англии, облегчив колонизацию этого района. Любопытно свидетельство очевидца: «Все вымерли от чумы. На следующий год в опустошенное селение... явились пилигримы и к своей радости обнаружили, что бог предпослал им Ассирийского ангела, истребившего все население Нового Ханаана» (цит. по: 45, 19). Еще более радужные толкования вызвал наступивший после первых необычайно трудных лет период экономического расцвета, подтвердивший высшее одобрение принятого курса, богоизбранность и исключительные права на эти земли.

Не следует думать, будто благополучное переселение, экономические успехи и другие аналогичные факты, лишь с натяжкой квалифицируемые как чудо, были основанием вывода об особом предназначении колонистов. Кстати, и в Библии функция чудес не однозначна. Когда Моисей, представ вместе с Аароном пред очи фараона, демонстрирует свои чудеса с превращением палки в змею и пр., то назначение последних — не поразить фараона (Древний Египет сам поставлял миру легенды о всевозможных превращениях), а засвидетельствовать высшее покровительство, под сенью которого находился древнееврейский патриарх. Богоизбранность пуритан была уже работающей программой, с которой они связывали свою судьбу настолько, что нахождение на каждом шагу знаков божественного внимания было лишь неизбежным способом пуританского мировосприятия.

Итак, цель — земная библейская община — осуществлялась в весьма благоприятных условиях почти полной социально-политической автономии и тотальной веры в божественное благоволение (занятая внутренними делами Англия до 1691 г. так и не смогла применить ни одной действенной санкции против строптивых северных колоний). Средством реализации цели явилось то гражданское устройство, которое вошло в историю (чаще применительно к Массачусетсу) как пуританская олигархия, или теократия.

В XVII в. теоретический и практический теократизм не был новостью, причем он не всегда связывался с прямым подчинением гражданской власти церковной. По мнению известного правоведа П.И.Новгородцева, суть теократизма — в защите государством религиозных интересов. У кальвинистов «светская власть была освобождена от подчинения церкви, но государство было призвано на защиту церковных начал, и в этом была положена главная его задача» (37, 33). Образцом теократических проектов были 244 тезиса «Священной республики» (1659) английского теолога Ричарда Бекстера, удачно обобщившего протестантскую политико-правовую мысль своего времени и давшего формулировки-эталоны, известные по обе стороны Атлантики. У Бекстера теократия как идеал истинно божественного устройства характеризуется последовательным признанием сверхъестественного происхождения правовых основ: «Тезис 192. Чем более теократическим, или истинно божественным, является то или иное правительство, тем оно лучше... Тезис 202. В божественной республике законы бога (будь то в природе или в Писании) должны рассматриваться как основные законы, без которых никакие правители не могут обходиться, а все их прочие законы должны быть производными...» (цит. по: 133, 5).

Американские пуритане попытались внести свою лепту в концепцию теократизма, причем иногда так усердно ставили точки над *i*, что реализация некоторых идеалов теократического социального порядка, элиминирующих светскую власть, неизбежно вела бы к своей противоположности — анархии. Невольным предостережением против такой парадоксальной возможности является проект новоанглийского миссионера Джона Элиота (1604—1690), изложенный им в трактате «Христианская республика» (написан ок. 1650 г., издан в 1659 г.). Проект Элиота сводится к предложению учредить государство, единственным правовым кодексом которого является Писание, а высшим сувереном признается Иисус Христос. Такое устройство исключает всякую людскую власть и правительство. Поскольку централизованная система магистратов будет вершить общественные дела, руководствуясь лишь предписаниями слова божьего, установление христианской республики Элиот рассматривает как наступление царства Иисуса Христа. Социальная утопия Элиота представляет интерес как логический предел теократизма, демонстрирующий его практическую бессмысленность.

В простейшем случае теократия означает светскую власть священнослужителей. Природа теократии существенно не меняется, когда церковь правит *de facto* — посредством эффективного механизма манипулирования номинальной властью или весомым реальным соучастием в ней (как это было в Массачусетсе). Помимо этого существует понятие религиозного государства, означающее полное слияние церковной власти с гражданской властью (глава которой нередко формально возглавляет и церковь), при котором вероучение выполняет одновременно роль политической идеологии. Таковы многие средневековые арабские (и некоторые более поздние) государства и Византия. «Византийское государство было настоящим религиозным государством, — говорит Маркс, — ибо догматы здесь были политическими вопросами» (1, 1, 110). Теократический режим и религиозные государства мало чем отличаются друг от друга, а в указанном Марксом отношении они идентичны.

Пуританские лидеры сумели создать трезвую и практичную общественную структуру, в которой примат божественных законов служил сугубо гражданским целям. Строго говоря, теократия в Массачусетсе не была светской властью клириков, она скорее выражалась в том, что назначение государства усматривалось в служении богу, источником права объявлялось Писание, а целью светской власти в отношении подданных — спасение. Эти абстрактные принципы были материализованы в весьма эффективном аппарате защиты правящей светско-клерикальной верхушкой своих групповых интересов.

Значительные пропагандистские усилия постоянно направлялись на доказательство целесообразности и богоугодности олигархического режима. Хорошо известен аргумент ярого и авторитетнейшего апологета теократизма Джона Коттона (1584—1652) против демократии как самопротиворечивой государственной формы, и это «правление без управляемых». Уильям Хабберд (1621-1704) в проповеди «Счастье народа» доказывает не только правомерность, но и мудрость разделения богом людей на лучших (богатых) и бедных. Счастье народа — в мудрости правителей, которым он должен подчиняться. Такое устройство и общественное разделение людей — дело рук бога и проявление его мудрости, от которой бедные лишь выигрывают: «Разве опыт не показывает нам, что лучшая часть людей является лишь орудиями и инструментом для других?» (69, 119). Кто спасает бедных от голода, а всех — мудрым руководством во время войны? Именно лучшие, которые и должны верховодить в обществе, как пастух — в стаде, лоцман — на корабле.

Высшей светской властью в колонии была Генеральная курия, состоявшая из полноправных граждан - фрименов. Церковная власть в каждом округе принадлежала конгрегации членов церкви. Однако это был один и тот же круг людей. Любые официальные должности могли занимать лишь члены церкви («святые» в пуританской терминологии), назначали же на должность фримены. Попасть в число последних было необычайно трудно, и оно не превышало пятой части белого свободного мужского населения. Пуританская нетерпимость вошла в пословицы. Инакомыслящих изгоняли, бросали в тюрьмы, предавали казни. Особенно решительные меры принимались против квакеров, стремившихся проникнуть на территории, на которые претендовали пуритане. Квакеры изгонялись, их книги сжигались, к ним применялись жестокие физические меры. В 1659 г. три квакера были приговорены к смерти, в 1661 г. один квакер был повешен, 28 находились в тюрьме (см. 71, 295—297).

Новоанглийские пуритане убедительно показали, что их былой лозунг свободы религии никогда не вытекал из потребностей епископальной практики — он был тактическим требованием религиозного инакомыслия, борющегося за право на существование и поразительно изворотливо отыскивающего самые авторитетные аргументы в пользу веротерпимости, пока речь шла о собственных правах. Однако ни одна религия не отказывалась от соблазна установить монополию, и пуритане в этом отношении дали классические образцы жестокости и ханжества.

Молодой Вашингтон Ирвинг, мало заботясь о протокольной историографической дани «отцам-пилигримам», довольно бесцеремонно и по существу верно характеризует правоверность пуритан: «Испытав на собственной шкуре жестокие преследования, они считали своим долгом показать, что и сами стали мастерами в этом искусстве. Поэтому в свободные часы они изгоняли, наказывали кнутом и вешали еретиков-папистов, квакеров и анабаптистов за то, что те осмелились злоупотреблять свободой совести, которая, как теперь они ясно доказали, означает лишь то, что каждый человек в вопросах религии может придерживаться собственного мнения — при условии, что мнение правильно... И вот, так как они... были совершенно убеждены, что только они думают правильно, то из этого следовало, что те, кто думал иначе, чем они, думали неправильно; а кто думал неправильно и упорно противился тому, чтобы его убедили и обратили в истинную веру, был гнусным нарушителем неопределимой свободы совести...» (24, 96).

Олигархический теократизм в Массачусетсе и отчасти в других колониях не был самоцелью: принципы библейской общины в определенной мере оправдывали неподчинение Англии, поскольку источником автономии выступало само Писание. Однако главный смысл его состоял в том, что он позволял властью имущим оберегать свои интересы, особенно в борьбе с бесправными низами — фермерами, ремесленниками, городским плебсом. После «Славной революции» положение в Англии стабилизировалось и правительству удалось положить конец пуританской олигархии введением в колониях губернаторского правления и некоторой религиозной терпимости. Однако конец теократии не укротил пуританский дух, который был действенным идеологическим фактором американской истории XVIII в. Оценка его социальной функции невозможна без учета пуританской интерпретации человека и общества.

2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА: БЛАГОДАТЬ И СВОБОДА

Равенство людей - основоположение многих социальных доктрин. Люди либо равны по природе, либо не равны потому, что такими их сотворил бог. Светлая буржуазная мысль XVII—XVIII вв. была озабочена тем, как из исходного равенства людей вывести их гражданское равноправие. Пуританизм как форма раннебуржуазной идеологии более откровенно и несколько грубовато выразил бессознательную интенцию нового класса заменить одно неравенство другим. А поскольку в Новой Англии фактическое неравноправие было закреплено юридически, такой социальный заказ субъективно воспринимался как задача теоретического оправдания практики теократизма.

Важную услугу пуританизму оказала кальвинистская концепция врожденной греховности, согласно которой на человеке вечно лежит печать первородного греха. По Уинтропу, поведение людей и их взаимоотношения определяются законом природы и моральным законом (или законом Завета). Хотя эти виды законоположений одного порядка, их роль по отношению к людям неравноценна, поскольку «закон природы был дан человеку в состоянии безвинности, закон Завета — в состоянии грехопадения» (69, 81). В чем смысл различия законов природы и Писания, если языком и тех и других говорит один бог? Видимо, в состоянии невинности божественная воля для человека была прозрачна и самоочевидна. Первородный грех в корне изменил ситуацию. Дневник Бредфорда пестрит сетованиями на пьянство, увлечение азартными играми, распущенность, сопровождаемыми рефреном об исконной испорченности человека. Нельзя довериться ни способности человека читать в природе мысль бога, ни его стремлению руководствоваться велениями своего естества. После Адама и Евы человек лишился непосредственного общения с богом, получил свод его предписаний, смысл позитивных требований которых понятен, но конечные мотивы остаются тайной за семью печатями. Человек постоянно находится под угрозой расплаты, которая не зависит от благочестивости. Основанием традиционного равенства всех перед богом выступает испорченность человеческой природы, теперь люди — братья во грехе. Но если все благие дела, ни праведность не снимают проклятья, то спасение человека (а все милостивейший бог не может быть лишен атрибута милосердия) лишь в божьей благодати.

Благодать есть божественное, ничем не обусловленное волеизъявление, которое проявляется в избавлении избранных от наказания за первородный грех. Мотив мнения спасителя непостижимы, поэтому избранные являются предызбранными, на них покоится божья благодать, их судьба (как и печальная перспектива остального) предопределена. Если бы это было не так, если бы из каких-то причин бог пересматривал свое решение, это было бы уже мотивированным, что несовместимо с благодатью (по определению). Добрые дела и благочестие поэтому не выступают как основа спасения, равно как спасение не есть плата за благочестивость. Сами священные законы нужны не потому, что их соблюдение приведет к соответствующему воздаянию, а они необходимы скорее в качестве критерия праведности, для самоконтроля. По св.Павлу, грех существует сам по себе, независимо от Завета. «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай» (Римл., 7; 7).

В более современной интерпретации концепция предопределения положила конец благоговению перед искусственной внешней аскезой, освятив вместо нее реальные жизненные невзгоды. Дж.Уинтроп еще в английский период своей деятельности учил: «Тот, кто ищет мира и радости во Христе, не должен стремиться к уходу от мира и свободе от искушений, но должен знать, что жизнь, наиболее наделенная испытаниями и страданиями, является наименее приятнейшей и наверняка самой надежной» (цит. по: III, 11). Стойкость в земной жизни, практический успех и благочестивость были не ценой, а признаком избранности.

Смысл утверждаемого кальвинистами и пуританами жесткого фаталистического детерминизма не ограничивается доказательством ненужности церкви как посредника во взаимоотношениях человека со всевышним. Осмысление неисповедимости путей господних в терминах предопределения, видимо, никогда не потеряет в антагонистическом обществе идеологической привлекательности, поскольку оно оправдывает социальное неравенство. В морали феодального общества комплекс сословной неполноценности формально снимал с социального принижения человека оскорбительный характер, хотя не облегчал гнета и не устранял само унижение. В этом отношении феодальная мораль, обычно в религиозной форме, чрезвычайно проста для восприятия буржуазная социальная дисциплина, опирающаяся на принципы религиозного и юридического равноправия требовала решения весьма непростой проблемы теоретического обоснования нового типа социального неравенства. Иррациональность буржуазного миропорядка с его слепой игрой стихийных общественных сил произвела и иррациональные формы своего обоснования, из которых исторически первой была пуританско-кальвинистская трактовка благодати.

Концепция благодати неожиданно получила четко выраженный антифеодальный характер, так как отсутствие видимых оснований божественного предпочтения лишало смысла и святости сословное деление — избранником мог оказаться всякий. С другой стороны, концепция предопределения стимулировала социальную активность определенных слоев: ведь озаренному благодатью фанатику не страшны никакие препятствия, напротив, борьба за торжество своих (религиозных, как он думал) идеалов и питала иллюзию избранности, заставляла искать опасности и преодолевать их (история знает немало примеров практической результативности такого рвения, а в литературу оно ввело романтизированный образ бескорыстного пуританского подвижника).

Доктрина благодати удачно осватила буржуазную практику периода первоначального накопления. Поскольку успешная деловая активность была не средством, а симптомом спасения, с прибыли, барыша была снята печать бесчестия, и, напротив, бедность, нищета, разорение стали рассматриваться как знаки проклятия. Призрение нищих и бездомных (их число в условиях массовой экспроприации мелкого собственника росло), которое в католицизме рассматривалось как одно из богоугодных «добрых» дел, сменилось решительным осуждением «праздности» как греха и принятием мер к приобщению бродяг и нищих к «делу». Бекстер и здесь оказался автором крылатых пуританских формул. Он характеризует человека как «управителя божественного имущества», поэтому стремление к богатству, стимулируемое плотскими наслаждениями или барышом, как таковым, греховно, но то же стремление в качестве средства прославления бога и служения ему — свято и богоугодно (см.29, 217).

В идеологической деятельности пуританских лидеров тема богоугодности богатства всегда была в центре 6 один из самых драматических моментов. До переселения, где-то в Атлантике, над пучинами, когда благополучие «исхода» было еще под сомнением, Уинтроп произносит свою знаменитую проповедь «Образец христианского милосердия», в которой касается ряда важных вопросов, включая проблему богатства и бедности. Один из основных тезисов Уинтропа таков: «Всемогущий бог в своем святейшем и мудрейшем провидении так устроил человеческую жизнь, то во все времена некоторые должны быть богатыми, некоторые — бедными, некоторые — высшими и славными во власти и достатке, другие — быть в умеренности и подчинении» (69, 79). Это важнейшее в системе социального мировоззрения пуританства положение Уинтроп обосновывает следующим образом. Прежде всего, бог достигает гармоничности сотворенного через разнообразие, и указанное различие существует «для сохранения и блага целого». Величие и милость бога безграничны, поэтому он имеет много слуг, «считая более достойным для себя распространять свои даяния людям через людей, чем делать это собственноручно» (69, 70). Таким образом, богатство не только морально оправдано, но и освящено почетным и ответственным бременем — представлять в милосердии к бедным (у пуритан оно понималось очень трезво и практично, как, например, работодительство) самого господа бога.

Второй довод Уинтропа банален: богатством и бедностью человек испытывается. Однако третий (и последний) аргумент интересен тем, что оправдывает существующее социальное деление как базу человеческого единства, выражая в полунаивной, полудициплярной форме правомерность человеческого неравенства. Уинтроп считает, что благодаря имущественному неравенству люди испытывают нужду друг в друге, а это связывает их узами братской любви. Так проявляется благодать бога, создающего богатство некоторых ради общего интереса. «Отсюда становится ясным, что никто не сотворен более досточтимым или более богатым и т.д., чем другой, единственно из-за особого к нему уважения, но ради славы творца и общего блага твари — человека» (69, 80). Из этих рассуждений следуют а практических принципа человеческих взаимоотношений: благодарность и справедливость. Под последней Уинтроп, в частности, понимает добросовестное выполнение взятых по соглашению обязательств.

Культ богатства у пуритан шел рука об руку с культом бережливости и расчетливо-трезвого аскетизма. Энгельс отмечает, что плебейский аскетизм народной реформации, служивший формой осознания и выражения враждебного отношения социальных низов к остальным слоям, «... резко отличается от бюргерского аскетизма в том виде, как его проповедовали бюргерская лютеранская мораль и английские пуритане (в отличие от индепендентов и других более радикальных сект и весь секрет которого состоит в *буржуазной бережливости*)» (1, 7, 378). Под радикальными сектами в пуританстве Энгельс имеет в виду левеллеров и диггеров, выдвигавших эгалитаристские и даже коммунистические идеи. Концепция благодати явилась формой раннего осознания того, что в становящемся буржуазном мире события, включая человеческие действия, неуправляемы, их последствия непредсказуемы, а успех или неудача — в силу отсутствия видимой причины — выступают как результат случая. По словам Энгельса, «учение о предопределении было религиозным выражением того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных, но неведомых экономических сил» (1, 22, 308). Таким образом, пуританизм (как и кальвинизм) знаменует собой начало эпохи отчужденного труда, когда господство над человеком его собственного продукта и алогизм социального бытия не могли еще незрелым буржуазным сознанием осмысливаться иначе, как в терминах божьего промысла.

Американский пуританизм пересматривает кальвинистский вариант благодати в сторону смягчения его безысходного ригоризма. В пуританском лексиконе появляется термин «ковенант (договор) благодати», который в нашей литературе разъясняется крайне упрощенно. Например: согласно этому ковенанту, «...грешник обязывался блюсти предписанное богом, а бог обязывался при этом условии спасти его душу» (25, 17).

Нетрудно видеть, что такая интерпретация упраздняет весь смысл благодати, заменяя ее тривиальным воздаянием по делам. Более строгий и значимый смысл ковенанта благодати состоит в том, что «избранник имеет право на оправдание через благодать» (123, 4). Таким образом, соблюдение предписаний вовсе не гарантирует спасение, но сохраняет его абстрактную возможность, так что в случае спасения это действительно благодать бога, а не заслуга его раба. У такого понимания есть чрезвычайно важная импликация: оно допускает непредопределенное отступление от предписания (т.е. произвольный грех, который наказуется лишением права на благодать), с чем связано рассмотрение пуританизмом проблемы свободы (что не свойственно кальвинизму).

О сознательной философской постановке этого вопроса говорить пока трудно. Для теоретиков пуританизма в первую очередь были важны границы и возможности социально значимого человеческого поведения. Однако их уточнение неизбежно выводило исследование в область общемировоззренческих и отчасти гносеологических вопросов, так что в теологических рамках, несомненно, вызревала философская проблематика, рассмотрение которой потребует уже специфически философских средств, которые пуританизм обеспечить не в состоянии. Так, у Джона Коттона нет дифференциации между свободой в философском и социальном понимании, поэтому он ее соотносит с нравственно-правовыми возможностями человека и по сути дела понимает как отсутствие препятствий к действиям. Если человеку дать волю, свобода поведет его к дурному по той причине, что человек от рождения порочен. Поэтому задача магистратов и служителей церкви заключается в том, чтобы не пользоваться большей свободой и властью, чем это на благо им и народу. «Необходимо, следовательно, чтобы вся существующая на земле свобода, церковная или иная, была ограничена» (69, 86). В противном случае свобода перерастает своего носителя и ведет к анархии. Одна из вытекающих отсюда проблем — знание границ свободы. Сомнений нет, они Установлены свыше; сказал же бог морю: ходи тут, а там останови свои гордые волны. Однако здесь существует естественная граница — берег. Человеку важно знать, где рамки свободы, ведь избыток свободы столь же опасен, как и ее недостаток.

Более обстоятельно пуританскую концепцию свободы изложил Дж. Уинтроп в своей речи в Генеральном суде колонии 3 июня 1645 г. По его мнению, существует два вида свободы: естественная и моральная. Естественная свобода обща человеку и всем тварям. В соответствии с такой свободой человек может делать с другим человеком все, что вздумается. Ею можно и злоупотребить, и использовать на благо. Она несовместима с гражданской властью. Не ограничивая человека в помыслах и поступках, она ожесточает и растлевает его. «Пользование и поддержание этой свободы делают человека более злобным, а со временем — хуже диких животных... Как раз против зверя в нас и направлены все законы божьи» (69, 92).

Естественную свободу ограничивает свобода моральная, заключающаяся в подчинении предписаниям Завета и законов. «Свободу другого вида я называю гражданской, или федеральной [термин «федеральный» у Уинтропа — производное от латинского *foedus* — договор, союз (то же, что и «ковенант»)], она может быть также названа моральной — в свете соглашения между богом и человеком в моральном законе и конституции и политических соглашений между самими людьми. Такая свобода — настоящая цель и объект власти и не может существовать без нее; это свобода лишь к тому, что является благим, справедливым и честным. Вы должны стоять за эту свободу, рискуя не только имуществом но, если понадобится, и жизнью. Вредит ей не власть, а плохое поведение. Эта свобода поддерживается и практикуется путем подчинения власти; это такого рода свобода, посредством которой пас освободил Христос» (69, 92).

Существует определенное сходство пуританского понимания свободы как отсутствия препятствия и моральности как подчинения законам с философскими учениями (например, Гоббса), причем сходство не чисто внешнее, но вызванное определенной общностью идеологического обеспечения сильной политической власти. Однако существенной и характерной отличительной чертой теологической концепции является отсутствие учения о независимой естественной необходимости. Пуританский Фатализм тем отличен от механистического детерминизма, то место естественных оснований и причин занимает предопределение, неразрывное с авторитетом абсолютного источника, резко противопоставленного всему природному. В силу этого свобода, связанная с человеческими интересами и потребностями, передается анафеме, а высший тип свободы предполагает принятие божественного авторитета. Истинная свобода у Уинтропа рассматривается как подчинение моральной необходимости.

Ее нарушение — несвобода, которая обуславливается греховным естеством. Такое понимание свободы дает более четкое представление о пуританской трактовке природы человека. До грехопадения Адам и Ева были свободны, т.е. не знали никаких ограничений, равно как не знали подразделения свободы на естественную и моральную. Первая форма несвободы — этическая: вкусив от древа познания, они застыдились своей наготы — появилось ограничение. Отныне свобода человека заключена в рамки моральных предписаний (юридические — производные от них). Следовательно, человек выступает как моральное по своей природе существо, а его свобода — моральная свобода — как добровольное, внешними факторами не принужденное принятие заветов и законов. Естественная же свобода есть свобода на грех и потому орудие дьявола, т.е. абсолютное зло.

Так утверждается противоположность естественной и гражданской свобод. Из того, что внешней границей естественной свободы выступает моральный запрет, а фактором сужения ее сферы — потребности естества, следует, что освобождение человека — акция исключительно моральная. Лишь моральный образ жизни является векселем — по ковенанту благодати — на право избрания.

Не менее показательны гносеологические и общефилософские аспекты вопроса. Свобода не производна от знания. Это хорошо согласуется с агностическим подтекстом доктрины благодати — утверждением неинтеллигибельности человеческого бытия и принципиальной иррациональности его основания — божественного промысла. Теологические истины (вполне в духе протестантской традиции) являются запредельными. Теоретическое знание не может их ни объяснить, ни доказать.

Наука ценилась пуританами высоко, пока она обслуживала практическую сферу и не предлагала своих альтернатив теологии.

Непознаваемость человеческих перспектив обусловила введение целого ряда морально-теологических постулатов и императивов, в частности требование надеяться на избранность, что фактически равнозначно негласному предписанию вести себя так, как будто от твоего поведения зависит спасение, хотя даже вера в то, что практический успех свидетельствует об избранности, является, строго говоря, гипотезой.

3. ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВА: ТЕОРИЯ КОВЕНАНТА

В буржуазной историографии сложилась тенденция рассматривать пуританизм как основную идеологическую стезю американской демократии, а пуританство как ударную силу американской революции. Эта концепция имеет долгую традицию. Она берет начало у английских историков прошлого столетия Т.Карлейля и С.Гирдинера, которые рассматривали английскую революцию и последующую британскую историю через призму пуританских идеалов и деяний, игнорируя и принижая роль непуританской общественно-политической мысли. Американским историкам также было свойственно заслуги светской идеологии приписывать пуританизму. Даже такой серьезный историк американской культуры, как В.Л.Паррингтон, полагает, что первые пуритане уже пришли на ощупь к естественноправовой теории. Среди современных авторов такая точка зрения также весьма популярна. Так, известный историк американской философии Г.Шнейдер не просто утверждает, что пуританская «ковенантная теория церкви была на деле экклезиастическим аспектом теории общественного договора (123, 4), но считает родство между пуританской философией и Просвещением столь тесным, что перерастание первой в последнее было легким и по преимуществу бессознательным (см. 123, 9).

В общем и целом упомянутые теоретические позиции сводятся к утверждению, что социальная философия пуританизма содержала в себе принципы, которые традиция приписывает идеологии Просвещения (вариант: пуританская теология и светская философия пришли к тем же самым выводам), и что эти принципы легли в основу программы Американской революции. Поскольку принятие такой трактовки вызвало бы серьезную переоценку ценностей (на что она объективно и нацеливает), необходимо рассмотреть стержневой вопрос всего этого теоретического комплекса — пуританскую версию общественного договора (ковенанта).

Ковенантизм является универсальным принципом, пронизывающим всю пуританскую теорию и практику. Начало длинной серии реальных ковенантов кладет знаменитое соглашение, заключенное «отцами-пилигримами» с соблюдением всех формальностей 11 ноября 1620 г. на борту «Майского цветка». Этим соглашением предусматривалось основание во славу божью, для распространения христианства и в честь английского короля колонии, для чего подписавшие его 41 человек заявляют об объединении в союз и согласии соблюдать издаваемые в нем законы и подчиняться избираемым должностным лицам.

В 1636 г. при основании Провиденса был также заключен ковенант, которым колонисты обязались подчиняться издаваемым в общине законам по гражданским делам (вера не подлежала законодательству).

Затем в течение десятилетий своеобразный общественный договор, устанавливающий нормы внутриобщинной жизни, заключался при основании почти каждой несобственнической колонии. Причем в одних случаях поселенцы обладали мандатом метрополии и оговаривали в договоре свое верноподданство, в других — нет. Например, самовольно возникли три первые колонии Род-Айленда, которые лишь в 1643 г. получили королевский патент, санкционирующий их уже существующую автономию в вопросах гражданского устройства (со стандартной оговоркой, что местное законодательство не будет противоречить законам Англии).

При всем разнообразии форм во всех соглашениях обязательно упоминался бог, юридический статус которого был почти стереотипен. Примером может служить преамбула ковенанта Портсмута (Род-Айленд): «Настоящим мы, нижеподписавшиеся, перед лицом господина бога торжественно объединяемся в политический союз и обязуемся с божьей помощью посвятить себя, свою жизнь и свое достояние служению господу Иисусу Христу, королю королей и владыке владык, соблюдать все совершенные и непреложные законы его, данные нам и его святом слове истины, чтобы руководствоваться ими и творить суд согласно им» (цит. по: 21, 52; перевод уточнен).

Такого рода ковенанты и выдаются (без достаточных на то оснований) за прототипы и источники теории естественного права и общественного договора или даже предвосхищение их реализации в конституционных актах Американской революции. Спор по данному поводу принципиально важен, ибо его исходом определяется решение вопроса об исторических заслугах тех или иных социальных тенденций в идейной подготовке революции и в значительной мере проблемы атрибуции оригинальной американской философской мысли. Это обстоятельство не только оправдывает детальное рассмотрение пуританской идеологии — наиболее зрелого и когерентного духовного явления раннеамериканской истории, но и делает необходимым более обстоятельный анализ центрального момента пуританской социальной мысли - ковенантизма.

Все версии пуританских договоров однотипны в том, что они никогда не исчерпываются соглашением между людьми, а необходимо включают в себя — чаще имплицитно — договор с богом, так что каждый договор является по сути дела двойным соглашением. Дж.Коттон даже считал, что он тройствен и состоит из ковенанта благодати — между богом и всем семенем Авраамовым (которое составляет невидимую церковь предызбранных), церковного ковенанта — добровольного соглашения с богом видимой конгрегации верующих и гражданского ковенанта, который распространяет нормы соглашения с богом на общественные институты (см. 133, 9).

Соглашение с богом — явное или неявное — было обязательным исходным пунктом любого социально значимого начинания пуритан, а вот без соглашения между людьми зачастую можно было обойтись. Именно так случилось при основании Массачусетса, и причина тривиальна: одобренный королевским правительством устав Компании бухты Массачусетс уже давал право на издание своих собственных законов и правил (не противоречащих английским), поэтому утверждать право на относительную административную самостоятельность через соглашение между колонистами не было нужды. Право на самостоятельное регулирование, естественно, было воспринято как дар свыше. Правовой фундамент колонии выглядит, по Уинтропу, следующим образом: «Мы вошли с ним (богом. — А.К.) в соглашение... Мы получили от господина предписание выработать свои собственные правила. Мы решили предпринять эти действия в указанных целях, после чего просим его милости и благословения. Итак, если господь пожелает услышать нас и мирно довести до желаемого нами места, тогда он ратифицирует этот договор, утвердит нашу миссию и будет ожидать строгого выполнения статей, содержащихся в нем» (69, 82). Теперь понятно, почему пуритане с такой детской непосредственностью усматривали знаки божественного благоволения в вещах совершенно прозаических: ведь они были свидетельством одобрения договора и подтверждением их высокого предназначения.

Ковенант с богом, призванный играть столь важную роль правового источника, — это не что иное, как Библия. Образованнейшие теологи, пуританские пастыри хорошо понимали смысл Писания как «завета». В первой книге Моисеевой рассказывается о том, как Авраам (тогда еще Аврам) по поручению бога рассекает надвое трехлетнюю телку, трехлетнюю козу и трехлетнего овна и кладет половины туш, а также нерассеченных горлицу и молодого голубя друг против друга. «Когда зашло солнце и наступила тьма, вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными. В этот день заключил господь завет с Аврамом...» (Бытие, 15:17—18). Профессор Т.Гэстер, опираясь на исследования Дж.Фрэзера, показывает, что эта несколько странная процедура является всего лишь выполнением богом формальностей, требуемых древне-еврейским законом при ратификации договора (см. 91, 140 и след.). Исторический и этнографический материал свидетельствует о том, что у древних евреев, древних сирийцев, отдельных германских, африканских и азиатских народностей существовал обычай утверждать соглашения прохождением между рассеченными жертвенными животными или возлиянием их крови.

Согласно Библии, Авраам и его семья также ратифицируют соглашение, следуя указанию бога: «Обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между мною и вами» (Бытие, 17:11). Итальянский завет представляет собой договор, определяющий обязанности каждой стороны. Бог гарантирует следующее «Ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя Авраам... Я буду богом твоим и потомков твоих после тебя Я дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую во владение вечное...» (Бытие, 17:7, 8). От Авраама требуется: «...ты же соблюди завет мой, ты и потомки твои после тебя в родах их» (Бытие, 17:9). Завет бопі расшифровывается в Писании в десяти заповедях и в детально разработанном кодексе законов и норм, среди которых и предписание, данное Моисею: «...поставь над собою царя, которого изберет господь бог твой, из среды братьев твоих поставь над собою царя...» (Второзаконие, 17:15). Договор неоднократно подтверждался. Например, по получении десятизакония были закланы тельцы в жертву, и Моисей половиной собранной крови окропляет жертвенник, половиной — народ.

Ранние пуритане неизменно подтверждали договор с богом как через признание Писания основополагающим ковенантом своих частных соглашений, так и неформальным его дублированием и ратификацией, о чем идет речь у Уинтропа. Смысл такой ратификации не г. подтверждении истинности Писания (это было бы кощунством), а в получении от господина подтверждение того, что именно пуритане — «его народ», что санкционировало право на «новоханаанские» земли и начинания. И лишь второй ковенант выступает как договор между людьми относительно форм организации общинных дел в целях выполнения своих обязательств по ковенанту с богом.

Напоминают ли пуританские ковенанты теории общественных договоров XVII—XVIII вв. с их идеями отчуждения народом прав в пользу правителей (Гоббс) или «согласия управляемых» как источника власти (Руссо)? Никоим образом. Йельский профессор Э.С.Морган, знаток раннеамериканской истории, считает, что даже расширение в Массачусетсе числа фрименов, пользующихся правом голоса, не рассматривалось лидерами как уступка демократии, ибо законодательная власть была прерогативой не народа, а правителей. «Точно так же акция Уинтропа по обеспечению согласия народа на его правление не была подтверждением того принципа, что правительства получают свою настоящую власть из согласия управляемых. Он не считал, что должностные лица, избранные при новой системе, будут просто агентами избравшего их народа. Их задача — обеспечение выполнения народом соглашения с богом» (111, 94).

Недостаточная компетентность правителей не является для народа (т.е. избирателей) основанием присваивать право высшей санкции. Уинтроп специально обращает на это внимание в своей программной речи в Верховном суде. Если народу не правятся решения, выносимые по сложным делам, народ не вправе их оспаривать, он должен безоговорочно их принимать. «Вы сами назначили нас на эту должность, — обращается Уинтроп к фрименам, — но, будучи назначены вами, мы получили нашу власть от бога» (69, 91). Итак, народ может избрать правителей, но облакает их властью бог.

В свете основных идей ковенантизма необходимо дать более строгую оценку знаменитому соглашению на борту «Майского цветка», которое нередко рассматривается как первая практическая реализация идей естественного права и общественного договора. К сожалению, так считают не только буржуазные мыслители. Академик А.М.Деборин пишет, что в основе указанного соглашения «лежала демократическая идея о том, что правительство черпает свою власть из согласия управляемых» (18, 401). В этой связи необходимо вспомнить, что «отцы-пилигримы» вовсе не намеревались создавать юридически или фактически независимое государство и не сомневались в правомочности короля, подданными которого они себя в соглашении именуют. Поэтому о ревизии богоданности власти или замене ее «согласием управляемых» не было никакой речи.

Дневник Бредфорда проливает некоторый свет на причины заключения договора. Прежде всего нет сомнений в том, что предметом соглашения было гражданское устройство будущей колонии, — оно «явилось первым учреждением их правительства на том месте» (77, 106). Однако речь идет не о правительстве в конституционном смысле слова (поскольку юрисдикция королевской власти была подтверждена), а о форме управления, внутренней администрации.

Почему все-таки понадобилось соглашение? Оказывается, на борту «Майского цветка» были колонисты, которые высказали опасные мысли о том, что «по прибытии они будут действовать по своей собственной воле, ибо никто не имеет власти командовать ими» (77, 106). Как раз в этом стремлении руководствоваться собственным интересом и снять внешнюю «власть командовать» обнаруживаются проблески естественноправовых идей, с точки зрения пуританизма совершенно крамольных, ибо жизненный уклад должен определяться не «собственной», а божьей волей, проводниками которой были лидеры переселения и в качестве министров, и в качестве держателей королевского патента. В условиях назревающего на борту «Майского цветка» социального микрокризиса вопрос об источнике власти оказался весьма актуальным. И нельзя отказать руководителям общины в находчивости, когда они добились юридически оформленного подтверждения управляемыми лояльности всевышнему и британской короне и тем самым закрепили свое политическое лидерство.

Сама практика заключения договоров сыграла определенную роль в формировании традиции буржуазной демократии, но от позитивного содержания пуританского ковенанта до теории общественного договора — дистанция большая. При формировании гражданской общины формальное согласие управляемых требовалось, но, по признанию П.Миллера, это было «согласие не на условиях, выработанных самим народом, но лишь на условиях вечного божественного закона справедливости и подчинения» (69, 78).

Американский пуританизм, особенно в политико-правовой идеологии, представлял собой жесткий тип мышления, который не оставлял двусмысленностей, допускающих ревизию основоположений или возможность толкования их в духе революционно-просветительских идей. Ортодоксальный пуританизм, каким бы противоречивым и неоднородным он ни был, в части устоев всегда оставался идентичным себе. В этой связи поучителен пример «либерального» пуританского теолога и правоведа Натаниэля Уорда (1578—1652), сторонника писаной конституции и автора первого массачусетского кодекса — «Свода свобод» (действовал в 1641—1648гг.). Приверженность к конституционному порядку не смягчила его идеологическую нетерпимость в вопросах веры (он был противником свободы религии) и особенно в понимании источника морали и светской власти, хотя некоторые его формулировки необычны. Так, он утверждает, что власть, захваченную несправедливым путем, господь повелевает отбирать, если нужно, то путем насилия («с помощью кинжала»). Однако это не предвосхищение идей Руссо и не приятие естественноправовой теории, а всего лишь формула охраны «законной», богоугодной власти. Принцип «господь повелевает» делает субъектом решения и действия не тех, кто сумел расшифровать потребности человеческой природы, а тех, кто знает волю бога и выступает от его имени. «Моральные законы, королевские прерогативы, народные свободы — все это отнюдь не творение рук человеческих, а божьи установления», — считает Уорд (цит. по: 40, 127).

Теория естественного права и общественного договора, явившаяся идейно-теоретической основой буржуазных революций XVII—XVIII вв., — это определенная форма решения проблемы источника государства и права. Буржуазное Просвещение усматривает их источник в самой природе, точнее, в неизменной антропологической сущности человека как естественного существа, в то время как пуритане свято верили в сверхъестественное происхождение гражданской власти.

Глава III. ПЕРВЫЕ ВОЛЬНОДУМЦЫ И ПЕРВЫЕ ИДЕАЛИСТЫ

Европейская философия XVII—XVIII вв. не могла полностью удовлетворить потребности американской социальной практики, выдвигавшей многие проблемы, которые до этого не вставали перед общественно-политической мыслью. Но американская философия не зарождалась из дофилософского сознания, ее формирование шло на базе активной переработки европейской философской мысли. Однако конечный результат, несмотря на значительность в нем европейского компонента, был не механическим конгломератом, а сугубо национальным продуктом, возникшим на собственной почве и обслуживающим нужды американского общественного развития.

Установить точно время появления американской (как и любой другой) философии невозможно, однако существуют определенные исторические вехи, позволяющие выделить в качестве начального этапа ее становления конец XVII—середины XVIII столетия. Двумя основными аспектами ее формирования были разложение пуританской теологии и развитие светской философской мысли, приобретающей черты идеологии Просвещения.

1. ОТ АНТИНОМИАНСТВА ДО «ВЕЛИКОГО ПРОБУЖДЕНИЯ»

Философское осмысление бытия, более широкое и менее догматичное, чем религиозное мировоззрение, в условиях господства пуританизма могло утвердиться, лишь имея какие-то предпосылки. В Новой Англии колониальной эпохи идейные предпосылки философии могли формироваться лишь в противовес пуританской догматике и олигархическому укладу, необходимо принимая поначалу форму не прямой оппозиции — ереси.

Светская теоретическая оппозиция была еще слаба и скорее остроумна, чем глубока. Однако и она играла определенную роль в подготовке философского мировоззрения. Одним из первых ее выступлений была антипуританская сатира «Новоанглийский Ханаан», выпущенная Томасом Мортонем (? — 1647 ?) в Амстердаме в 1637 г. Ловкий и энергичный делец, основавший в 20-х годах под Бостоном свою факторию «Веселая гора», Мортон вел торговлю с индейцами, сбывая им и спиртное. Он бросил вызов пуританскому ригоризму, устраивая веселые празднества с участием индейцев. В одном из них министры-святоши углядели восстановление языческих оргий и вакханалий. Мортон был выслан из Массачусетса в Англию, рискнул вернуться в 1643 г. вновь, попал в заключение и снова был выслан. «Новоанглийский Ханаан» — отнюдь не литературное паясничанье, а достаточно серьезное вольнодумство. Мортон высмеивает пуританское лицемерие и считает, что оно лишает колонистов человечности. Индейцы, по его мнению, не только гуманнее пуритан, но и ведут более свободный и счастливый образ жизни, чем новоангличане с их ветхозаветными претензиями.

Идеи Мортоня были выражением глубоко коренящегося антитеократизма, который также ярко проявился в так называемой антиномианской ереси Энн Хатчинсон (1591—1643). Прихожанка известного пуританского геолога Джона Коттона, жена торговца, Энн Хатчинсон пришла к распространенной в протестантизме идее всеобщего священства. Она считала, что божья благодать может нисходить на всякого человека, сердце которого открыто для бога. Хатчинсон явно предпочитала новозаветный демократизм элитизму, ограниченной «избранности» Ветхого завета, она считала, что святой дух может непосредственно озарять каждого (тем самым обесценивались пуританские признаки святости и спасения).

Первоначально идеи Хатчинсон в какой-то мере разделял и Дж.Коттон, но, когда события приняли серьезный оборот, он поспешил осудить ересь. У Хатчинсон было много открытых сторонников. Об этом свидетельствуют факты их публичных дискуссий, некоторые сохранившиеся имена, а также то, что после расправы с антиномианством многие колонисты переселились из Массачусетса в Род-Айленд или ушли на север. Широкий размах антиномианства встревожил теократов настолько, что в 1637 г. впервые в истории колонии был созван всеобщий синод, который после долгого разбирательства и слушания дела систематизировал ошибочные и богохульные антиномианские положения и квалифицировал их как ересь. Решением синода Хатчинсон была изгнана из колонии и впоследствии трагически погибла.

Причиной столь жестокой расправы был совершенно очевидный антиолигархический характер антиномианства. Согласно Хатчинсон, любой христианин в случае освящения (т.е. спасения) возносится на волне экстаза благодаря энергии, получаемой свыше. Решительное выступление Уинтропа против такого понимания оправдания связано с тем, что оно противоречило доктрине спасения избранных. Под угрозой оказались религиозные и государственные устои, которые в условиях теократии совпадали. Отсюда обвинение Хатчинсон в том, что она выступает против морального закона (антиномианство буквально означает «противозаконие»).

Антиномианство было лишь первым серьезным столкновением пуританизма с оппозицией, за которой скрывалось в основном купечество, которое остро ощущало тягостные узы теократической регламентации. Пуританство никогда не было однородным, всегда себе тождественным явлением, оно с самого начала раздиралось внутренними противоречиями и играло неоднозначную социальную роль. Как верно подметил Габриэл Колко, «пуританизм в Америке был как помощью, так и помехой систематическому экономическому развитию» (66, 343). Несомненно, что пуританская идеология стимулировала чисто буржуазную хозяйственную деятельность, а олигархия довольно эффективно ограждала интересы внутреннего экономического развития от английских посягательств и попыток внедрить элементы феодального уклада. Однако нормы теократической жизни, прекрасно защищавшие интересы социальной верхушки, отпугивали буржуа-непуритан, искусственно сокращая приток капитала в Новую Англию.

В особо тяжелом положении находились широкие массы. Замена религиозного ценза имущественным не внесла существенных изменений в социально-правовое положение городских низов и мелких фермеров. Строжайшие рамки религиозно-политического конформизма чрезвычайно осложнили ситуацию на рынке рабочей силы. Нехватка свободных рук обусловила законодательную фиксацию цен, введение очень низкого максимума зарплаты, искусственное удлинение сроков ученичества (скрытой формы эксплуатации) до 5—7 и даже в отдельных случаях до 14 лет. Эти меры не только больно ударили по трудящимся, но и нарушали законы *laissez faire*, что подрывало экономические устои колонии. Однако, по словам Маркса, неразвитые производительные силы необходимо воспроизводят так или иначе конкуренцию снова и снова (см. 1, 3, 323). Этот неизбежный процесс воспроизведения конкуренции подтачивал устои пуританской олигархии и ускорял ее кризис.

Стремление сохранить политическую монополию толкнуло пуританскую олигархию на путь самоизоляции, и это стало началом ее конца. Поборники библейского образа жизни невольны разыграть пьесу до конца. Когда в VI в. до н. э. закончился период вавилонского пленения (см. кн. Ездры и Неемии), многие преуспевающие евреи остались в Персии, в Иерусалим же вернулись в основном ярые яхвисты, установившие в правление Ездры и Неемии режим строжайшей теократии. Губительные последствия такой политики хорошо характеризует З.Косидовский: «Стремление полностью изолироваться от народов-соседей оказало большое влияние на иудейскую религию. Она стала орудием шовинистической политики, оковами, ограждающими немногочисленный иудейский народ от воздействия извне. Вся жизнь до мельчайших деталей быта была регламентирована...» (33,391).

Аналогия с пуританским режимом поразительна.

Последние столпы олигархии — Инкрис Мезер (1639—1723) и его сын Коттон Мезер (1662—1727) — в течение ряда лет борются за централизацию всех новоанглийских конгрегаций под главенством единого синода с целью предотвращения религиозного раскола и установления единых канонических и порядков проповедования. Церковная олигархия должна была компенсировать утрату гражданской власти. Таким образом, пуританство, возникшее как реакция на англиканство и организационным принципом которого был конгрегационализм, пришло в лице своих адептов к идее пресвитерианства англиканского толка, показав тем самым, что формы его организации определяются социальными задачами, а не чистотой абстрактных принципов.

Печальный и неизгладимый след в американской истории оставили пуританские кампании «охоты за ведьмами» в 1688—1692 гг., в особенности процессы «сейлемских ведьм» — изуверская демонстрация утрачиваемой политической силы и репрессивная мера, направленная на то, чтобы запугать инакомыслящих. Непознаваемость будущего была краеугольным камнем пуританского мировоззрения. В одной из своих проповедей, прочитанной в 1697 г. в Гарвардском колледже в связи с гибелью от несчастного случая двух студентов, Инкрис Мезер специально обосновывает эту гносеологическую позицию. Он говорит, что сам господь позаботился о том, чтобы человек был в неопределенности и неведении относительно будущего, преследуя такие цели: во-первых, «чтобы его дети могли жить верой, в постоянной священной зависимости от бога; они не должны знать свое будущее, чтобы доверять богу всегда» (69, 190); во-вторых, чтобы испытать людское повиновение; в-третьих, чтобы люди всегда были начеку и готовы к любым неожиданностям, наконец, в-четвертых, потому что знание некоторыми своих мрачных перспектив мешало бы им жить и трудиться.

Эта аргументация дает наглядное представление о единстве философского обскурантизма и социального пассивизма, культивируемого пуританизмом. Принципиальная агностическая установка в отношении судьбы и будущего — суть пуританской концепции благодати, и она отчасти может объяснить неприязнь к провидцам, ведьмам, колдунам: ведь ведовство своей претензией на знание того, что в принципе непознаваемо, подрывало пуританскую мораль и доктрину. Поэтому «разоблачение» ведьм — событие не столь уж редкое в прошлом — уступило место массовому фанатизму. Сотни обвиненных, десятки казненных женщин характеризуют кампанию массового доноса и террора, посредством которых была предпринята попытка спасти господство пуританской идеологии.

Результат был, однако, обратным. Общественное мнение и стихийное движение против гонений привели к прекращению процессов, ряду скандальных разоблачений доносчиков и свидетелей и непоправимой дискредитации пуританизма. Завершающим этапом его краха было «Великое пробуждение» (The Great Awakening) — сложное явление, отразившее назревание социального кризиса в колониальной Америке.

«Пробуждение», с одной стороны, характеризуется активизацией демократически настроенного клира, массовыми выступлениями против нетерпимости, радикальными социально-политическими требованиями. С другой стороны, усиливается борьба против деистического светского мировоззрения. Это явление не было узкоконфессиональным — оно охватило практически все крупнейшие церкви. «Пробуждение» началось в 20-х годах XVIII в. в Новой Англии, а затем быстро перекинулось в центральные и южные колонии. Внешне оно выразилось в резком оживлении религиозного чувства, причем процесс этот носил стихийный и массовый характер. Многолюдные сборища, обилие непрофессиональных проповедников и толкователей, публичные дискуссии, массовые экстаз и истерия — все это, казалось бы, свидетельствовало о религиозном буме. Однако он производил несколько странное впечатление. Прежде всего, его идейно-организационным центром были не церковь и официальный клир, а улица и ораторы-проповедники. Кроме того, религиозный ажиотаж, не замечающий границ существующих вероучений, охватил широкие социальные низы, включая слуг и рабов. Демократический дух движения проявился в противопоставлении академическому знанию и учености, носителями которых выступала социальная элита, личного религиозного опыта, озарения, собственного понимания и толкования божественных и земных проблем. Это последнее обстоятельство таило опасность для социально-религиозных устоев колоний. Официальная догматика и церковное сословие утратили свою значимость. Критика духовного и практического теократизма увязывалась со смутными идеями социальных реформ, эгалитаризма, аболиционизма.

Совершенно ошибочно рассматривать «пробуждение» как идейную подготовку или своеобразную репетицию будущей революции (предпосылки которой еще далеко не созрели), однако оно сыграло определенную положительную роль тем, что основательно подорвало господствующее положение в ряде колоний пуританства и англиканства и явилось важным опытом массовых выступлений и демократического коллективизма. Кроме того, как справедливо отмечает Г. Аптекер, «пробуждение», будучи межколониальным движением, способствовало расшатыванию провинциализма и развитию чувства единства американской национальности (см. 6, 149).

Антиномианство, «охота на ведьм», «пробуждение» — лишь внешне фиксируемые события, которыми означен период регресса теократизма и религиозной мысли. Внутренней пружиной процесса было социальное развитие, переросшее старые социально-политические рамки и приведшее к кризису и прямому краху пуританства. Сама пуританская доктрина не смогла сохранить целостности. Теоретическое бунтарство низового клира становится перманентным явлением, связанным не просто с поисками жизненной правды или лучшего социального устройства, но с неприкрытым стремлением видеть волю бога в самой природе и ее закономерностях. Таким образом, деистическая тенденция, утверждающаяся в европейской философии и приобретающая популярность в колониях, неожиданно начинает проявляться и внутри теологической мысли.

2. БУНТУЮЩИЕ ПАСТЫРИ

Одновременно с линией Уинтропа—Мезеров в пуританизме развивалась внутренняя оппозиция. Будучи по отношению к существующим канонам несомненной ересью, она действовала как разрушительная сила, ускоряя разложение ортодоксии. Эффект критики со стороны оппозиции связан с тем, что она содержала в себе качественно новые тенденции, прорывающие рамки пуританского мировоззрения.

В период антиномианской ереси в Массачусетсе разворачивается деятельность клирика Томаса Хукера (1586—1647), прибывшего в Новую Англию в 1633 г. вместе с Дж.Коттоном. В течение трех лет он был министром в Ньютауне (впоследствии Кембридж). Судя по сохранившимся свидетельствам, вся его деятельность носила антиолигархический характер. Во всяком случае его паства стала активнее заявлять о своих правах и отстаивать их. Теоретический и политический нонконформизм не дал Хукеру ужиться в колонии, поэтому в 1636 г. он со своими приверженцами (около 800 человек) покидает Массачусетс и основывает общины Хартфорд (где становится министром), Виндзор и Уезерфилд, последующее политическое объединение которых положило начало Коннектикуту.

Хукер открывает список бунтующих пастырей, которые не ограничились еретическими декларациями или критикой отдельных пуританских установлений, но возглавили практическую оппозицию низов колониальным властям и олигархии. Хукер сумел добиться в Коннектикуте отмены религиозного и имущественного цензов и старался узаконить демократические нормы жизни.

Учет интересов более широких слоев и представителей непуританских сект потребовал иного осмысления социальной действительности. Правда, Хукер не рвет с пуританизмом и вообще с христианской социологией в вопросе об источнике власти. Комментируя положение Второзакония о богоданности власти, он повторяет, что возможность избирать правителей существует не по человеческому праву, но по воле бога: «...выбор общественных магистратов принадлежит народу согласно собственному изволению бога» (69, 89). Однако у Хукера намечен существенный отход от ортодоксии, который действительно делает его зачинателем новой тенденции в понимании носителя власти. По его мнению, «тот, кто может назначать чиновников и магистратов, имеет также власть устанавливать границы власти и области, на которые они призваны» (69, 89).

У Дж.Коттона субъектом ограничения светской власти выступает бог, перед которым подотчетны правители (и тайна теократии здесь). У Хукера верховный суверен также бог, но с его санкции заключаются ковенанты о светской и церковной власти, и согласие народа выступает формой реализации высшей воли. Теперь бог глаголет не устами министров или магистратов, а устами большинства. Народ — не субъект власти, но контролирующей власть агент. Эта идея уже имеет определенное сходство с естественноправовой теорией.

Судьба другого массачусетского изгоя — Роджера Уильямса (1603—1683), основателя Провиденса и практически всей колонии Род-Айленд, — была более сложной. Прибыв в 1631 г. в Массачусетс и проработав несколько лет священником в Сейлеме, Уильяме убеждается в том, что «земля обетования» совершенно не отвечает его представлениям о социальной справедливости и свободном вероисповедании. Левеллерский дух, несомненно ему присущий, воспротивился не только пуританской олигархии, но и колониальным порядкам вообще: он усомнился в законности землевладения колонистов и в праве короля жаловать чужие земли. Будучи приговорен бостонскими властями к высылке в Англию, он с рядом своих сторонников бежал в 1635 г. в Род-Айленд, где ему удалось создать островок религиозной свободы и основать союз общин и поселений, в котором он попытался реализовать свои общественно политические идеалы.

Такие меры, как отделение в Род-Айленде церкви от государства, ограничение земельной собственности, запрет в 1652 г. рабства, свидетельствуя о том, что программа Уильямса отражала интересы фермерства, среднего купечества и городских мелко буржуазных слоев-носителей антиолигархизма и уравнилельных идей. Стабильное пополнение населения Род-Айленда за счет гонимых нуждой и религиозной нетерпимостью людей позволило поддерживать некоторое время дух мелкобуржуазного демократизма, однако, в конечном счете имущественное расслоение и неравенство взяли свое, и идеалам Уильямса суждено было сохраниться лишь в качестве духовной традиции, а не социальной яви. Его идеи имели большое значение в последующей идейно-политической истории страны.

Воззрения Уильямса знаменуют серьезный этап вытеснения ковенантизма естественноправовой теорией. Сохраняя номинально сверхъестественный источник власти, Уильямс отказывается от божественного происхождения государства столь решительным образом, что считает даже общественный договор не условной формой закрепления фактического объединения людей в общество, а долженствующим быть фактом. Он сам разработал проект светского ковенанта, который был принят ассамблеей взрослого мужского населения Провиденса (такова же была процедура принятия в последующем законов).

Хотя Уильямс и разделяет многие гоббсовские представления о догражданском состоянии, он существенно иначе понимает взаимоотношения государства и подданных. Могущественный Левиафан Гоббса, выступавший высшим сувереном и судьей (и очень напоминавший теократического Левиафана пуритан), трансформируется в народного слугу, который не может превышать своих полномочий. Важной теоретической находкой Уильямса было разделение понятий государства как политически организованного общества и правительства как исполнительного механизма. Последний не только должен быть подконтролен народу, но и может меняться, совершенствоваться, исходя из общественных потребностей. Такое смелое обращение с вызывавшим в пуританском обществе трепет государственным аппаратом покоилось на убеждении в том, что соглашение народа является фактически конечным основанием государственной власти. «...Суверенитет — источник и основа государственной власти — принадлежит народу...» (цит. по: 40, 117). Божественная природа государства выразилась в его естественности, а носителем суверенитета стал народ. У Уильямса уже вызревает идея неотчуждаемых прав человека, которые выступают в виде права пересматривать условия гражданского ковенанта и в свободе религии. Он считал, что социальная свобода предполагает религиозную, допускающую и языческую, и иудейскую, и турецкую, и антихристову веру, против которых христианство вправе применять лишь словесное оружие (см. 40, 119).

Уильямс принял баптизм, а затем обратился в квакерство. Эти обращения были обусловлены скорее всего стремлением принять теологическую систему, которая была ему близка учением о том, что своей искупительной жертвой Иисус открыл возможность спасения для всех людей, а также идеями веротерпимости. Однако свобода религии - не баптистский дар Америке, а одно из важнейших демократических завоеваний американской революции. Начальные этапы и успехи борьбы за нее также связаны с демократическим движением, обеспечившим силу и эффект родайлендского начинания. Кроме того, требование свободы религии полностью отвечало интересам капиталистического развития и консолидации колоний, поэтому оно поддерживалось в определенной мере и национальной буржуазией.

Другим аспектом религиозной свободы является то, что ее реализация практически означала бы право на свободное мнение. Уорд прозорливо угадал эту опасность: «Кто желает быть терпимым к любой религии, кроме своей собственной, и религиозным расхождениям, тот — если только это не следствие простого большого различия — либо сомневается в своей собственной религии, либо неискренен в ней» (67, 7, 394). Уорда волнуют не проблемы истинности той или иной религии, а социальное единомыслие, поэтому он проявляет глубокую проницательность, указывая на потенциальную опасность религиозной свободы: «Государство, которое предоставляет свободу совести в вопросах религии, должно в своих моральных законах предоставить свободу мысли и слова...» (67, 7, 395).

Пуританские лидеры, однако, были не в состоянии предотвратить опасность, на которую указал Уорд. В определенном смысле социальная и теологическая мысль Хукера и Уильямса уже являлась ранней формой свободомыслия. Характерная черта их мировоззрения состоит в том, что оно лишь по форме выступает как религиозная ересь, а по существу является социально-политическим вольнодумством. Это вполне закономерно, ибо главный противник — теократизм — воплощал в одном лице и религиозный и политический гнет.

Деятельность ипсвичского священника Джона Уайза (1652—1725), типичного плебея (он был сыном кабального слуги), поборника демократии и яркого противника подчинения новоанглийских церквей синоду, протекает в самом Массачусетсе, что свидетельствует о том, что борьба за демократизацию общества и церкви уже принесла заметные плоды. Впервые широкую известность имя Уайза получило в связи с организацией им кампании неповиновения попытке введения губернатором новых налогов без законодательной санкции ассамблеи (что было ранним предвосхищением тактики революционной эпохи). Уайз за свою политическую деятельность был брошен в тюрьму и приговорен к крупному штрафу. Его литературная известность связана с двумя работами, формально направленными против пресвитерианизации пуританских конгрегации: «Разоблаченная ссора церквей» (1710) и «Защита управления церковью Новой Англии» (1717). Однако церковные проблемы были для Уайза лишь формой спора о социальных делах. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что обе книги вышли тогда, когда «спор о церквях» был уже фактически завершен.

Начав с аналогии между светским и церковным давлениями, Уайз переходит к выводам сугубо политического порядка. Выделив три типа правления: монархию, аристократию и демократию, он отвергает первые два, которым в церковных делах соответствуют папство (епископат) и пресвитерианство, и предпочитает демократию как наиболее адекватную форму народного суверенитета в церковных и светских делах: «согласно велению истинного разума, следует признать, что демократия в церкви и государстве является весьма почетной и законной формой правления» (цит. по: 40, 178). Восприняв естественноправовые идеи, Уайз пытается синтезировать принципы природы и бога. Он считает, что человек познает естественным разумом законы природы, а через откровение — истины бога. Но откровение дает тот же закон природы, только в «лучшем издании», так как конечный источник один — бог. Следовательно, когда человек, исходя из правильно понятых потребностей своего естества и требований внешней природы, создает гражданское общество, он выполняет волю бога.

Уайз в значительной мере устраняет иррациональный характер общества: «Когда мы говорим, что закон природы должен быть предписанием истинного разума, мы должны отдавать себе отчет в том, что человеческое понимание способно через изучение человеческих условий раскрыть необходимость жить в согласии с этим законом, а также найти принципы, посредством которых его предписания могут быть ясно и основательно доказаны» (69, 125). Социальная теория Уайза не снимает бога, но ее смело можно характеризовать как социологический деизм: всевышний уже не основа, а скорее придаток доктрины. Человек целиком находится под юрисдикцией природных законов. В нем самом эти законы раскрываются в принципах любви к себе (традиционное «самосохранение»), предрасположенности к общественной жизни (*sociable disposition*) и в любви к человечеству. Бог в таком случае мыслится как существо, которое из любви к людям придало всем этим положениям силу закона.

Человеку присуща свобода в качестве имманентного и естественного свойства, считает Уайз. «Тот, кто вторгается в эту свободу, нарушает закон природы» (69, 127). Отказ от первоначальной свободы означает не ее элиминацию, а лишь перенос функции гаранта с людей на государство, задачей которого является бережное сохранение человеческой свободы. Таким образом, гражданская свобода выступает у Уайза лишь как видоизменение естественной. О традиционно пуританском противопоставлении этих двух видов свободы не может быть и речи. Объединяясь через договор в гражданское общество, люди могут отчуждать в пользу правительства суверенную власть, устанавливая удобную им форму правления. Однако Уайз не считает это отчуждение абсолютным и формулирует один из важнейших своих выводов: «...если субъект суверенной власти недееспособен, эта власть снова возвращается народу» (69, 13).

Продолжателем социально-политической традиции Уайза был другой массачусетский министр — Джонатан Мэйхью (1720—1766), один из самых радикальных мыслителей в среде демократического клира, непримиримый борец против колониального режима. Мэйхью отрицал божественное происхождение власти, говорил о суверенных правах граждан, а также об обязанностях последних пользоваться этими правами. Он страсти.) пропагандировал американский патриотизм и не был чужд тираноборческим идеям. Подчинение миллионов людей воле одного правителя является, по мнению Мэйхью, противоестественным и нетерпимым, а разговоры о божественном праве короля и доктрина непротравления — надуманными, не опирающимися ни на божественное откровение, ни на человеческий разум: «Правителям в определенных случаях можно сопротивляться на законном основании» (69, 139). По мнению Мэйхью, в двух случаях сопротивление правительству является не только правом, но и обязанностью: во-первых, когда правительство нарушает божественные установления; во-вторых, когда оно не выполняет своей основной функции — обеспечения общего блага и безопасности. Необходимость осуществления этой функции — главная причина учреждения гражданской власти, которая является средством всеобщей пользы, но не самоцелью.

Нарушение основного условия соглашения дает подданным полное основание отказаться от послушания. Мэйхью считает, что для угнетаемых людей «...восстать единодушно и оказать сопротивление своему правителю, даже сбросить его с трона, является не преступлением, а разумным способом утверждения своих свобод истинных прав; это использование средств, и единственных средств, которые бог предоставил в их распоряжение для взаимной защиты и самозащиты; и было бы высшей степени преступно не воспользоваться этими средствами» (69, 142).

Фигуры Хукера, Уильямса, Уайза и Мэйхью дают достаточное представление о массовом, неслучайном характере представленного ими социального движения, которое явно стоит в оппозиции к традиционному пуританизму, а подчас вступает в разлад и с религиозным мировоззрением вообще. В ряде вопросов бунтующие пастыри вплотную подошли к деизму, считая, что божественное проявляется через естественный ход вещей. Такое понимание вещей является важной предпосылкой решающего шага к мировоззрению, фактически элиминирующего бога. Однако этот шаг не мог быть сделан в рамках философских и социальных идей линии Уильямса—Мэйхью, которая исчерпала возможности радикальной еретической мысли. Осуществить дальнейший философский прогресс было под силу лишь Просвещению — главному идейному руслу передовой буржуазной мысли XVIII столетия.

3. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Наиболее проницательным теологам становилось все яснее, что крах пуританства связан с упадком религии, которая вступила в полосу серьезного кризиса. Прямого атеизма в Америке первой половины XVIII в. не было, однако социальная мысль даже в рамках религиозных учений явно вела к деистической трактовке бога, в результате чего он отстранялся от земных дел. Кроме того, распространение идей европейского материализма и деизма, становление американского Просвещения и активизация научной мысли формировали мощный противовес религиозному мировоззрению. Неспособная противостоять средствами старой теологии натиску светской философии и научного знания, религия должна была искать аргументы, считающиеся с научными данными и новой интеллектуальной атмосферой.

Авторитет Писания как теоретического аргумент был крайне низок. Традиционная объективно-идеалистическая и этическая база религии была подорвана материализмом XVII в. и ньютоновской наукой. В сложившейся ситуации, как и в начале века в Англии, появляется спрос на субъективно-идеалистическую эпистемологическую аргументацию, которая позволяла бы сохранить потребительское отношение к результатам научного познания (оно в Новой Англии складывалось еще в но пуританской олигархии) и в то же время централизован, его мировоззренческие выводы, подрывающие веру. Однако существующие в рамках пуританизма философские тенденции не позволили американскому идеализму принять исключительно субъективный характер, и он сочетался с элементами «христианского платонизма» (однотипного с учением кембриджских платоников).

Академическая философская традиция в Америке в лучшем случае была лишь намечена. Логические исследования долгое время ограничивались написанным Уильямом Брэтлом (1662—1716?) и изданным после его смерти весьма неоригинальным учебником, которым в Гарварде пользовались целых 75 лет. Университетская философская продукция ничем не отличалась от теологической. Президент Йельского колледжа Томис Клэн (1703—1767) в своем труде о природе моральной ценности и долге не допускает и мысли о том, что естественный разум может каким-либо образом быть причастен морали, которая базируется лишь на откровении. Что касается теологической мысли, то за пределами Новой Англии она не отличалась философской глубиной. Один из наиболее известных непуританских богословов — квакерский священник Джон Вулман (1720-1772) — сконцентрировал свое внимание на доктрине «внутреннего света» как способа непосредственного контакта с богом, корректирующего естественное познание.

На таком историческом фоне появление крупных теоретизирующих фигур Самуэля Джонсона (1696-1772) и Джонатана Эдвардса (1703—1758) оценивается буржуазными исследователями как зарождение американской философии вообще. Однако такая датировка неправомерна по формальным и принципиальным соображениям. Достаточно сказать, что идеализм Джонсона Эдвардса возник как идеологическая реакция на ту антитеократическую и деистическую тенденцию, которая ясно выразилась в начале века в творчестве Уайза, а первые теоретические труды патриарха американского Просвещения Б.Франклина появились в 20-х годах, когда не существовало философских сочинений Джонсона и Эдвардса и не сложилась их идеалистическая система.

Правильнее, конечно, говорить не о той или иной «дате» возникновения философии, а о периоде выделения философии как самостоятельной формы духовной деятельности; этот период охватывает 30—50-е годы XVIII в., когда довольно четко выявляется конфронтация основных лагерей, причем деистическая и материалистическая линия играет ведущую роль, в то время как философский идеализм возникает в качестве идейного защитника социально-политического консерватизма.

Джонсон родился и провел значительную часть жизни в Коннектикуте, в основном в качестве священника и миссионера. Образование он получил в Америке, но в 1722 г. выезжал ненадолго в Англию для оформления ученых степеней в Оксфорде и Кембридже. Джонсон интересовался философскими, теологическими и научными проблемами, поддерживал контакты с К.Колденом, Б.Франклином, Дж.Беркли, был первым президентом Королевского колледжа (ныне Колумбийский университет). На весь образ мыслей Джонсона сильный отпечаток наложил так называемый рамистский платонизм, высоко ценимый английскими и американскими пуританами. Впрочем, это был скорее неоплатонизм, но не тот, который сохранял идеи реальной эманации бога, а христианский платонизм, заменивший примитивный креационизм метафорическим представлением творения мира мыслью («словом»). Помимо этого на Джонсона оказали влияние более современные веяния типа концепции «природной религии» У. Уолластона и ньютоновской натурфилософии, из которой он почерпнул, в частности, идею абсолютного пространства. Не чуждался он и некоторых идей Бэкона и Локка.

Таков был философский багаж Джонсона, когда состоялась его встреча с Дж.Беркли (1729), оказавшая решающее влияние на его последующую философскую судьбу. Как известно, Беркли, предполагая заняться миссионерством и основать колледж на Бермудах, по ряду причин (главная из них — задержка правительственной субсидии) решил начать реализацию своего проекта со своеобразной базы в Америке. В январе 1729 г. он прибыл в Нью-Порт (Род-Айленд), купил ферму и прожил здесь два с половиной года. Беркли поддерживал тесные связи с американскими интеллектуалами. Частым визитером в его доме был С. Джонсон (завязавшаяся между семьями Джонсонов и Беркли дружба продолжалась и во втором поколении) Биограф Беркли А.Льюс справедливо отмечает, что эти связи не сводились лишь к личным приятельским отношениям: «Самой важной из его (Беркли. — А.К.) американских связей была дружба с Самуэлем Джонсоном. Через этот канал непосредственное влияние Беркли распространялось на жизнь Йеля и Колумбийского университета и, таким образом, на американское высшее образование и философию» (104, 128). В философском отношении Джонсон был не одинок — он «явно выступал в качестве рупора или лидера теоретической группы в Нью-Хейвене или в округе, так как его друзья Уэтмор и Эллиот принимали участие в дискуссиях, и Беркли всем им послал экземпляры четырех своих книг (104, 129).

Именитый противник материализма и неверия убедил молодого Джонсона в том, что ньютоновское миропонимание может привести к отрицанию бога, а также в том, что основные научные данные вполне объяснимы с позиций берклианской эпистемологии. Обращение Джонсона в новую философскую веру произошло быстро и легко, и это не должно вызывать удивления, ибо собственные его поиски шли примерно в том же направлении. Мотивы и программы обоих мыслителей — новое обоснование религии — совпали, а почва для субъективно-идеалистической гносеологии была подготовлена христианским платонизмом. В 1752 г. выходит в свет главный философский труд Джонсона «*Elementa Philosophica*», в котором предстала зрелая, хотя и эклектичная, идеалистическая система, многое побравшая от философии Беркли (кстати, автор посвятил книгу своему учителю), но не сводящаяся к ней.

Согласно Джонсону, существуют три источника знания. Прежде всего, это — чувство. Идеи, поставляемые чувствами, являются не картинами вещей, а самими реальными объектами. Вопрос о степени реальности имеет смысл лишь применительно к соотношению человеческих идей и первичных идей бога, который правит посредством законов. Второй источник — внутренний разум человека, который посредством воображения и памяти может получить идеи объектов, не данных непосредственно чувствам. Наконец, третьим источником является «интеллектуальный свет», или способность восприятия абстрактных и духовных объектов и связей между идеями. Последний источник Джонсона несколько туманен. С одной стороны, он относится к восприятию типа связи идей, которое можно истолковать в духе юмовского психологизма. И в этом случае понятно, почему «интеллектуальный свет» дает большую достоверность знания, чем чувственность, о чем свидетельствуют математические истины и логический порядок идей. С другой стороны, благодаря «интеллектуальному свету» человек постигает, что он не может быть причиной своих ощущений, но скорее просто пассивно их воспринимает, — это уже ближе к позиции Беркли.

Платонизм активно используется Джонсоном для доказательства бытия бога посредством гносеологического аргумента. Из произвольности чувственных впечатлений он делает вывод о наличии их архетипов, которые не могут существовать онтологически, вне мышления (в этом отличие христианского платонизма от учения Платона), и поэтому необходимо должны быть приписаны божественному уму: «Вне нашего сознания существуют архетипы этих чувственных идей; в таком случае они должны существовать в каком-то другом сознании и быть идеями, как и наши, ибо идея не может походить ни на что иное, кроме идеи, и по самой своей природе предполагает отношение к разуму, который ее воспринимает или в котором она существует. Но тогда эти архетипы, или оригиналы, и способ их существования в вечном разуме должны быть совершенно отличны от способа существования в наших умах,— настолько отличны, насколько способ Его существования отличен от нашего: в Нем они должны существовать как в изначальном интеллекте, в нас же — только через чувства и воображение; в Нем в качестве оригиналов, а в нас — только как бледные копии» (цит. по: 123, 22).

Воззрения Дж.Эдвардса во многом схожи с учение Джонсона, однако их отличает большая техническая разработанность и систематичность, а также более зрелая формулировка тех принципов, которые у Джонсона не получили полного выражения. Будучи потомственным пуританским теологом, Эдвардс всю жизнь отдал деятельности священника и миссионера (лишь незадолго до смерти он был приглашен на должность президента колледжа Нью-Джерси — будущего Принстонского университета). Главную свою задачу и смысл жизни он видел в неустанной защите пошатнувшейся веры, которой появилось много противников и которая, как никогда, нуждалась в новом философском подкреплении.

Эдвардс был крайним консерватором в политике, сторонником антидемократической концепции церкви святых (избранных). Он выступил реакционером и в философии, пытающимся спасти пуританский мистицизм посредством субъективного идеализма. Свои взгляды он отстаивал упорно и изобретательно, не боялся отказаться от ряда традиционных положений и воспринять некоторые умеренно деистические и естественнонаучные идеи. Даже его смерть от неудачной прививки оспы дала удобный повод благожелательным биографам представить его вполне современным и передовым интеллектуалом, близким просветительству. Такое мнение беспочвенно. Действительно, Эдвардс уловил дух времени и действовал довольно гибко, но он никогда не поступался главной целью — апологетикой религии. Американское Просвещение имело в его лице одного из самых серьезных противников.

Теоретический интерес в Эдвардсе пробудился рано. Он поступил в Йельский колледж, когда ему не было еще 13 лет, и уже в юношеские годы написал значительную часть философских заметок, набросков, комментариев, составивших впоследствии сводный том «Разум». Здесь сформулированы все основные положения, которые обнаруживаются в его зрелых философских сочинениях, приходящихся на 40—50-е годы. Характерно, что Эдвардс почтительно относится к Локку, но это - типично берклианское почитание, связанное идеалистическим переосмыслением локковского сенсуализма. Принципы бытия и познания для Эдвардса неразрывны, поэтому у него трудно отделить логику от метафизики. Эдвардс считал, что существует прямая связь между порядком и связью идей и порядком и связью вещей, но трактовка этой связи была прямо противоположна точке зрения рационализма XVII—XVIII вв.: связь идей не воспроизводила связь вещей, а была ей идентична. Тем самым идея отрывалась от объективного мира вне нашего опыта, что для всех субъективных идеалистов было предпосылкой обоснования бога как их конечного источника и понимания истины как соответствия наших идей идеям бога. Эдвардс пишет: «В общей форме истина, после самого строгого и метафизического рассмотрения, может быть определена как *последовательность и согласие наших идей с идеями бога*. Я согласен, что в обычном разговоре это положение не приведет собеседника и к половине той ясности относительно смысла слов, чем высказывание: *согласие наших идей с вещами, как они существуют*. Однако должно спросить: что значит для наших идей «соответствовать вещам, как они существуют» в свете того, что телесные вещи не существуют иначе, чем умственно?» (82, 51).

Если бы мы обладали только чувством зрения, рассуждает Эдвардс, у нас не было бы сомнения в том, что видимый мир - это мир зрительного опыта. Но не существует принципиального различия между разными чувствами, поэтому весь мир — мир опыта, он духовен и принадлежит уму. Какому? Здесь много гадать не приходится: парадоксы субъективного идеализма снимаются Эдвардсом посредством бога как конечного источника идей и их порядка. Эдвардс в меньшей мере, чем Джонсон, опирается на платонизм, но активнее вводит в эпистемологию критерии гармонии и красоты. Однако ему так и не удалось эластичное сочленение логики, эстетики и морали, что объясняется его основной фидеистической установкой, которой были жестко подчинены все остальные теоретические задачи.

Одной из главных задач Эдвардса было конструирование такой философско-теологической системы, которая сохранение веры совместила бы с приятием мировоззренчески нереализованной науки. С берклианским идеалом был наиболее подходящей для этих целей формой, и Эдвардс полагал, что он своей цели достиг. «Эдвардс не имел никаких трудностей в примирении атомной теории и физических законов Ньютона со своей идеалистической системой, в которой реальным существованием обладал только дух и согласно которой материя была иллюзией чувств», — пишет А.О.Олдридж с биографии Эдвардса (64,70).

Предвосхищая позитивистскую установку, Эдвардс считал, что он не просто вводит более разумное объяснение научных законов, но что характер последних не зависит от способа философского толкования. По его мнению, не следует думать, будто предложенное им понимание вещей «...вообще делает бессмысленной натуральную философию, или науку о причинах и основаниях телесных изменений, ибо открыть причины вещей в натуральной философии — значит только открыть пропорции божественного действия, и результат будет тот же, что и при этих пропорциях, независимо от того, полагаем ли мы мир только умственным, существующим в наших чувствах, или нет» (64, 92). Однако этот своеобразный «принцип терпимости» и субъективный идеализм вообще не могут мирно ужиться с наукой ни в XX, ни в XVIII столетии. И.С.Нарский показывает, как философия Беркли столкнулась с наукой в конкретных областях математики и естествознания и как это столкновение вызвало определенную трансформацию берклианства в духе позитивизма (см. 36, 123—129).

По уровню математической культуры Америка середины XVIII в. заметно отставала от Европы, поэтому неизбежный конфликт философии Эдвардса с наукой не носил столь показательного и поучительного характера. Однако идеи Эдвардса не получили распространения именно потому, что они не отвечали методологическим запросам науки и прямо противоречили ее результатам. В частности, широко известная теория электричества Франклина вводила понятия электрического флюида и его элементарной частицы, являющейся эквивалентом точечного заряда и, возможно, предвосхищающей идею электрона. Все эти физические категории относились к объектам, признание которых было несовместимо с идеалистическим сенсуализмом Эдвардса. свидетельствуя, таким образом, о том, что способ философского толкования фактов совсем не безразличен для науки.

Реабилитация религии, христианских социально-этических ценностей, а через них нейтрализация социальной активности с ее политическим радикализмом были объективно главной социальной функцией идеализма Джонсона и Эдвардса, который явился идеологическим выражением устремлений тех консервативных буржуазных сил, интересам которых отвечали традиции и существующие социальные порядки. Любопытно, что Америка была единственной страной, где в XVIII столетии существовало берклианство как философское течение. Оно было вызвано к жизни социально-политическим кризисом новоанглийского общества, и прежде всего стремлением поддержать и укрепить идеологическую опору старого уклада — религию. Однако американский субъективный идеализм не мог противостоять натиску идеологии Просвещения, обосновывающей необходимость существенных социально-политических изменений.

А. М. Каримский

Глава IV. ДУХ ПРОСВЕЩЕНИЯ

РЕВОЛЮЦИЯ 1776 года

Социально-философская мысль Ренессанса, осмысливая мир человека через призму античной культуры, вырабатывала глубоко современные и прогрессивные этические и общественные идеалы. Зрелое буржуазное сознание не просто развивало и конкретизировало эти идеалы, но и обосновывало программу их практической реализации. Именно такая социально-политическая ориентация определяет характерные черты философии Просвещения, в частности американского.

1. ПУРИТАНИЗМ или ПРОСВЕЩЕНИЕ?

В буржуазной общественной мысли США нет единодушия относительно исторических заслуг просветительской идеологии. Вопрос об идейно-теоретической базе Американской революции, непростой сам по себе, при обрел в последние годы еще большую остроту в связи со стремлением целого ряда авторов рассматривая пуританизм как главный теоретический источник американской демократии, а всю пуританскую эпоху как период идеологической подготовки революции. Многие исторические или философские исследования последнего времени, затрагивающие духовную обстановку в предреволюционной Америке, содержат в том или ином виде мысль о том, что в духовном стимулировании революции решающую роль сыграли пуританские этико-социологические идеи.

Так, Уильям Брок в книге об эволюции американской демократии утверждает, что революционный дух американского народа коренится в пуританской интерпретации Писания: «В Европе Библия учила повиновению и радостному принятию земных страданий. В Америке она учила тому, что избранные не только имеют право, но и обязаны освободить себя от несправедливых правителей» (78, 29). Аналогичная позиция широко представлена в изданном профессором Дж. Гойем сборнике «Роль идеологии в Американской революции» (120). Один из его авторов, Л. Харц, считает, что в Европе церковь была реакционной, в Америке же — революционной, а «Декларацию независимости» 1776 г. следует рассматривать как продолжение первых пуританских кovenантов. Несколько отлична точка зрения Э. С. Моргана: предреволюционный период характеризуется как время утраты церковью политического лидерства, которое переходит к интеллектуалам Б. Франклину, Дж. Адамсу, Дж. Мэдисону, Т. Джефферсону и др. Однако утверждение ими новых принципов не потребовало отказа от того, что коренилось в религиозной мысли: «Подобно церковникам, они исходили из убеждения в человеческой испорченности; как и церковники, они усматривали происхождение правительства в договоре и соизмеряли его деятельность с абсолютным стандартом, идущим от бога» (120, 17).

Нередки утверждения, будто пуританизм не только вооружил патриотов духовно, но и вынес на себе всю тяжесть пропагандистской работы по их идеологическому сплочению в борьбе за независимость. Такую точку зрения отстаивает П. Миллер. Анализируя политическое поведение пуританских священников в революционные годы, он документально показывает наличие многочисленного патриотически настроенного духовенства, которое обосновывало необходимость сопротивления Англии. Содержание пуританских проповедей и публичных выступлений свидетельствует, по мнению Миллера, о том, что «доктрина политического сопротивления в том виде, в каком она еще только должна была быть сформулирована в «Декларации независимости», кажется сформулированной лишь задним числом» (120, 37).

Идеи общественного договора, неотчуждаемых прав и права на революцию, как бы высоко они ни котирировались в кругах просвещенного меньшинства, не пробудили бы массовой энергии, если бы не были доведены до народа в привычных терминах пуританского сознания, считает Миллер; социологические лекции не могли бы дать того эффекта, который дали массовые моления; патриотов влекло стремление к осуществлению воли бога и спасению своих душ, а не реализация политических доктрин. Такая форма возвеличивания пуританизма свойственна и известному американскому историку Ричарду Хофстедтеру, который разделяет точку зрения, будто американская религиозная практика подготовила простого американца к восприятию светских идей и лозунгов.

Существует более широкая трактовка родословной американского духа, сводящая его не только к пуританскому наследию, но и к конституционным нормам метрополии и английскому общему праву. Последнее, вобрав в себя и сохранив важные элементы древнеримского и древнегерманского (в синтезе — англосаксонского) обычного права, действительно сыграло важную роль в становлении американского правосознания. На это обстоятельство обратил внимание Ф.Энгельс, считавший, что хотя английское право выражает буржуазные отношения на «варварско-феодальном наречии», «... это же самое английское право является единственным, в течение веков сохранившим в неискаженном виде и перенесшим в Америку и в колонии лучшую часть тех древнегерманских свобод — личную свободу, местное самоуправление и гарантию от всякого вмешательства, кроме судебного, — которые на континенте совершенно исчезли в период абсолютных монархий...» (1, 22, 312).

Важной особенностью английского общего права было то, что оно «представляло собой право, созданное судебной практикой в том смысле, что оно было оформлено и введено в действие авторитетом суда, но было по своему происхождению туземным или народным, так как в основе его лежали действовавшие обычаи и навыки населения» (19, 21). В силу исторически сложившегося соотношения сил между коренными британскими народами, их феодальными правителями, завоевателями-датчанами, а затем норманнами в английских феодальных правовых кодексах сохранялись нормы обычного права.

Для американцев были важны подчас не столько конкретные позитивные нормы, сколько их прослеживаемый «естественный» источник. Духовные лидеры Нового Света прекрасно знали этот аспект правовой истории родины своих предков. Джефферсон указывал на то, что «обычное право существовало, когда англосаксы были еще язычниками, во времена, когда они не слышали упоминания имени Христа и не знали даже о его существовании» (4, 2, 145). Таким образом, английский закон был санкционирован не Писанием, а природой. Идеологи Американской революции воспользовались этим прецедентом, но не для заимствования британских норм, а для обращения к их источнику — человеческой природе. «У нас не было возможности рыться в устаревших документах, отыскивать королевские рукописи на пергаменте или заняться исследованием законов и учреждений полуварварских предков, — говорит Джефферсон. — Мы обратились к тому, что было дано природой, и нашли эти законы отпечатанными в своих сердцах» (4, 2, 141—142). Нельзя один из источников правовых идей Американской революции смешивать с самой правовой философией. Апеллируя к английским нормам, американские просветители обосновывали право на собственное прочтение естественного закона, которое и явилось способом утверждения «законности» революции.

Вопрос о сравнительной ценности пуританизма и Просвещения не академичен, он связан прежде всего с пониманием сущности, природы и социальной функции Просвещения вообще, американского в частности. Сложность проблемы в том, что в социальных движениях колониального периода трудно отделить религиозный и светский аспекты. Например, несостоятельность мнения Г.Еллинека о том, что идея неотчуждаемых прав человека — не политического, а религиозного происхождения и что ее апостолом является Роджер Уильямс (см. 21, 60), не означает, что Уильяме не был носителем идей, сыгравших определенную позитивную роль в подготовке революции.

И тем не менее приписывать пуританизму основное ядро формирующейся революционной идеологии оснований нет, равно как нет причин отождествлять социологические основоположения пуританизма и Просвещения. Такой недифференцированный подход не только упрощает реальную историческую картину, но и лежит в основе гипертрофирования роли религиозного элемента революционного сознания.

Более того, принципиальная оценка места и роли американского Просвещения в подготовке революции и в формировании философской традиции возможна лишь через четкое его противопоставление религиозному мировоззрению. В этой связи особенно важно выявить соотношение Просвещения и пуританского диссидентства Уильямса Уайза.

В истории многие социальные учения принимали религиозную форму, например радикальная «пуританская мысль эпохи Английской революции. Однако за религиозным прикрытием во всех случаях обычно скрывалось не только светское содержание (его не занимать новоанглийскому пуританизму), но и светская аргументация. Джерард Уинстенли, называя Иисуса Христа «первым левеллером», апеллировал тем не менее к врожденным правам и принципу самосохранения, от которого происходят остальные человеческие законы (см. 50, 242). Мильтон, разделявший пуританский взгляд на предопределение, понимает его скорее в плане естественной необходимости, с которой человек может совладать: «Его управлению и власти будут повиноваться звезды, его показания будут слушать суша и море, ему будут служить ветры и бури. И, наконец, ему покорится сама мать-природа, как будто на самом деле какой-нибудь бог отказался от мирового престола и вручил свои права, законы и меры человеку как правителю (цит. по: 59, 158).

Заокеанские пуритане мыслили иными категориями и, истолковывая предопределение по-своему, нещадно карали еретические попытки заглянуть за кулисы божественных тайн. Однако ересь набирала силу, и ко времени революции диссидентство становится распространенным явлением. Оно выражалось не в частных отходах от канона, а в прямой ревизии основных положений доктрины. Так, пуританский теолог Чарлз Чонси (1705—1787) учил, что результатом грехопадения Адама было не всеобщее проклятие, а лишение человека бессмертия; все люди сотворены для спасения, их истинное назначение — не муки, а счастье. Мэйхью считал, что бог не правит произвольно: «Власть этого всемогущего короля ограничена законом, конечно, не парламентскими актами, а вечными законами истины, мудрости и справедливости...» (цит. по: 120, 22—23). Налицо отход от идеи абсолютной автономии бога, выше воли которого поставлен закон. И хотя этот абстрактный закон еще не тождествен естественной закономерности, в нем уже намечается шаг к умеренному деизму.

Как ни странно, более радикальный шаг был сделан несколько раньше Джоном Уайзом, придавшим природному закону почти законченный натуралистический смысл, который и будет доминировать в просвещенном буржуазном сознании XVIII в: «...основание закона природы по отношению к государству может быть установлено следующим образом. Человек есть существо, в высшей степени стремящееся к самосохранению; сам по себе он проявляет многие потребности, но не в состоянии обеспечить собственную безопасность и существование без помощи своих сородичей... Поэтому, чтобы сохраниться, ему необходимо быть социальным существом, т.е. быть способным и предрасположенным к объединению с представителями своего рода и регулированию своих отношений с ними... Из принципа социальности следует в качестве фундаментального закона природы, что человек не столь привязан к своим собственным интересам, но может рассматривать как свою цель общее благо. Таким образом он приобретает способность перейти в гражданское состояние через посредство закона природы...» (69, 126—127).

Большой философский радикализм Уайза в значительной мере объясняется тем, что он, резко выступая против теории и практики пуританского олигархизма в епископальных вопросах, по достоинству смог оценить значение светской аргументации. Разумеется, мыслители типа Хукера, Уильямса, Уайза, Мэйхью не порвали с теологией и религией, однако их мировоззрение, будучи противопоставлено официальному пуританизму, в ряде важных социологических идей вполне созвучно философии Просвещения.

Молодой Маркс в работе «Передовица в № 179 «Kolnische Zeitung»» (1842) высказал глубокие догадки относительно исторических предпосылок формирования в рамках религиозно-теократического уклада светского философского сознания. Одна из главных идей указанной работы состоит в том, что спор относительно природы государства является важным водоразделом религиозного и философского сознания Маркс отмечает, что христианство само по себе не судит о сравнительной ценности различных государственных форм, ибо оно этих различий не знает. Его социальная функция заключается в насаждении покорности властям так как всякая власть — от бога. Теократия — это государство, в котором главой является либо бог (как Иегова в иудейском государстве), либо его наместник (далай-лама в Тибете), либо «непогрешимая церковь». В таком государстве правоверный догмат — основа гражданственности, а неконформизм всегда ересь.

В этих условиях социальная оппозиция теократизму необходимо должна принимать антитеологическую форму, и вывод, который на этот счет делает Маркс, имеет исключительно важное значение для квалификации пуританского диссидентства: «Спросите католических обитателей «бедного зеленого Эрина» [Древнее название Ирландии. — Ред. апогея в идеях Уайза, были ересью только в рамках пуританского здравомыслия; с научной точки зрения это начало философской рефлексии, пытающейся вывести разумное политическое устройство из естественного закона и природы человека. Строго говоря, это антипод пуританизма], спросите гугенотов времен до французской революции: они не апеллировали к религии, ибо их религия не была государственной религией; они апеллировали к «правам человека», а истолкованием этих прав занимается философия, — она требует, чтобы государство было государством, соответствующим природе человека» (1, 7, 110).

Если христианское государство разумно, то оно обосновывается философски, если же разумное государство несовместимо с христианством, то его религиозное обоснование совсем невозможно: «Либо христианское государство соответствует понятию государства, как осуществления разумной свободы, и тогда государству достаточно быть разумным государством, чтобы быть христианским, тогда достаточно выводить государство из разума человеческих отношений — дело, которое выполняет философия. Либо государство разумной свободы не может быть выведено из христианства, и тогда вы сами должны признать, что такое выведение не входит в цели христианства...» (1, 7, 111). Такова дилемма; перед которой рассудочное мышление бессильно. Однако при любом решении этой дилеммы приходится признать, «что государство надо строить не на основе религии/ (там же).

Пуританский политический строй был неразумным. Осознание и теоретическая демонстрация этой неразумности, начавшиеся с Хукера и Уильямса и достигшие

Неверно было бы теоретическую ересь Уильямса—Уайза рассматривать как зарождение американской философии. Однако, будучи в ряде отношений однотипной философией Просвещения, она знаменовала окончательный внутренний крах пуританизма и была фактором, благоприятствующим формированию естественноправовых идей — важнейшего компонента философской буржуазной мысли. Это обстоятельство необходимо учитывать, чтобы избежать трактовки американского пуританизма как социально однородного, теоретически однозначного и исторически застывшего явления. В ранний период американской истории пуританизм в целом освящал и обосновывал прогрессивный буржуазный социальный уклад. Однако то, что он был поставлен на службу узкокорпоративным интересам буржуазно-теократической касты, сыграло роковую роль в быстрой трансформации его в консервативный политический фактор. Конгрегационализм, который, казалось бы, должен обеспечивать автономию религиозных групп, сочетался с нетерпимостью к ересям и другим сектам. Общины, выдвинувшие ряд блестящих пионеров науки и техники, оставили истории печальные образцы обскурантизма и мракобесия. Критика сословного строя и феодальной зависимости сочеталась с допущением работорговли. Равенство перед богом не было распространено на гражданские права.

Свой вывод о том, что пропагандистская работа среди масс в период революции была осуществлена священниками-пуританами, Миллер пытается подкрепить историческими фактами. В частности, он ссылается на практику пуританских массовых собраний — так называемых иеремиад, на которых публичное покаяние сопровождалось нередко осуждением английской тирании. Так, по рекомендации Континентального конгресса, 20 июля 1775 г. было объявлено днем покаяния и моления, в которых приняли участие не только пуритане, но и патриоты многих колоний, независимо от вероисповедания. Такого рода факты, по мнению Миллера, свидетельствуют о том, что идейная подготовка масс к революционному выступлению была осуществлена пуританским клиром и пуританской идеологией. Однако вся эта фактология требует переосмысления в строгом историческом контексте.

Прежде всего иеремиады в предреволюционный период не были формой собственно религиозной активности — они предоставляли удобную возможность для организации массовой антибританской демонстрации. Причем они вовсе не исключали светских форм политической манифестации и гражданского неповиновения особенно в Бостоне, центре пуританизма: достаточно вспомнить бостонскую демонстрацию рабочих в март 1770 г. против постоя и использования в портовых работах английских солдат, которая закончилась кровавой бойней, и знаменитое «бостонское чаепитие» в декабре 1773 г. В ответ на сопротивление колонистов метрополия приняла ряд репрессивных мер, включая закрытие бостонского порта и объявление земель к западу от Аллеган принадлежностью Квебека, что фактически означало отдачу этих территорий под церковную юрисдикцию католицизма, официально признанного в Канаде.

Эта акция затронула самолюбие не только пуритан, но и всего американского протестантизма. Однако почвой и поводом объединенного протеста колоний были ущемленные экономические интересы буржуазии, наемного, труда, торговцев, свободного фермерства и даже земельных спекулянтов. Не случайно честь оживления пуританской традиции массового моления и скорби в национальном масштабе принадлежит «англиканской» колонии: виргинская ассамблея, выразив солидарность Массачусетсом, объявила день закрытия бостонского порта — 1 июня 1774 г. - «днем скорби, поста и молитвы».

Массовые манифестации протеста, национальная солидарность, мобилизация экономических ресурсов все это знаменовало новую стадию политического противоборства с колониальным режимом, которую даже с натяжкой нельзя квалифицировать как массовую «религиозную» кампанию. В этот период революционная агитация, поэзия, фольклор, массовые демонстрации и церемонии носили преимущественно светский характер. Религиозный лексикон, разумеется, не был отброшен, но он нес совершенно иной смысл. Например, в Фармингтоне (Коннектикут) 19 мая 1774 г. в связи с парламентским актом о закрытии бостонского порта появились листовки следующего содержания: «В честь бессмертной богини Свободы сегодня, в 6 часов вечера, предать огню дохлый, бесславный акт британского парламента, направленный на дальнейший вред американским колониям; моего казни — городская площадь, желательное присутствие всех сынов Свободы» (125, 7, 20). В указанное время в присутствии тысячной толпы приговор был приведен в исполнение.

Согласиться с утверждением Миллера о доминирующем духовном влиянии в этот период пуританского клира означало бы признать парадоксальную ситуацию, когда религиозно настроенная масса приняла военное и идейно-политическое руководство вождей-вольнодумцев, которые определили программу, революционные лозунги и в значительной мере обеспечили их реализацию, организовав и воодушевив американцев. В этой связи нелишне вспомнить, что в Америке было неплохо поставлено печатное дело. Газеты и памфлеты буквально наводнили страну, особенно северные и центральные колонии. В 1765 г. в колониях издавалось 23 газеты и 14 журналов, число подписчиков исчислялось десятками тысяч (см. 121, 29). Важнейшим политическим манифестом до «Декларации независимости» был, пожалуй, памфлет революционера и просветителя Томаса Пейна «Здравый смысл», изданный за несколько месяцев до провозглашения независимости. Его суммарный тираж превысил 100 тысяч экземпляров (по некоторым данным даже 300 тыс.). Для страны с менее чем 3-миллионным населением он астрономичен, и можно не сомневаться в том, что социально активные слои населения были хорошо знакомы с политической идеологией радикального крыла Просвещения. Подобного рода факты свидетельствуют о том, что в 70-х годах массовая пропаганда и духовное влияние отнюдь не были монополией клира.

2. ПРОСВЕЩЕНИЕ и ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА РЕВОЛЮЦИИ

Безраздельное главенство Просвещения в идеологической подготовке революции подтверждается фактом идеологической конфронтации Просвещения и пуританизма (которую важно не смешивать с идейно-теоретическими противоречиями иного порядка). По важнейшим социально-политическим проблемам концепции, выдвинутые философией Просвещения, прямо противоположны теологическим трактовкам тех же проблем, несмотря на возможность определенного внешнего или даже содержательного сходства. Например, пуританское предопределение и механистический детерминизм просветителей являются попыткой подвести под социальную активность людей надежное объективное основание. Однако то, что в первом случае им оказывается иррациональная божья воля, а во втором — разумные законы природы, свидетельствует о несовместимости двух способов осмысления бытия, что связано с серьезными расхождениями в социально-политическом учении, особенно в отношении к демократии и олигархии, проблемам церкви и государства, природы человека и источника государства и права.

Нигде конфронтация пуританизма и Просвещения не была столь резкой, как в понимании социального идеала и смысла человеческого существования. Позиция ортодоксального пуританизма в этом отношении в XVIII в. была такой же, как и столетием раньше. Джонатан Эдвардс писал: «После грехопадения местонахождение рая было изменено. Он был перемещен с земли на небо, и бог так повелел потому, чтобы ничто райское не существовало больше здесь» (83, 263).

Упованию на спасение Просвещение противопоставляло идеал посюстороннего человеческого счастья, реализуемого практически посредством разумного социального устройства. Сопrotивление тирании и завоевание независимости выступали как предпосылка возможности земного благоденствия. Такие идеалы и программа, прямо противоположные пуританскому ригоризму, явились главным фактором объединения основных социальных сил колоний в единый патриотический антибританский фронт. Объективно этому процессу содействовало и пуританское диссидентство, но именно потому, что оно было еретическим отрицанием ортодоксии и теократизма. Г.Аптекер справедливо причисляет идеи Уильямса, Уайза и Мэйхью к теоретическим источникам «Декларации независимости» (см. 7, 134).

Ортодоксальный пуританизм XVIII в., представленный прежде всего Мезерами, т.е. той политической линией, которая противостояла демократии и Просвещению, вел к забвению национальных интересов и коллаборационизму. Адепты «истинного» пуританства не смогли увязать принципы своей доктрины с реальностью 70-х годов. И хотя некоторые из них, например Джекоб Дюше, выступали за «американскую свободу», предреволюционную ситуацию они пытались осмыслить в традиционных терминах греховности, «вины нации» и т.п. Возможно, тот факт, что Дюше после принятия «Декларации независимости» переметнулся в лагерь лоялистов, случаен. Но совсем не случайно то, что для революции, судьбу которой в значительной мере решили «пуританские» массы Севера, политических вождей в большей мере поставляли Виргиния, Пенсильвания и другие колонии, чем Новая Англия, молодые лидеры которой не сразу приобрели общенациональный авторитет, в то время как старые деятели, обремененные традицией пуританизма, оказались политическими банкротами.

Оценка теоретической подготовки революции и всей ее политико-правовой идеологии как просто легального оправдания борьбы за независимость уже существующими юридическими нормами и отождествление пуританизма с революционной идеологией связаны с серьезными теоретическими импликациями. Одна из них заключается в следующем: а не была ли Война за независимость случайным политическим эпизодом, не вытекающим из логики предшествующего исторического развития?

Именно такова точка зрения профессора Пенсильванского университета Роберта Земски (кстати, ученика Э.С.Моргана). По его мнению, наступило время переоценки Американской революции как закономерного явления, подготовленного кризисом колониализма: «Возможно, подобное *post hoc* рассуждение неизбежно в свете революции как центрального момента в нашем понимании американского опыта. Но мы дорого дали за то, что смотрим на XVIII в. через такую призму. Самым очевидным является непосредственное предложение, что каждое событие вело к кровавой конфронтации под Лексингтоном и Конкордом, к «Декларации независимости», к хаосу периода «Статей конфедерации» и в конце концов к появлению нового федерального правительства. И все же революция была не столь неизбежной, сколько неожиданной. Не существовало революционного авангарда, никакого периода вызревания, никаких пугающих признаков угрожающего конфликта. В лучшем случае было лишь слабое предчувствие того, что колонии потребуют новый статус и большую автономию...» (135, IX—X).

Другая опасность, связанная с рассмотрением колониальной истории через призму революции, состоит, по мнению Земски, в сведении предмета исследования к проблемам типа: «Существовали ли социальные классы и были ли они в конфликте?.. Были ли политические и социальные ценности в достаточной мере неудовлетворительными, чтобы вызвать такую болезнь, которые предшествует действительно радикальному перевороту?» (135, X). Исследуя в своей книге социально-политическую ситуацию в Массачусетсе в 1730—1755 гг., Земски приходит к заключению о ее стабильности, обусловленной значительной автономией ассамблеи, судов всего политического механизма. Достигается этот теократический вывод посредством идеализации пуританских традиций и уклада, что в свою очередь является основанием для сомнения в закономерности и необходимости войны за независимость.

То, что последняя, несомненно, носила характер конфликта классов, подтверждается социальным содержанием и масштабами борьбы. Известно, что во время и после Войны за независимость колонии покинуло около 100 тысяч лоялистов. Точно определить число лоялистов внутри страны значительно труднее. Г.Аптекер считает, что их было 600—700 тысяч. Это, бесспорно свидетельствует о том, что борьба против колониализма была одновременно и крупным столкновением внутренних классовых сил, т.е. сопровождалась войной гражданской (см. 8, 24; 9).

Социальными слоями, противостоящими отделению Америки, были не только кришк землевладельцы, обладавшие в той или иной форме феодальными привилегиями, гарантируемыми колониальным режимом, к ним относились также колониальные чиновники, многие англиканские клирики, часть плантаторов и предпринимателей, интересы которых сплелись с интересами английского капитала. Таким образом, Войне) за независимость была по существу и прямой формой классовой борьбы, в ходе которой был решен вопрос о политической власти, перешедшей к национальной буржуазии.

Какие специфические задачи буржуазной революции решала Война за независимость? Обширная номенклатура формально феодальных рудиментов не вводит в заблуждение: их действенность была мала. Оценка смысла и значения Американской революции должна исходить не просто из факта существования феодальных форм, а из наличия двух противоборствующих социальных течений. В поддержании и укреплении феодальных правовых и экономических порядков была заинтересована метрополия, т.е. английское буржуазное государство, которое, оберегая экономические интересы своих правящих кругов, сдерживало капитализацию колоний. В частности, колониальные власти пытались посредством самых жестоких мер обеспечить выплату куит-ренты, выполнение повинностей, сохранение владений Пеннов, Балтиморов и других земельных магнатов от самовольного освоения их скваттерами. Усилия метрополии по охране фиксированного фронта встретили поддержку не только феодальных владельцев, но и части плантаторов, надеявшихся на закрепление кабальных слуг.

Таким образом, феодализм в Америке, не будучи практической альтернативой капитализму, был тем не менее реальной социальной тенденцией, которая поддерживалась всем колониальным политическим аппаратом и представляла собой серьезное препятствие капиталистическому развитию. Поэтому Война за независимость, упразднившая это препятствие, явилась одновременно радикальным политическим решением задач буржуазной революции (из социально-экономических аспектов следует упомянуть радикально-капиталистическое решение аграрного вопроса).

Победоносная Американская революция, несмотря на ее непоследовательность и неполноту реализации программы радикальных сил, — это торжество идеологии Просвещения, а не пуританизма. К числу серьезных завоеваний революции следует отнести важные законодательные меры по секуляризации гражданских институтов, прежде всего разделение государства и церкви и конституционные гарантии свободы религии. Определенную роль в реализации этих мер сыграло то, что в стране не было одной доминирующей религии. Однако главный фактор секуляризации — победа буржуазно-демократической линии, знаменующая духовный и политический крах пуританского теократизма.

Изменение характера буржуазной идеологии в XVIII в. было связано с существенной конкретизацией и развитием предшествующей теоретической проблематики. Вопросы гармонии телесного и духовного, ренессансный идеал всесторонне развитой личности уступили место философским проблемам души и тела, природы и человека, социального воспитания. Требования свободы совести, свободы слова пришли на смену озабоченности духовной свободой вообще; возвышенный, но первоначально абстрактный гуманизм Возрождения был вытеснен конкретными проблемами социально-политического равенства и политических программ. Функция и историческая роль Просвещения состояли в идеологической подготовке буржуазной революции. Это вовсе не означает, что радикальный способ устранения феодализма или феодальных пережитков был сознательной установкой идеологов Просвещения. Однако независимо от воли и желания буржуазных просветителей их социально-философское учение своей антифеодальной направленностью, общественными идеалами, мировоззренческими принципами в целом явилось той революцией в философии, которая готовила политический переворот. Просвещение является светской философией, дающей идеологические ориентиры относительно массовому антифеодальному движению, ведущему к установлению политической власти буржуазии.

В.И. Ленин справедливо квалифицирует просветителей XVIII в. как вожakov буржуазии (см. 2, 2, 520). Американские просветители в отличие от европейских были вожаками не только идейными, но и практическими, т.е. политическими лидерами Американской революции, что не могло не наложить определенного отпечатка на их воззрения. Социальная ограниченность идеологов революционной буржуазии вполне понятна и естественна.

Однако причастность американских просветителей к плодотворному общественному опыту явилась важным фактором, позволяющим преодолевать рабскую привязанность к социальным догмам и предрассудкам и достигать в ряде случаев выдающихся теоретических результатов. Секрет плодотворности философии американского Просвещения — в тесной связи с революционной практикой.

Американское Просвещение неоднородно. В нашем случае в основу типологии американского Просвещения целесообразно положить социальную ориентацию мыслителя как главный фактор, детерминирующий философский тип. Тогда принятое в нашей историографии деление Просвещения на радикальное, или революционное, и умеренное направления приобретает характер не только политической, но и философской квалификации.

Американская буржуазия в лице своих идеологов выступала в революции от имени народа, и ее требование деколонизации действительно отвечало интересам нации. Однако в рамках этого требования существовал целый ряд оформленных и неоформленных программ, отражающих неоднородность класса буржуазии и противоречия между буржуазией и трудящимися массами (фермеры, ремесленники, рабочие, рабы). Политическая независимость была абстрактным идеалом лишь на уровне лозунга; конкретные пути ее завоевания и предлагаемые общественные устройства заметно различались, представляя собой требования отдельных социальных слоев.

Противоборство основных политических линий буржуазного лагеря вовлекало в идеологическую конфронтацию все духовно-теоретические формы, включая философию. Борьба линий Джефферсона и Гамильтона явилась наиболее концентрированным выражением социального противоречия между мелкой и средней буржуазией, с одной стороны, и крупным промышленным, и финансовым капиталом — с другой. Сложный отпечаток на идеологическую ситуацию накладывали противоречия между северным капитализмом и крупным плантаторством, а также между последним и свободными фермерством и рабами. Наконец, ширилась и крепла борьба еще не организованного наемного труда с капиталом.

Водораздел между радикальными и умеренными просветителями во многих отношениях нечеток, вследствие того, что по ряду теоретических и практических вопросов (а их круг в различные периоды революции менялся). Просвещение в целом было единодушно. Прежде всего это касалось принятия естественноправовой теории. Хотя из нее непосредственно право на самоопределение не вытекало, она давала основание для резкой критики гражданской дискриминации американцев и неравноправных отношений между колониями и метрополитом.

Однако единодушие, столь эффективно выразившееся в критике просветителями колониальной политики Англии, нарушалось, как только вставал вопрос о политической независимости и радикальных средствах его реализации. Нерешительность умеренного крыла линии отчасти объясняется боязнью санкций со стороны метрополии. Идеологи крупной буржуазии не в меньшей мере опасались политической активизации масс.

Первые военные успехи, реальность революции и возможность перехода лидерства к идеологам социальных низов заставили умеренных принять более радикальную тактику. Однако достигнутое в конечном счете единодушие в вопросе о независимости отнюдь не было актом социального примирения. Скорее наоборот, оно позволило более глубоко выявить степень расхождения между радикальными и умеренными представителями Просвещения, заключающихся в том, что для первых завоевание независимое и было началом социального обновления американского общества, в то время как для последних оно в основном было тождественно всей программе преобразований.

Первая конституция США «Статьи конфедерации и «вечного союза», принятая в ноябре 1777 г. и вступившая в силу после ратификации ее штатами в марте 1781 г., законодательно закрепила важнейшие политические завоевания революции, но в социальном отношении была в результате компромиссов по вопросам государственного устройства, рабства и некоторым другим) весьма аморфным документом. Конституция 1787 г., действующая и поныне, ознаменовала определенный успех правых сил: в ней вообще был обойден вопрос о гражданских правах и их гарантиях. Развернувшаяся вокруг нее политическая борьба принесла победу демократам. Во главе с Джефферсоном — в сентябре 1788 г. - были приняты десять поправок, узаконивших важнейшие революционные завоевания американцев; под названием Билля о правах они стали составной частью конституции. Одновременно за бортом «большой политики» развертывалось активное движение мелких фермеров и городских низов, включая рабочих-мастеровых, ремесленников, солдат-ветеранов, отчасти рабов.

Все это в совокупности составляло основу необычайно высокой теоретической активности и борьбы в области философской и общественно-политической мысли. Принятая нами типология американского Просвещения усложняется тем, что бурный ход и повороты политической борьбы вели к теоретическим шатаниям, непоследовательности, порой к серьезной эволюции воззрений отдельных мыслителей, причем общая тенденция к поправлению коснулась как умеренного, так и революционного крыла. В силу этого типологические квалификации отдельных мыслителей сохраняют смысл и значение лишь в конкретных исторических рамках.

Помимо этого существует ряд видных представителей философии Просвещения, которых трудно однозначно квалифицировать в терминах радикализма или умеренности, поскольку консерватизм в одних вопросах может сочетаться с весьма радикальным подходом в других. Такой противоречивой фигурой в американском Просвещении являлся Кедуолладер Колден (1688—1776), выдающийся ботаник, врач, ученый, философ-материалист и одновременно колониальный чиновник. В период обострения отношений колоний с Англией служебный долг столкнул Колдена с патриотами, требовавшим отмены закона о гербовом сборе и резко выразившим) недовольство его лоялизмом. Незадолго до провозглашения независимости он ушел в отставку и умер в сентябре 1776 г.

Трудно судить, каковым могло бы быть отношение Колдена к революции, которую он по существу не успев увидеть и оценить, но, видимо, суть назревавшего кризиса оказалась им не понятой. Главное место в его деятельности занимали научные изыскания, а не служебные обязанности. Вопросы социальной философии были ему чужды, даже этические проблемы интересовали его больше в плане механизма воздействия воли на тело субъекта. Его философское мировоззрение было тесно связано с естественными науками. Не вызывает сомнения и то, что для политически незрелого Колдена нарушение единства колоний с Англией виделось в свете гибели столь дорогих ему научных контактов с Лондонским королевским обществом, Линнеем, Гроновием и другими европейскими учеными. Однако своей разработкой научных и философских проблем, непримиримой борьбой с идеализмом Колден содействовал распространению и торжеству деистических и материалистических идей. Тем самым он вопреки смыслу узкочиновнического рвения способствовал укреплению общефилософской базы революционной идеологии, что дает полное основание причислять его к прогрессивным американским мыслителям. Следует отметить, что таких сложных для квалификации фигур, как Колден, в американской философии рассматриваемой поры немного. В целом идейно-политическая и теоретическая дифференциации в американской философии последней трети XVIII в. вполне совпадали.

3. ЛАГЕРЬ ПРОСВЕЩЕНИЯ : РЕВОЛЮЦИОННОЕ КРЫЛО

Американские философы-революционеры далеко не всегда отвечали распространенным представлениям о радикале, «якобинце». Дело не сводится к факту принятия или непринятия революции: ее приняли практически все просветители. Речь идет о тех мыслителях, чьи теоретические принципы объективно обосновывали разумность, правомерность и необходимость революции. Не все из них смогли довести свои теоретические принципы до конкретных социальных требований, скажем идею всеобщего равенства — до признания необходимости отмены рабства, свободы религии — до свободы совести, включающей право на неверие, принципы народного суверенитета — до права на революцию.

Однако выработка общефилософских посылок радикальных выводов представляла собой конструктивный вклад в революционную идеологию. Она опиралась на светскую научно-философскую мысль, которая исподволь обстоятельно соотнесла принципы физического бытия, человеческой природы и познания с революционной социальной программой и сумела придать суждениям и критерию здравого смысла характер взрывоопасных политических лозунгов. С другой стороны, новое политическое сознание было неразрывно связано с американской политико-правовой практикой. На раннем этапе формирования философии американского Просвещения ее более теоретическое направление было представлено Бенджамином Франклином (1706—1790), более практическая политическая линия — патриотически настроенными правоведами, такими, как патриарх колониальной адвокатуры Эндрю Гамильтон (1676?—1741), отличившийся на имевшем большой общественный резонанс процессе нью-йоркского издателя Джона Зенгера в 1735 г. (обстоятельный анализ процесса см. в: 6, 152—161), и молодые юристы Патрик Генри (1736—1799) из Виргинии и Джеймс Отис (1725—1783) из Массачусетса.

У Франклина мало академической теории, но много социальной дидактики, ибо он хорошо понимал, что его адресат не носит мантии и не стоит за кафедрой. Франклин очень философичен, но его мировоззрение можно только реконструировать, так как оно нигде не изложено в систематизированном виде, а воплощено в многочисленных документах и сочинениях по конкретным поводам. Бурные социальные эпохи предпочитают трактатам памфлеты, схоластическим спекуляциям — доводы здравого смысла. Франклин был подлинным сыном эпохи: он чувствовал ее пульс и сумел сделать больше, чем что-либо еще, для обращения американцев в новую социальную веру. Он родился в Бостоне в семье ремесленника (отец варил мыло и лил свечи). Проучившись несколько лет в школе, он вынужден был ее бросить, чтобы работать сначала в мастерской отца, а затем в типографии брата. Вскоре он переезжает в Филадельфию. Вся последующая жизнь Франклина — история непрерывающегося труда и самообразования. Он стал разносторонним ученым, обогатившим науку многими открытиями. Он был талантливым механиком-изобретателем, известнейшим в Америке типографом, издателем, редактором. Он организовал первую в колониях публичную библиотеку, общедоступную больницу, коммунальное хозяйство, улучшил почтовую службу (в Пенсильвании и во всех колониях), разработал проект школьной реформы, основал Пенсильванский университет, приложил свой организаторский талант к эмиссионному делу, формированию гражданской милиции, научного общества. Франклин оказал неоценимые услуги родине на дипломатическом поприще — сначала в качестве представителя Пенсильвании и ряда других колоний в Англии, а затем в качестве посла США во Франции, где он в один из самых критических периодов Американской революции сумел добиться политической и военной поддержки. Наконец, в качестве активнейшего делегата конгресса и члена комиссии по составлению «Декларации независимости» он по праву является одним из основателей США. Весомость философского вклада Франклина в революцию определяется разработкой и широкой популяризацией им деистических воззрений, которые в вопросах философии природы, теории познания и научной методологии существенно материалистичны, а в понимании человека и общества опирались на естественноправовые и натуралистические идеи. За его спокойным, сдержанным стилем, обстоятельностью аргументации и стремлением избежать крайностей скрывается отнюдь не умеренный образ мысли.

Важной заслугой американской правовой мысли, развивающейся в рамках идеологии Просвещения, было утверждение национального самосознания. Патрику Генри принадлежит знаменитое изречение, высказанное 6 сентября 1774 г. на Континентальном конгрессе (его дословно приводит в своем дневнике Дж.Адамс): «Различия между виргинцами, пенсильванцами, нью-йоркцами, новоангличанами больше не существуют. Я не виргинец, а американец» (61, 2, 125). Однако задолго до этого политическая и юридическая практика, связанная с конфликтами с метрополией, сталкивалась с проблемами колониста как правового агента и границ юрисдикции короны и местных органов. Самому Патрику Генри широкую известность принесло в 1755 г. дело одного виргинского священника, в котором встал вопрос о правомочности королевского Чайного сонета накладывать вето на решение местной ассамблеи. Кульминационным пунктом процесса был выдвинутый Патриком Генри (фактически против короля) тезис о том, что высшим органом в колониальных вопросах может быть лишь суверенное представительное собрание.

Еще одним юридическим прецедентом, ускорившим формирование понятий суверенной Америки и полноправного американского гражданина, была позиция другого правоведа — бостонца Джеймса Отиса, успешно защитившего в 1761 г. в Верховном суде интересы массачусетских купцов. Содержательная сторона процесса связана с санкционированием Англией практически неограниченного права колониальных властей в любое время суток обыскивать дома или корабли в поисках контрабанды. Санкции были изданы в связи с угрожающе большими масштабами запретной торговли Новой Англии с французской и голландской Вест-Индиями. Защита Отисом купцов (а по сути дела экономических интересов колоний) строилась на том, что указанные санкции нарушают английское общее право и естественные права человека и поэтому недействительны. Социально-правовой подтекст позиции Отиса фактически свелся к следующему: если жители колоний являются объектом английского права, то они обладают и вытекающими из него привилегиями, в частности, на личную свободу и неприкосновенность жилища, нарушение которых в исключительных случаях может санкционировать лишь палата представителей.

Американская юридическая практика каждое социально значимое судебное разбирательство превращала в дело «колонии против короны». Результатом активного осмысления колониальными социальными философами истории правовых взаимоотношений с метрополией был исключительной важности теоретический парадокс.

Если колонисты подпадают под английское право, то они могут защищать свои интересы против притязаний королевской власти только через представительные органы, и, поскольку американцы не представлены в парламенте, таковыми выступают выборные ассамблеи самих колоний. Если же метрополия не признает правомочности ассамблей, то тем самым она прекращает действие в колониях английского права. При такой постановке вопроса в первом случае *de facto*, во втором *de jure* колонии осознавали себя субъектом суверенного права, а колонисты — принадлежностью к иному, чем Англия, социальному целому. Зрелое американское самосознание четко обнаруживается лишь в 70-х годах, но формироваться и пробуждаться оно начало раньше, причем наиболее полно и теоретически зрело в рамках радикальной социальной мысли. Крупнейшими представителями революционной идеологии кроме Франклина являются Джефферсон, Пейн, Сэм Адамс, Раш.

Томас Джефферсон (1743—1826) хорошо известен как выдающийся политический и государственный деятель, занимавший должности посла во Франции, государственного секретаря, вице-президента и президента страны. Не в меньшей мере он прославился как лидер революционного крыла патриотов, а также вдохновитель важных демократических преобразований в Виргинии, таких, как утверждение нового свода основных законов, упраздняющих феодальные отношения, и закона о религиозной свободе. Менее популярен Джефферсон-мыслитель, хотя его философия неразрывна с его практической деятельностью. Джефферсон выработал систему взглядов, включающую программные идеи становления и утверждения американской государственности, которые отвечали интересам и мелкой, и значительной части средней национальной буржуазии. Его воззрения претерпели определенную эволюцию. В частности, в период президентства, когда он старался отстаивать интересы американской буржуазии в целом, несомненно его политическое поправление. Однако объяснять это лишь социальной переориентацией было бы неверно. Президентство Джефферсона падает на новый период политического развития страны, когда на первый план выступают иные стороны его социальных установок, поэтому так называемую эволюцию Джефферсона правильнее рассматривать как логичное развитие буржуазного демократа от радикализма предреволюционного и революционного времени к послереволюционному буржуазному либерализму.

Антиурбанизм Джефферсона, чувство симпатии к труженикам-фермерам и связанные с ними субъективные оценки своих политических устремлений часто дают повод для характеристики его как «фермера-демократа», «сельского демократа» и т.п. Эти квалификации-эпитеты не вполне корректны. Джефферсон является выразителем интересов не только (и не столько) мелкого, но и среднего фермерства, эксплуатирующего наемный труд, а также городских ремесленников и предпринимателей. Более того, он представляет также интересы плантатора новой формации, ставшего на путь более эффективной капитализации сельского хозяйства, против плантатора-аристократа. Все это вовсе не умаляет роли Джефферсона, он был и остается выдающимся американским демократом и революционером. Однако он был демократом своей исторической эпохи. Его политическая биография наглядно свидетельствует о том, что передовые идеи народовластия, разрабатываемые просветителями XVIII в., в лучшем случае могли реализоваться лишь в системе буржуазной (т.е. довольно ограниченной) демократии.

Глубокие и широкие знания делают Джефферсона серьезным знатоком и специалистом в различных отраслях науки, техники, экономики. У редкого мыслителя социально-политический анализ опирается на столь широкое научно-теоретическое основание. Философские идеи Джефферсона воплощены в его публицистике, многочисленных законопроектах, черновых набросках, в огромном эпистолярном наследии. Наиболее концентрированным выражением его социальной философии и квинтэссенцией политического радикализма всего Просвещения явился проект «Декларации независимости», принятый конгрессом 4 июля 1776 г. и ставший программным документом Американской революции.

Одним из самых последовательных демократов и мыслителей-революционеров был Томас Пейн (1737—1809), который по праву принадлежит прогрессивной культуре Англии, США и Франции, но памяти которого до сих пор не воздано должного ни в одной из этих стран.

Разночинец по происхождению, Пейн начал литературно-публицистическую деятельность на своей родине - в Англии. Однако его революционной родиной стала Америка, куда он выехал с рекомендациями Франклина в 1774 г. и где в условиях обострения социального кризиса окончательно сформировалось его мировоззрение и пробудился талант социального мыслителя и страстного пропагандиста идей независимости, народовластия, революции.

Изданный в январе 1776 г. «Здравый смысл», обосновывающий требование независимости и республики, ускорил массовое восприятие той политической идеологии, к которой социальное развитие колоний уже подвело многих американцев.

В период Войны за независимость Пейн издает серию памфлетов «Американские кризисы», каждый выпуск которых был обычно связан с важным для судеб революции политическим событием. Исключительную роль сыграл первый выпуск, появившийся в критический для республики момент, когда Вашингтон отступав через Нью-Джерси к Филадельфии, сохранив лишь 5 тысяч штыков против превосходящей по численности экспедиционной армии англичан и наемников-гессенцев. Для спасения положения нужен был хотя бы небольшой военный успех, надежды на который были ничтожны. Пейн, находясь в то время в рядах армии и в полном мере оценив серьезность положения и значение морального духа, пишет «Американский кризис I», который 19 декабря 1776 г. был напечатан в «Pennsylvania Journal», а 23 декабря вышел отдельным изданием. Буквально перед сражением Вашингтон приказал зачитать памфлет солдатам во всех подразделениях. В канун рождества революционная армия форсировала Делавэр и добилась важного успеха под Трентоном, а затем Принстоном. Блестящие форма и содержание делают «Американский кризис» лучшим образцом массовой революционной агитации, а эпизод с приказом Вашингтона еще раз свидетельствует о решающей роли светской просветительской идеологии в период революции.

После завоевания независимости Пейн едет в Европу. В 1791 г. он выпускает в Лондоне первую часть работы «Права человека», написанной в ответ на пасквиль английского роялиста Эдмунда Бёрка против французской революции. Когда за это выступление против него было возбуждено судебное дело, Пейн уехал во Францию, которая пожаловала ему гражданство. Он был избран депутатом Конвента, а в период якобинской диктатуры чудом избежал гильотины. Во Франции Пейн создает свое известное антирелигиозное произведение «Век разума» (1794) и социальный проект «Аграрная справедливость» (1797). Вернувшись в 1802 г. в США, он не смог адаптироваться к изменившейся обстановке. Автор «Здравого смысла» стал уже легендой, а радикализм и непримиримый антиклерикализм Пейна создали в новых политических условиях вокруг него вакуум. Он умер в неизвестности и не был удостоен ни национальных похорон, ни монумента, вполне им заслуженных. Теоретические заслуги Пейна связаны с тем, что в области социальной мысли и критики религии он часто более четко и последовательно формулировал идеи, недостаточно ясно выраженные в воззрениях других мыслителей революционного лагеря.

Творчество Сэма Адамса (1722—1803) характеризуется важной чертой, свойственной не всем идеологам Американской революции, — он был озабочен идеей эффективного механизма народного контроля властей как реальной гарантии демократии. Вся жизнь Адамса была связана с Бостоном, где он родился в семье торговца и незадачливого финансиста и закончил свою политическую деятельность в качестве лидера партии массачусетских республиканцев, выступивших против президента-федералиста Джона Адамса (кузена Сэма), за избрание президентом Джефферсона. Учился С.Адамс в Гарварде, поначалу намеревался сделаться священником, но затем увлекся юриспруденцией и стал выдающимся специалистом в области государственного права. В 1743 г. он получил степень магистра, представив трактат на тему: «Законно ли сопротивление высшему магистрату, если республика иным способом не может быть сохранена?»

Революционная деятельность С.Адамса началась очень рано и не прекращалась до конца жизни. Он был самым активным и преданнейшим демократом, борцом, организатором, агитатором, постоянно находящимся в гуще событий в период борьбы против колониальной политики Англии и незаконного налогообложения.

С.Адамс организовал и возглавил бостонский корреспондентский комитет, поддерживавший связи с Филадельфией, Хартфордом, Нью-Йорком, Трентоном и сыгравший важную роль в объединении и координации усилий всех колоний. Координационные комитеты были одновременно организационными центрами борьбы. Так, руководимый С.Адамсом комитет осуществил знаменитое «бостонское чаепитие». С.Адамс хорошо осознавал недостаточность английской конституции для защиты интересов колонистов.

Эволюция его социологических воззрений неизменно вела к обоснованию тезиса об абсолютном суверенитете народа, правомочного принимать или отменять любой закон. Это не только оправдывало сопротивление метрополии, но и позволило сделать вывод о правомерности народного восстания. Правда, абстрактный принцип С. Адамса не выдержал столкновения с реальностью: классовая позиция заставила его выступить против восстания Шейса на том основании, что претензии к республике должны решаться иным способом. Одна из заслуг С. Адамса перед буржуазной демократией состоит в том, что в период обсуждения и ратификации конституции 1787 г. он первым начал активную борьбу за конституционное закрепление гражданских прав, завершившуюся впоследствии принятием Билля о правах. Для С. Адамса и его единомышленников завоевание независимости было не концом, а началом революции. Однако им не удалось свои социальные надежды воплотить в обоснованной конструктивной программе.

Радикальный образ действия и мысли был присущ также Итэну Аллену (1737—1789) — человеку легендарной судьбы, герою борьбы за независимость. Его война с колониальными властями началась в 1769 г., когда он возглавил скваттеров, захвативших необрабатываемые земли на север от реки Коннектикут (провозглашенная свободным фермерством колония Вермонт получила официальный статус штата лишь после победы революции). Инициативный и смелый военачальник. Аллен со своим повстанческим отрядом в самом начале Войны за независимость захватил британский форт Тикондерога. Вскоре последовала неудачная попытка американцев перенести боевые действия на территорию Канады. Под Монреалем Аллен был взят в плен и вернулся на родину спустя почти три года по обмену военнопленными.

Борьба за социальные интересы фермерства и признание штата Вермонт заставили Аллена взяться за перо. Вместе со своим другом Томасом Янгом он задумал написать антиклерикальный и антирелигиозный трактат, однако работа была прервана революционными событиями и пленением Аллена. Аллен возобновил ее один (Янг умер в 1777 г.) и в 1785 г. смог напечатать свой знаменитый труд «Разум — единственный оракул человека, или Краткая система естественной религии». Идеи книги стали широко известны, несмотря на то, что часть тиража сгорела, а почти все остальные экземпляры суеверный издатель, усмотревший в пожаре божью кару, сжег сам. Судьба второго философского сочинения Аллена — «Опыт о всеобщей полноте бытия, о природе и бессмертии человеческой души и ее деятельности» — более печальна: написанное в 1787 г., оно увидело свет лишь почти столетие спустя.

Другим видным представителем радикального крыла Просвещения был Бенджамин Раш (1745—1813). Сын пенсильванского фермера, он получил прекрасное для своего времени образование, изучал медицину в Эдинбурге и Лондоне. Знакомство с передовой европейской философией, близость к Франклину и другим деятелям Просвещения, соприкосновение через врачебную практику с социальными низами — все это способствовало формированию в Раше черт ученого-демократа. Он активно борется против рабства и колониального режима, избирается делегатом Второго континентального конгресса, участвует в Войне за независимость (одно время занимая должность главного хирурга революционной армии), много сил отдает развитию здравоохранения, образования, делу тюремной реформы в США. Академическая деятельность Раша не менее многообразна. Он преподает медицину и химию, занимается вопросами физиологии, психиатрии, философии.

В курсах американской истории Раш известен скорее как выдающийся медик, один из основателей нации и авторитет в области педиатрии, а не как философ материалистической ориентации. Между тем Раш был одним из ярких представителей сенсуалистической линии в философии и психологии и поборником натуралистической этики. Он довольно последовательно развивает принципы философии американского Просвещения, которой, однако, оказалось не под силу разрешить многие теоретические проблемы (бога и природы, бога и человека, сущности жизни), что породило ряд содержательных и интересных противоречий.

Американские революционные мыслители не были изолированной кастой философов-правителей, направляющих нацию; их пьедесталы — дело последующей историографии и политики, тщательно подобранных состав национального пантеона, из которого незаслуженно исключен целый ряд имен, среди которых следует упомянуть ярких социальных мыслителей, поэтов и революционеров Джозела Барло (1754—1812) и Филиппа Френо (1752—1832).

Питомец консервативного Йеля, Барло после Войны за независимость, в которой он принял участие в качестве капеллана, занялся правом и поэзией и сблизился с группой хартфордских (Коннектикут) поэтов-сатириков, противников республиканской линии Джефферсона. К счастью, он довольно быстро порвал с этой антидемократической средой, надолго уехал в Европу, где связи с мыслителями типа Купера и Пейна и французский революционный опыт заставили его глубоко переоценить смысл и значение американской революции. Трактаты Барло «Письмо французскому национальному собранию о недостатках конституции 1791 г. и о том, какие изменения должны быть в ней произведены» (1792) и «Совет привилегированным сословиям» (1792) являются яркими образцами демократической социальной мысли, обобщающей совокупный опыт двух революции и оказавшей заметное влияние на просветителей-республиканцев в США. Идеи народовластия, передовые мысли о природе человека и сущности государства подкрепляются поэтическим творчеством Барло. В сатире «Заговор королей» он разоблачает коалицию европейских монархов, мечтающих задушить французскую революцию. казнь Людовика XVI он приветствует песней «Боже, храни гильотину». В 1807 г. появляется монументальная «Колумбиада» (ее предтечей была поэма «Видение Колумба»—1787 г.), неуклюжесть и претенциозность которой стала объектом насмешек со стороны как противников, так и друзей. Попытка создать героический эпос явно не удалась, однако идейное содержание поэмы было вполне современным и актуальным: Барло воплотил в ней многие свои философские идеи, включая естественноправовую теорию.

Судьба другого литератора и революционера, Филипа Френо, сложилась иначе. Первый крупный поэт США, Френо был ярко выраженным плебейским демократом.

Он был родом из Нью-Йорка, потомком гугенотов, некогда бежавших из Франции, участвовал в Войне за независимость, побывал в британском плену. Его общественно-политическая деятельность была связана преимущественно с прессой. Используя разнообразные литературные жанры, Френо последовательно и непрестанно отстаивает идеи независимости и демократии, осуждает рабство, защищает достоинство и права индейцев, требует снять с народа бремя военных долгов, обратить внимание на бедственное положение ветеранов войны. Восторженно встретив французскую революцию, Френо. В отличие от многих других просветителей ни изменил своих симпатий к ней и в якобинский период. В социально-политических вопросах он исходил из того, что «ни одна власть не может быть признана законной, кроме той, которая избрана свободным волеизъявлением народа» (цит. по: 25, 59). Непримируемая борьба против ложного толкования народной воли сделала его беспощадным критиком федералистского правительства. По предложению Джефферсона Френо организует «Национальную газету», сыгравшую важную роль в подготовке политического поражения федералистов и избрании в 1800 г. президентом Джефферсона.

Лагерь американского Просвещения включал широкий круг правоведов, литераторов, профессоров. Эта патриотическая интеллектуальная среда, явившаяся важной опорой революционного крыла, осуществляла через свою публичную деятельность в судах, местных органах, колледжах, клубах и салонах, через публицистику и литературные формы идеологическое воздействие на широкие массы. Кроме того, эта среда была резервом политических и идейных лидеров, и, хотя породила мало имен первой величины, она создала мощный второй эшелон радикального крыла Просвещения, который сыграл большую роль в идейном и кадровом обеспечении революционного процесса на местах.

Среди этих часто забываемых революционных деятелей и мыслителей стоит упомянуть профессора права в колледже Уильяма и Мэри Джорджа Уайта (1726-1806), учителя и впоследствии соратника Джефферсона, делегата конгресса, подписавшего «Декларацию независимости»; автора изданного в 1766 г. памфлета «Исследование прав британских колоний» Ричарда Блэнда (1710—1776), который, по словам Джефферсона, первым точно квалифицировал природу взаимоотношения колоний с метрополией, заявив, что Америка не является частью Англии; ученого-самородка Дэвида Риттенхауза (1732—1796), крупного физика, астронома, математика, механика и одновременно самоотверженного революционера и борца за независимость США; врача Томаса Янга (1731—1777), видного политического деятеля, соавтора проекта конституции Пенсильвании я судя по всему, соавтора ряда идей работы Итэна Алло на «Разум — единственный оракул человека».

В отдельные периоды (особенно в годы Войны за независимость) многие представители Просвещения характером и содержанием своей деятельности способствовали усилению революционного крыла, хотя впоследствии отошли от принципов, которые отстаивали. К ним прежде всего следует отнести Джорджа Мэйсона (1725—1792), сподвижника Джефферсона и автора виргинской «Декларации прав», оказавшей влияние на ряд последующих правовых актов американского конгресса и штатов. Адвокат и поэт Фрэнсис Хопкинсон (1737—1791) после колебаний между вигами и лоялистами в решающий момент выступил против Дикинсона и в качестве делегата от Нью-Джерси подписал «Декларацию независимости». Джеймс Уилсон (1742—1798), делегат Первого континентального конгресса и конституционного конвента 1787 г., был поборником идеи народного суверенитета и создателем одного из первых в США систематизированных правовых учений (правда, он, как и Хопкинсон, впоследствии отошел от демократической линии, представленной Джефферсоном).

Этот список далеко не полон, но он дает представление о том, что революционная идеология и лидерство не были заслугой лишь узкого круга вождей, имена которых воспроизводятся в учебниках истории.

4. ЛАГЕРЬ ПРОСВЕЩЕНИЯ: УМЕРЕННЫЕ

При характеристике умеренных представителей американского Просвещения следует избегать упрощенного приписывания им «антиреволюционности» по контрасту с радикальным, или революционным, крылом. Как известно, революционные заслуги Мэдисона, Вашингтона, Джона Адамса значительны. Поэтому закрепившийся в историографии США термин «умеренность» носит относительный и специальный характер, определяемый, в частности, тем, что Война за независимость была лишь аспектом и компонентом буржуазной революции.

Понятие умеренности применительно к американскому Просвещению определяет тип, характер и степень желаемых или допустимых социальных преобразований, вытекающих из естественноправового подхода к статусу колоний и американцев, но не всегда характер политических средств их осуществления. Выражая интересы крупной буржуазии и финансового капитала, представители умеренного крыла Просвещения приняли революцию, и многие из них в ней участвовали. Однако среди них были и такие, которые в период обострения кризиса склонялись к компромиссу с Англией. Отчасти такое расхождение в линии политического поведения объясняется коллизиями и корпоративной борьбой между группировками крупных собственников. Но главная причина состоит в том, что американская буржуазия, заинтересованная в упразднении колониальной зависимости, имела все основания опасаться еще одного потенциального противника — широких масс, идеологи которых связывали с национальной независимостью надежды на демократизацию общества. В такой ситуации сохранение колониальной государственной машины воспринималось некоторыми буржуазными мыслителями как гарантия и защита от радикальных сил американского общества.

Таким образом, выбор между патриотизмом и лояльностью носил очень конкретный характер и был связан со сложными политическими расчетами и маневрами. Очень наглядно эту тенденцию отразил пенсильванский адвокат, писатель и общественный деятель Джон Дикинсон (1732—1808). Эрудированный и квалифицированный юрист (он учился в Лондоне) и землевладелец, Дикинсон резко и со знанием дела критиковал финансово-экономическую политику Англии, чем заслужил признательность торгово-промышленных кругов. Большую популярность ему принесла публицистика, в особенности серия статей под названием «Письма пенсильванского фермера» (1767—1768). Опираясь на положения английского права, Дикинсон доказывает неконституционность обложения колонистов налогами без их согласия.

Но одновременно с разоблачением политики парламента Дикинсон отстаивает целостность Британской империи, т.е. колониальный статус Америки и высшие суверенные права короны. Он призывает соотечественников проявить бдительность и не поддаваться уговорам тех, кто под флагом патриотизма предлагает отделиться от родины - Англии. Поведение и политическая философия Дикинсона не столь уж нелогичны, какими кажутся с первого взгляда. Активный участник континентальных конгрессов и автор ряда принятых на них документов, он представлял расчетливый патриотизм тех кругов, которые вели борьбу за смягчение политического и экономического давления Англии (поскольку это предоставило бы им почти всю полноту власти внутри колоний), но опасались полной независимости.

Дикинсон оказался настолько последовательным в проведении своей линии, что не остановился перед позорным актом: он был единственным членом конгресса, отказавшимся подписать «Декларацию независимости». Однако политические похороны не состоялись. Отойдя на некоторое время от общественной деятельности, Дикинсон вновь, правда без триумфа, вернулся к ней. После завоевания независимости более четко означилась социальная конфронтация, которая сплотила правые силы и расколола революционный лагерь. Логика вещей заставила буржуазию заняться политико-правовой защитой своих привилегий, делая ставку на сильное централизованное государство и ограничение демократических прав. Дикинсон пришелся ко двору федералистской группировке, был избран в конституционный конвент и вновь отдал свой талант и пыл защите интересов буржуазии, выступая за ущемление политических прав тех, кто не имел собственности и представлял, с его точки зрения, потенциальную угрозу правопорядку.

Крупнейшим представителем умеренного Просвещения был Джон Адамс (1735—1826), сын зажиточного фермера, породнившийся с семейством бостонских торговых магнатов Куинси, второй (после Вашингтона) президент США. Близость к радикалам в годы революции и ярко выраженный федерализм в послереволюционный период не являются свидетельствами больших социально-философских колебаний: в отношении к политике Англии и колониальному статусу колоний Дж.Адамс был несомненным поборником независимости, в то время как его концепция человека и общества с самого начала несет на себе печать антидемократизма, что отразилось в проводимой им государственной политике.

Позиция умеренного крыла Просвещения получила программное выражение в опубликованной в 1776 г. работе Дж.Адамса «Мысли о правительстве». Она должна была нейтрализовать влияние памфлета Пейна «Здравый смысл». «Я опасался популярности, которую этот памфлет мог иметь в народе, и решил сделать все возможное, чтобы противодействовать его влиянию», — признается Дж.Адамс в своей «Автобиографии» (61, 3, 331). Отстаиваемая Дж.Адамсом государственная структура должна была нейтрализовать или смягчить возможные демократические санкции, которые и в ее рамках превращались в чисто номинальные права. Иными словами, Дж.Адамс отстаивал идею суверенитета не народа, а правителей.

К числу главных теоретических исследований Дж.Адамса следует отнести фундаментальный труд «В защиту конституции Соединенных Штатов Америки» (1787—1788), в котором он оценивает социально-правовые устои и перспективы США через призму свежего урока восстания Шейса. Смысл высшего законодательства Дж.Адамс видит в защите правовых норм от натиска снизу. Отсюда боязнь прямого представительства и предложение двух палат, которые должны представлять интересы народа и социальных верхов и быть опосредствованы сильной «нейтральной» исполнительной властью. Другой важной работой является серия статей «Рассуждение о Давиле» (1790), в которой обосновывается идея исконного, идущего от бога и природы, неравенства людей, призванная оправдать «естественность» господства новой, имущественной (т.е. капиталистической) элиты. После поражения федералистов на президентских выборах в 1800 г. Дж.Адамс отходит от активной общественно-политической деятельности.

Атрибут «федералистский» имеет в послереволюционной истории США строго определенный смысл. Им означает линия социального поведения промышленно-финансовых и отчасти аграрных буржуазных кругов центральных и северных штатов, пытавшихся утвердить свое господство посредством сильной централизованной федеральной власти. Политическим проводником этой линии была партия федералистов, находившаяся у власти с 1789 по 1801 г., в период президентства Джорджа Вашингтона (1732—1799) и Дж.Адамса, которые являлись ее политическими лидерами.

Идеологическим выражением федерализма были 85 статей Джеймса Мэдисона (1751—1836), Александра Гамильтона (1759—1804) и Джона Джея (1745—1829), опубликованные в 1787—1788 гг. за подписью Public и составившие сборник «Федералист».

Роль Джея в качестве одного из авторов была незначительной. В его идеологическом революционном активе — борьба против колониализма и рабства как противоестественного института, проект конституции штата Нью-Йорк. На дипломатическом поприще он вместе с Гамильтоном способствовал торгово-политическому сближению с Англией и одновременно обострению отношений с революционной Францией, казалось бы, естественным политическим союзником американской республики. Его философская позиция была во многом определена гугенотским воспитанием и кальвинистскими устоями. Это прежде всего неприятие религиозного скепсиса и материализма (даже в деистической форме).

Несколько необычна в федералистском лагере фигура Мэдисона. Его виргинский послужной список, сотрудничество с Джефферсоном, активная борьба за независимость в конгрессе и в рядах армии создают образ радикально настроенного патриота. Однако в этот период наблюдается идейное расхождение Мэдисона с более последовательными республиканцами, выражающееся в том, что он не считал народ гарантом социального порядка и сувереном в полном смысле слова.

Этот антидемократизм и явился почвой сближения Мэдисона с федералистами. Его социальное мировосприятие отражало в определенной мере умонастроение виргинских плантаторов (к среде которых он принадлежал сам), заинтересованных в политической стабильности, но не желающих уступать местную власть федеральному правительству. По этой причине южные плантаторы поддержали партию республиканцев против финансистов и предпринимателей Севера, несмотря на то, что Джефферсон выступал против рабства. Возможно, именно это обстоятельство, а также крайний антидемократизм Гамильтона обусловили последующий отход Мэдисона от федералистов. Однако в партии республиканцев он занимает умеренно правые позиции. Его деятельность в составе кабинета Джефферсона, а затем в качестве президента США (1809—1817) знаменует вырождение американского Просвещения в буржуазный либерализм — процесс, активно стимулируемый деятельностью умеренных просветителей.

Подлинным организатором и идеологом федералистов (партийного аппарата в современном смысле тогда не существовало) был А.Гамильтон. Выходец из Вест-Индии, не имевший ни состояния, ни связей, Гамильтон своей головокружительной карьерой (член кабинета при Вашингтоне и Дж.Адамсе) был обязан незаурядным способностям и честолюбию. Как социальный феномен он был порождением тех сил, которые должны были в скором времени стать экономическими владыками страны и чьи политические интересы и программу Гамильтон уловил, осознал и выразил настолько прозрачно и четко, что быстро стал политическим кумиром финансовых тузов, а когда прямолинейная политика достижения господства финансовой элиты дала осечку — козлом отпущения.

Характерными чертами идеологии федерализма являются апологетика сильного государства, огражденного от действенного контроля снизу, и защита крупной капиталистической собственности. Необходимость выполнения этого социального заказа обусловила разработку широкого комплекса теоретических проблем, включая концепцию человека и общества, позитивное содержание которых было прямой ревизией философии Просвещения и своеобразным светским вариантом пуританской идеи врожденной испорченности человека.

Федералистскую политическую линию подкрепляла и усиливала идейная позиция литературной группировки «Хартфордских остроумцев», объединившей близких к консервативным кругам интеллектуалов, поэтическое творчество которых (преимущественно сатирическое) пользовалось определенным влиянием. Ведущей среди них фигурой был Джон Трамбул (1750—1831), в свое время поддержавший движение за независимость, однако в период обострения идейно-политической борьбы в 80-х годах занявший антидемократическую позицию. К «Хартфордским остроумцам» также примыкал теолог и поэт Тимоти Дуайт (1752—1817), автор огромной поэмы «Завоевание Ханаана» (1785) и направленной против деистов сатиры «Триумф неверия» (1788).

Правый фланг умеренных занимали деятели типа Фишера Эймса (1758—1808) или Гвернера Морриса (1752—1816), принявшие сторону революции после тяжких сомнений, зато без всяких колебаний проводившие политическую линию крупных собственников. Незамысловатые социальные идеи Г. Морриса не шли дальше откровенной неприязни к демократии и борьбы за сильную власть. Его атиреспубликанизм, как и у Гамильтона, доходил до монархических грез (впоследствии он с восторгом встретит весть о низложении Наполеона и реставрации Бурбонов во Франции). И тем не менее Г.Моррис не был «аристократом» в традиционном понимании, он был американцем новой формации, базу политической лояльности которого составлял интерес крупного капитала.

В какой-то мере близки к умеренному Просвещению философствующие теологи Эзра Стайлс (1727—1795), Джон Уизерспун (1723—1794), уже упоминавшийся Т.Дуайт, поддержавшие требование независимости колоний и пытавшиеся по-новому осмыслить взаимоотношения религии и науки (не случайно они возглавили крупнейшие американские учебные центры — Нью-Йоркский, Принстонский, Йельский колледжи). Однако эта близость свидетельствует не о какой-то либерализации теологии, которая оставалась непримиримым противником философии Просвещения, а скорее о наличии среди умеренных просветителей тенденции к примирению с религией.

Идеологическая непоследовательность связана с политическими компромиссами, а порой и с прямой изменой принципам и чести. Политическое ренегатство имеет свою логику, выражающуюся в том, что социально-философский консерватизм, проявляющийся в антидемократизме и антидеизме, предрасполагает к политическому компромиссу и прямому предательству. Скрытый механизм этого явления объясняется, видимо, тем, что философский консерватизм в конечном счете связан с социальными силами, у которых боязнь широкой демократии и утраты экономических преимуществ брала верх над патриотическими чувствами. Таким сверхумеренным патриотом был Джозеф Галлоуэй (1731—1803), делегат Первого континентального конгресса от Пенсильвании, выдвинувший в 1774 г. проект централизации всех колоний под эгидой буржуазно-плантаторской верхушки. Однако патриотизм Галлоуэя ограничивался лишь требованием автономных прав крупных собственников на проведение внутренней политики, Америка же должна была остаться колонией (правда, объединенной). План Галлоуэя был отвергнут, а сам он в 1776 г. перешел на сторону лоялистов. Любопытная страница истории национального предательства открылась спустя много лет после рассматриваемых событий, когда документально было доказано, что А.Гамильтон, занимая высокие государственные посты, оказывал (отнюдь небескорыстно) важные услуги британской секретной службе (подробнее об этом см. 58). Разумеется, факты такого рода недостаточны для широкого обобщения, однако они не являются случайными и дают основание говорить об определенных социальных тенденциях.

Ко времени революции теоретические силы лоялистов заметно ослабли. Идейное торжество Просвещения было облегчено тем, что тори не смогли выдвинуть новых идей или модернизировать консервативный арсенал. Наиболее способный из них, бостонский юрист Даниэль Леонард (1740—1829), признавая право народа на изменение правления, попытался рассматривать субъектом такого права всех подданных короны в целом. Притязание американцев на самостоятельное решение всех политических вопросов в таком случае являлось бунтом отдельной провинции, угрожающим государственности. Англиканский теолог Джонатан Ваучер (1737—1804), издавший после бегства из Америки книгу «Рассмотрение причин и следствий американской революции», проповедовал идеи божественного права, являющегося буквально калькой социальных доктрин его пуританских коллег-оппонентов. Идеологический вес такого рода аргументов был невелик. Это не значит, что победа новых идей была легкой. Однако главную трудность для Просвещения составляло не разоблачение лоялистских догм, а разработка позитивной философии и программы.

Идеология Просвещения не ограничивалась политическими проблемами. Хотя их центральная роль бесспорна, сама необходимость их обоснованного решения обуславливала широкий теоретический подход. В силу этого политическая проблематика выступала стимулом разработки философского мировоззрения, что создало благоприятную ситуацию для слияния в единый поток и естественноправовой мысли, и естественнонаучных воззрений.

Социологические идеи Просвещения характеризуются значительной философской однородностью, выражающейся в том, что принцип естественности политических институтов, равнозначный возможности их научной интерпретации, распространяется на все общественные явления, включая мораль, право, религию, культуру в целом. Особенно последовательно этот принцип реализовался представителями революционного крыла. Их ориентация на выявление причинно-следственных связей и природной закономерности не только обусловила органическую связь философии с конкретной наукой, но и вызвала к жизни материализм (чаще в деистической форме) как мировоззренческий и методологический базис конкретных теоретических идей и учений.

Глава V. МАТЕРИАЛИЗМ

Борьба основных философских лагерей в США не была свойством духовного развития, повторяющего классические этапы становления философии. Для американской мысли, отпочковавшейся от европейской, многие моменты культурно-исторической традиции оказались уже перевернутой страницей. Конфронтация материализма и идеализма, однако, не была импортирована в готовом виде. Она явно вызревала в самой Америке в форме противоположных идеологических тенденций пуританизма и религиозного мировоззрения вообще, с одной стороны, зарождающихся естественноправовых идей и свободомыслия, предвосхищающего деизм,— с другой.

Суть теоретических поисков просветителей заключалась не в примерке и подгонке к американским вкусам и нуждам того или иного положения Ваттеля, Пуфендорфа, Монтескье или английской конституции, а в выявлении (не всегда осознаваемом) фундаментальных принципов человеческого общества, которые объясняли саму возможность приложения в условиях Америки норм европейского происхождения. Иными словами, ранние американские философы формулировали принципы социальной философии, но делалось это не в рамках академического исследования, а в контексте решения конкретных социально-политических проблем.

Последние, не располагая на первый взгляд к абстрактным мировым схемам, на деле оказались мощным стимулом формирования философского сознания, ибо уже главная для буржуазной политической мысли предреволюционной поры проблема — являются ли источником права традиция, бог или вечные законы природы — могла получить удовлетворительное решение лишь на базе широкой философской картины мира. Самое основательное решение этой проблемы было обеспечено материализмом, развивающимся в рамках идеологии Просвещения и обычно принимающим деистическую форму.

Таким образом, деистическая и материалистическая американская философия XVIII в. была не автоматическим исходом научного прогресса, хотя она действительно обобщала науку своего времени, но социально детерминированным результатом, органически синтезировавшим естественнонаучный подход к действительности с тем типом социального познания, который воспринимал бытие через свои идеалы и установки и поэтому легко «обнаруживал» в мире их корреляты в виде природной гармонии и простоты, «разумных» естественных законов, охватывающих и мир человека. Социальный и гносеологический оптимизм шли рука об руку по той же причине: допущение агностицизма, мистики, иррационального ставило бы под сомнение правильность прочтения требований природного закона, в соответствии с которым предстояло перестраивать общество. А возможность его разумного устройства была жесткой программной установкой, принявшей характер философской аксиомы.

1. ДЕИЗМ И МАТЕРИАЛИЗМ В АМЕРИКЕ

Американская философия формировалась в достаточно благоприятной ситуации, когда зреющий политический кризис придавал буржуазным социальным требованиям характер патриотических лозунгов, что активизировало различные слои населения и делало передовые социально-философские идеи предметом широкого спроса. В то же время антиколониальное настроение затронуло значительную часть неангликанского клира. В силу этого религия не приобрела характера идеологии консервативных сил (как это случилось с католицизмом во Франции), а была расколота между борющимися силами. Сложившийся в колониях широкий патриотический фронт находился в значительной мере под идеологическим влиянием Просвещения. Однако его неоднородный состав, специфическая роль в нем непривилегированных церквей и духовенства и сложившаяся социально-политическая ситуация предопределили прецедент деистического характера философии американского Просвещения.

Деизм внутренне противоречив и поэтому теоретически неустойчив. Более последовательная философская позиция свое неприятие вмешательства сверхъестественных факторов пытается довести до логического конца. В результате бог, необходимо утрачивая антропоморфные и сверхприродные черты, превращается в условность. В тенденции это ведет к выводам о вечности и самоактивности материи, т.е. элиминации творения и первотолчка. К такого рода деизму относится известная характеристика Маркса. «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144).

Открытый атеизм в целом не был характерен для американского Просвещения. Однако его революционное крыло, а также целый ряд философов-естествоиспытателей стояли на философских позициях, которые либо представляли собой прямой материализм, противоположный идеализму и религии, либо стремились к нему. Вопреки сложившемуся в буржуазных историко-философских школах мнению материализм был не только распространенным явлением в американской философии XVIII в. — он фактически доминировал в ней и обеспечил продуктивную мировоззренческую и методологическую базу развития социально-философской и научной мысли.

Формирование философских взглядов Франклина было связано с переходом от идей «Диссертации о свободе и необходимости, удовольствии и страдании» (1725) к деизму. «Диссертация...», несмотря на ее незрелость, — важный эпизод в истории американской философии. Целый ряд ее положений необычен и смел: это и высказанная до Ламеттри идея человека-машины, и сведение души к совокупности актуальных психических способностей, и положение о ее смертности. Однако, пожалуй, самой любопытной чертой «Диссертации...» является то, что в ней молодой Франклин попытался построить философскую картину мира на рационалистических принципах, превращая ее в систему выводов, дедуцируемых из немногих основоположений. Одно из них — всемогущество, всемудрость и всеблагость бога (по определению) — ведет его к мысли о том, что страдание в мире уравновешено удовольствием, всемогущество и всезнание бога делают его ответственным за все происходящее в мире и сводят к минимуму человеческую свободу. Такое мировосприятие шло вразрез с религиозными догмами, ибо, как верно отмечав историк американской философии А.О.Олдридж, оно «подрывало любимую доктрину многих церковников — мнение о том, что должно быть потустороннее бытие, чтобы могли быть исправлены несправедливости посюсторонней жизни» (65, 20—21).

Отказ Франклина от идей «Диссертации...» в пользу деизма дал повод буржуазным авторам говорить о его возврате к религии, выражающемся в допущении первотолчка, свободы как возможности греха и пр. Однако на деле изменение философской позиции Франклина было способом разрешения возникших противоречий, в частности конфликта между рационалистической надеждой на философское обоснование гармонии добра и зла в этом мире и эмпиризмом, который импонирую Франклину демонстрацией несостоятельности теории врожденных идей и возможностью учета многообразия реальности.

Эволюция философских взглядов Франклина имели важный социальный подтекст, проясняющийся в свете всей его последующей деятельности: баланс удовольствия и страдания в этом мире не в пользу человека, поэтому введение творца с минимальной причастностью к миру и человеческим потенциям было способом утверждения несовершенства мира и допущения человеческой свободы. Франклин, несомненно, осознал, что свобода человека невозможна при абсолютном всемогуществе бога, контролирующего все происходящее в мире, равно как и в жестко детерминированном мире механического «совершенства», делающем человека своим безвольным элементом. Только при полагании свободы в мире, допускающем совершенствование, человек мог стать агентом действия, которое делало реальным достижение вознаграждения в этой жизни. Таким образом, отказ Франклина от «Диссертации...» — это не возврат к религии с ее посмертным воздаянием и социальным пассивизмом, а шаг вперед, к философии и социальной программе Просвещения.

Последующее философское развитие Франклина в рамках деизма было также сложным, однако его материалистический характер не вызывает сомнения. Дело не просто в исключении бога из сферы законов природы. Франклин попытался приложить материалистические принципы толкования мира к запретному для деиста объекту — богу и феномену творения. Разумеется, такая дерзость не проходит даром и оборачивается противоречиями, которые, с одной стороны, выявляют непоследовательность философии Франклина и дают пищу для спекуляций относительно его действительного отношения к божеству, но с другой — неизбежно ведут к демонстрации неприложимости средств рационального мышления к нерациональному объекту, что готовит почву для действительного преодоления теологического привеска. Факт творения вызывал у Франклина естественнонаучную любознательность. «Если бог существовал до всех вещей и заполнял все пространство, то, когда он формировал то, что мы называем материей, он должен был формировать ее из собственной нематериальной субстанции» (89, 3, 88). Это положение, противоречащее христианскому тезису о творении мира «из ничего», представляется Франклину справедливым и в том случае, если бог занимает лишь часть пространства: «То же самое будет в случае, когда он не заполняет все пространство, если истинно, что *ex nihilo nihil fit*» (из ничего ничего не получается; там же).

Перед нами Франклин 1746 г., обураваемый теоретическим любопытством и философскими сомнениями. Это плодотворные сомнения: они связаны с выявлением границ приложимости науки, формулировкой важных проблем, а также с нелегким крушением ряда догм. Выводы, к которым вплотную подходит Франклин, не могут его не настораживать и в то же время не стимулировать дальнейшие изыскания. Прежде всего, как совместить с идеей сохранения возможность творения материального из нематериального? Мировоззренческие и методологические сомнения Франклина и способ их преодоления таковы, что бог приобретает характер гипотетического существа, лишь формально причастного материальному миру и не стоящего выше основных природных принципов.

Франклин не только отступает от креационистской догмы творения из ничего, но совершает более тяжкий «грех». Задавшись вопросом о свойствах бога, из которого «делается» мир, он обнаруживает, что духовная субстанция пространственна, т.е. протяженна. Иными словами, она обладает фундаментальным атрибутом, который был в XVII—XVIII вв. антиподом духовного (материя протяженна, дух мыслит). Все это не превращает Франклина в атеиста, но дает представление о его колебаниях между деизмом и материализмом (но не между деизмом и теизмом).

В философских воззрениях Джефферсона бог также не вмешивается в естественный ход вещей, но выполняет роль начала по отношению не только к миру в целом, но также к жизни и мышлению. Гносеологической почвой такого деизма является неспособность механицизма дать удовлетворительное обоснование естественного происхождения органического мира и психики.

В этой связи любопытна полемика Джефферсона с так называемыми «вулканистами», ставящими эволюцию Земли, ее флоры и фауны в зависимость от катаклизмов, вызываемых действием внутреннего земного жара. Джефферсон считает, что универсальная гармония, охватывающая во Вселенной все, включая каждое существо и каждый атом, была причиной того, что люди «...верили скорее в гипотезу вечного предсуществования творца, чем в гипотезу существующей самой по себе Вселенной» (100, 75, 427—428). Ему самому гипотеза бога как творца мира и живой природы представляется «более вероятной, чем немногие другие гипотезы» (там же).

Примечательна не только идея бога как «гипотезы». Интересно то, что расхождения Джефферсона с «вулканистами» — не в факте творения, ибо он не отрицается ни той, ни другой стороной, а в том, что, согласно первому, мир был сотворен приближенным к нынешнему состоянию, в то время как вторые считали, что бог сотворил бесформенную материю. На первый взгляд позиция Джефферсона более консервативна. Однако его аргументация свидетельствует о том, что он лучше «вулканистов» осознает теоретические трудности их позиции. Джефферсон не просто отвергает теорию глобальных катастроф (причем суждения его на этот счет достаточно квалифицированы: он сам занимался геологией и палеонтологией), но считает, что «вулканисты» осложняют картину, вводя вместо одного два акта творения: после сотворения материи по истечении миллионов лет бог должен вмешаться в дела мира еще раз, чтобы сотворить жизнь.

Все космогонические объяснения Джефферсона гипотетичны, и ему приходится ими пользоваться за неимением лучших. Непреложным для него остается факт материальности мира, ибо все сущее вещественно: «Отсутствие материи — пустота в моем понимании, или ничто, или нематериальное пространство» (4, 2, 133). Ньютоновское понимание пространства вполне извинительно для той эпохи, тем более что оно сочетается с материалистическим мировосприятием, отрицающим духовную субстанцию: даже существование бога, ангелов и души Джефферсон допускает лишь при условии, что они материальны: «Говорить об имматериальных существах — это значит говорить ни о чем. Говорить о том, что человеческая душа, ангелы, бог имматериальны, — значит говорить, что они — ничто или что нет ни бога, ни ангелов, ни души. Я не могу рассуждать иначе...» (4, 2, 134).

Часто деизм американских просветителей совершенно формален. Однако встречаются мыслители, позиция которых в трактовке одних проблем носит четко выраженный материалистический характер, в то время как в других вопросах налицо теологическая непоследовательность деистического толка. К их числу относится Итэн Аллеи, мировоззрение которого характеризуется очень своеобразной аргументацией и парадоксами. Не отрицая бытия бога, Аллен склоняется к такому его пониманию, которое подчас граничит с прямым атеизмом. Аллен не боится связать понятие бога со всем творящимся в мире, если мы само понятие божественной деятельности ограничиваем природой, естественными закономерностями и процессами.

Это в полной мере относится и к акту познания: «Все свои знания о вещах мы получаем от бога в пределах и посредством устройства природы, вне которого мы не в состоянии воспринимать и постигать что-либо или о чем-нибудь размышлять» (4, 7, 398). Такая натуралистическая установка означает запрет на понимание бога иначе, чем в терминах естественных причин и действий.

Важной особенностью философии американского Просвещения является то, что механицизм в ней не принял характера и масштабов «социальной физики» Гольбаха. Аллен считает, что применительно к человеку причинность выступает в виде моральных стимулов и запретов, что оставляет возможность свободы, т.е. возможность сознательного и ответственного поведения. Однако сознание человека не выпадает из природного порядка и не приобретает сверхъестественного характера:

«Наши внешние чувства естественны, и таковы же наши души» (4, 7, 398). Иными словами, и в этико-социальной области «господство» бога может быть реализовано лишь естественными средствами, что закрепляет его условный характер.

Идея вечности материи, присущая воззрениям многих американских просветителей, находит интересное обоснование у Бенджамина Раша. Его философские и научные идеи пронизывает мысль о том, что все духовные свойства человека обусловлены физическими причинами. Он признает, что такая аргументация может навести на мысль о материальности души, однако она не должна отпугивать. Природа души совершенно однотипна природе всех психических способностей, включая память, воображение, логическое мышление, которые определяются физическими факторами. Более того, Раш высказывает предположение, что идея нематериальности души подрывает ее бессмертие.

Считал ли Раш душу действительно бессмертной? В той мере, в какой он формально лоялен религии (а атеистом он не был), положительный ответ на вопрос предполагается сам собой, что подкрепляется рядом прямых высказываний. Однако тексты Раша не обнаруживают иного понимания души, кроме как совокупности духовных свойств человека. Как врач и физиолог, Раш прекрасно знает, что все эти виды духовной активности со временем прекращаются, и рассматривает процесс их затухания как один из симптомов смерти организма. Но если дух понимается как некий материальный феномен, его бессмертие становится способом характеристики материи и ее свойств и может являться формой утверждения качественной неуничтожимости в мире духовной деятельности (хотя она постоянно разрушается в одних организмах и рождается в других).

Раш, как ученый и философ, склоняется, по-видимому, к такому пониманию природы духовного, ибо только в этом случае приобретает смысл его «дуалистическая» формула: «Материя по самой своей природе столь же бессмертна, как и дух» (4, 1, 412). Сотворение или уничтожение материи является чем-то неестественным и может мыслиться как деяние бога, который сохраняет у Раша гипотетический статус. Однако ни элемент вульгаризма в понимании духа, ни деистическая форма не меняют материалистического характера философии Раша, выражающегося в основополагающем принципе неуничтожимости материи и сведении духа к совокупности психических процессов организма, детерминированных физическими факторами.

Переезд в 1794 г. в США Джозефа Пристли (1733—1804) и Томаса Купера (1759—1839) способствовал укреплению материалистического лагеря. Оба видных английских ученых и общественных деятеля были верными друзьями американской и французской революций, что явилось причиной бесконечной травли и прямого террора в Англии, так что их переезд за океан был по сути дела политической эмиграцией и обретением новой родины. Факт этот свидетельствует о том, что даже при президентах-федералистах США представляли собой передовую буржуазную страну, демократические свободы которой привлекали политических и идейных неконформистов.

Философский пик Пристли был уже позади. Правда, он организовал в Нортумберленде (Пенсильвания) химическую лабораторию и занимался исследовательской работой, но его печатные труды этого периода посвящены в основном истории христианства и теологическим проблемам. Тем не менее его пребывание в Америке не было почетной отставкой. Он и раньше поддерживал тесные связи с американскими учеными, теперь же его естественнонаучные и философско-материалистические идеи благодаря личным контактам оказались фактором, оказывающим благотворное влияние на американскую научную общественность.

Для Купера, напротив, американский период деятельности был наиболее плодотворным, причем не только в количественном отношении. По прибытии в страну он включился в активную политическую борьбу на стороне джефферсоновцев (федералисты сумели даже упрятать его на полгода за решетку), вел исследовательскую и педагогическую работу в колледжах и университетах Пенсильвании, Виргинии, Южной Каролины и настолько прочно вписался в духовную жизнь США, что может по праву и безоговорочно считаться представителем американской философии. Помимо исследований в области медицины, психиатрии, психологии, химии он занимался политэкономией и в 1826 г. издал «Лекции об элементах политической экономии».

Будучи более последовательным материалистом и антиклерикалом, чем Пристли, Купер активно пропагандировал свои философские идеи в научных трудах, прессе, с кафедры, постоянно конфликтуя с консерваторами и религиозными кругами. Правда, в его социально-политических воззрениях наблюдается отступление от последовательного демократизма: он поддерживает тенденцию к усилению исполнительной власти и считает целесообразным сохранение плантационного рабства.

Наиболее важный вклад Купера в философскую теорию связан с материалистической трактовкой проблем психики и сознания. Свои идеи он излагает в обширных комментариях к «Мемуарам д-ра Джозефа Пристли» (1806), в работах «Обзор метафизических и физиологических аргументов в защиту материализма» (1823), «Материализм священного писания» (1823), «Сборник ассоциаций идей» (1831) и целом ряде политических и антиклерикальных памфлетов, большинство которых вышло анонимно.

Самым молодым представителем американских материалистов-просветителей был Джозеф Бьюкенен из Кентукки (1785—1829), последователь Раша в философии, страстный республиканец-джефферсоновец в политике, активно боровшийся против джексонианства, которое впоследствии утвердит союз плантаторов-рабовладельцев и промышленного капитала. В духе лучших традиций Просвещения он сочетал конкретные научные исследования в области медицины и психологии и техническое изобретательство с общественно-политической деятельностью и стремился положения материалистической философии довести до практических выводов и рекомендаций в этике и педагогике. Его основной труд — «философия человеческой природы» (1812).

Таким образом, в рамках американского Просвещения несомненна сильная материалистическая тенденция, представленная выдающимися мыслителями, авторитет и вес которых косвенно свидетельствуют, что материалистическая философия была широко распространена и пользовалась большим влиянием. Ее преобладающая деистическая форма в крайне незначительной степени объясняется конформизмом или соображениями маскировки. Франклин не боялся не посещать церковь, а Джефферсон, Аллен, Раш в достаточной мере прослыли «атеистами», так что искусственный камуфляж вряд ли мог спасти их религиозную репутацию. Деизм, даже формальный, имел естественнонаучные и гносеологические предпосылки и, кроме того, подкреплялся непоследовательностью критики религии американскими просветителями.

2. МАТЕРИЯ И ДВИЖЕНИЕ

Философия американского Просвещения не ограничивалась констатацией и повторением распространенных в буржуазной мысли XVIII в. положений о материальности мира, естественной закономерности и т. п. Она сама разрабатывала довольно обстоятельные и во многом оригинальные теории материи, движения, природы.

Одна из наиболее систематизированных теорий материи принадлежит Колдену. Он считал, что материя существует в виде трех основных «субстанций». Во-первых, это вещество, или «сопротивляющаяся» материя, которая является субстратом обычных физических объектов. Ее характерная черта — сила инерции, которая объясняет невозможность мгновенной податливости (отсюда «сопротивляемость») внешней силе. Во-вторых, движущаяся материя, не обладающая силой инерции и поэтому распространяющаяся прямолинейно, — это свет. Наконец, в-третьих, эластичная материя, способная передавать сопротивление или движение в любом направлении, т.е. являющаяся посредником движения, — эфир.

Все виды материи характеризуются, таким образом, специфической формой активности, причем число возможных видов нельзя ограничивать: «Из всего сказанного выше вытекает, что описанные нами виды материи суть агенты, или действующие начала, что каждый имеет свойственную только ему силу, отличающуюся от других по своей сущности и способу действия. Имеются ли еще какие-либо виды материи — это не легко установить... Если же должен быть какой-либо другой вид материи, он также должен быть деятельным началом», (4, 7, 176).

Материальность эфира и света — важные догадки Колдена. Поскольку «вещественность» в традиционном смысле перестает теперь быть синонимом материи, Колден вместо старого механистического атрибута — протяженности вводит новые — количество и активность. Количество является универсальной характеристикой материальной природы всех объектов: «...каждая вещь, которая представляется имеющей некоторое количество, обычно называется материей» (4, 1, 158). Однако эта квалификация еще родственна протяженности и имеет слишком механический характер, что заставляет Колдена сделать важное уточнение в своем философском учении о бытии. Колден создал поразительно динамичное представление о материи, главным достоинством которого было утверждение активности как ее неотъемлемого свойства. Будучи фундаментальным, это свойство ничем не опосредовано, оно является универсальным и имманентным материи. В силу этого вне понятия активности характеристика материи вообще невозможна:

«Если попытаться описать материю помимо силы или действия, то все описание будет состоять из отрицаний, иначе говоря, оно будет описывать ничто. Из этого со всей несомненностью следует, что ничто, или небытие, нигде не существует. Слово материя, когда оно представляет просто пассивное сущее, не имеющее ни силы, ни действия, ни свойства, синонимично слову ничто» (4, 1, 177). Колден демонстрирует зрелый философский материализм, практически свободный от деизма. Совершенно справедливо мнение Б.Э.Быховского о том, что своим учением о материи и движении Колден преодолевает концепцию первотолчка (см. 4, 7, 33).

Выделив активность как важнейшее онтологическое свойство материи, которое не может устранить никакое изменение в физических объектах, Колден дает ей предельно широкую для своего времени и по сути дела философскую характеристику. В критике философского идеализма, в частности субъективного идеализма Беркли и его американских сторонников, он опирается не только на материалистическую гносеологию, но и на свое учение об активности материи. По его мнению, бездеятельная, пассивная материя невозможна и немыслима, она нужна лишь тем, кто пытается объявить материю имманентной сознанию. Пассивное бытие не может ничего произвести, и устранение его активности ведет к отрицанию объективности материи: «По этим причинам д-р Беркли отрицал существование материи и утверждал, что все, что мы называем материей, нигде не существует, кроме как в нашем уме» (4, 1, 197). Беркли, пишет далее Колден, «...написал большой и ученый трактат в доказательство этого учения и приобрел последователей, которые образовали в философии секту, называемую идеалистами. Оно распространилось в Америке... Поистине, если материя действительно в абсолютно бездеятельна и не осуществляет никаких действий, то доводы д-ра Беркли неопровержимы; но если сказать, что все те идеи, которые мы имеем о телах, вызваны некоторыми действиями материи, то эти доводы не имеют никакой убедительности» (4, 1, 197—198). Колден верно подметил, что идея пассивной материи играет на руку идеализму, поскольку субъектом активности в таком случае легко представить дух.

Принцип единства материи и действия является эффективным средством борьбы и с объективным идеализмом теистического и платонистского толка. Если оторвать движение от материи, считает Колден, то приходится предположить невозможное: будто бог создал движение без субстрата, формы без материи, т.е. свойства без их носителя. «Может ли быть что-либо более смешным во всей отвергнутой схоластике, чем это? Бог создал определенное количество нереальной вещи, т.е. создал не сущность, а только определенное количество формы (mode) или действия. Не можем ли мы с тем же правом сказать, что бог вначале создал определенное количество цветов и звуков, тьмы и тишины?» (4, 7, 203). Основным же аргументом против идеализма является идея вечности материи: «Нельзя предположить, что было время, когда ни одна система материи не существовала», — полагает Колден (4, 1, 184). Разумеется, вечность материи характеризует мир в целом, но не отдельные ее образования (например, Солнечную систему), подверженные гибели.

Однако, казалось бы, завершив материалистическую картину мира, Колден неожиданно обращается к идее природы как бесконечного разумного Архея (термин взят, скорее всего у Парацельса), который является ферментом периодического созидания мира из материального хаоса и в который неизбежно обращается каждая существующая система. Причиной такой мировоззренческой непоследовательности было, видимо, смутное осознание недостаточности и ограниченности механико-материалистического воззрения, которое Колден не всегда может приложить к объяснению действительности. Прежде всего это относится к космогоническим идеям, для которых камнем преткновения был разрыв между законами функционирования и законами развития. Ньютоновская механика, объяснив поведение планет Солнечной системы, ничего не могла сказать о ее формировании, сделав неизбежным признание первотолчка.

Учение о природе и материи другого американского просветителя, Итэна Аллена, хотя и опирается на несколько иную аргументацию, обнаруживает поразительное сходство с концепцией Колдена. Поскольку бог у Аллена немислим помимо и вне естественных процессов, понятие творца, существующего до мира, теряет всякий смысл. Природа как объект творения и провидения совечна богу. Тезис о вечности природы конкретизируется положением о неуничтожимости материи. Естественный круговорот вещества, возникновение и распад форм являются у Аллена характерными чертами реальности. «Однако распад форм не означает распада или уничтожения материи или творения...» (4, 7, 289) Важнейший атрибут природы — активность: «...вечная природа никогда не прекращает своих действий» (там же).

Полагание природы вечной, материальной, неуничтожимой, подвластной естественной закономерности, постоянно активной — само по себе достаточное основание считать, что фактически Аллен преодолевает деизм. Он делает это и формально, утверждая, что причинно-следственный ряд бесконечен не только в будущем, но и в прошлом, в силу чего идея первопричины несостоятельна: «Предположить, что вечный ряд естественных причин начинается первопричиной, — это все равно, что допустить, будто существование бога имеет начало...» (4, 7, 232). Нужен ли в таком случае бог? Аллен полагает, что нужен, хотя в его объяснении бог предстает скорее как символ бесконечной необусловленной активности, чем творец мира в традиционном религиозном смысле: «Но хотя неправильно назвать бога первопричиной, все же он действующая причина всех вещей, т.е. беспричинная и вечно самосушная причина: он дал приводе бытие и порядок, совечные его собственному существованию...» (4, 1, 232). Материализм Аллена непоследователен, ибо у него бог — не просто формальный момент или пантеистический анахронизм, он в рамках философского мировоззрения имеет определенный теоретический смысл.

Деизм XVIII в. очень разнотипен. «Первотолчок» далеко не всегда выступает чувственно-наглядным деяем ньютоновского часовщика, заводящего машину *titiHpa*, — он часто представляет собой способ чудесного Преодоления необъяснимых с позиций существующей науки и философии парадоксов, связанных с появлением немеханических форм активности, прежде всего жизни и сознания. Тем самым создается почва для сохранения в том или ином виде бога, т.е. для подкрепления и воспроизведения деизма. Вместе с тем важным завоеванием американского материализма была идея (активности материи, эффективно нейтрализующая и сводящая к минимуму роль бога. В картине мира, выработанной философией Просвещения, органическая природа доставляет неотъемлемую часть физического бытия. Деистический привесок дает себя знать в допущении сотворенности жизни, однако и в этом случае ее самоподдержание обеспечивается только природными процессами. Вместе с тем у многих американских мыслителей вполне четко прослеживается понимание жизни Жак свойства организованной материи.

Проблемы живой материи, ее основные характеристики и место в цепи природных феноменов довольно (Обстоятельно разработаны в трудах Б.Раша, особенно в его «Лекциях о живой жизни» (1799). Характерная особенность жизни состоит, по мнению Раша, в том, что она является результатом внутренних и внешних стимулов, т.е. носит «вынужденный» характер. Мировоззренческое значение этого положения исключительно важно: благодаря ему жизнь действительно предстает природным феноменом, детерминированным отличным о г жизни фактором — средой. При такой трактовке легко понять, почему она однотипна и у людей, и у животных. «У животных всех видов... она зависит от тех же причин, что и у человеческого организма» (4, 1, 475).

Критикуя виталистические привески типа «принципа духовности» Уитта, «жизненного принципа» Хантера и т.п., Раш доказывает, что жизнь представляет собой особый способ поведения определенной формы материи (и приводит удачную аналогию между материей как источником жизни и народом как источником власти). Раш считает, что недостаточное знание природы материи как носительницы жизни не имеет значения для осознания характера их принципиальной связи, — для него важно то, что жизнь коренится в особой организации материи, хотя о последней мы сейчас не можем сказать чего-либо определенного: «Если зададут вопрос, что же это за особое строение материи, позволяющее ей быть источником жизни при воздействии на нее стимулов, то я отвечу, что не знаю» (4, 1, 480).

Это незнание примечательно в целом ряде отношений. Прежде всего, механическое объяснение жизни, которое Рашем в принципе не исключается, не пользуется его особым расположением. Отсутствие альтернативы механицизму оборачивается выявлением незнания структуры и природы материального носителя жизненных свойств. Это отнюдь не агностический вывод, а констатация исторической ограниченности конкретного знания, что, с одной стороны, стимулирует научные изыскания, но, с другой — создает возможность заполнения теоретического вакуума ненаучными предположениями. У Раши это проявляется в допущении творения жизни.

Следует отдать должное американским просветителям за то, что в их философии бог фактически не выполняет натурфилософских функций. В этом смысле он не является отказом от принципов естественности, закономерности и т.п., а скорее свидетельствует об ограниченности науки, неспособной дать причинное объяснение ряду природных явлений, в данном случае — происхождению жизни. В целом же подход Раши к жизни как к природному явлению, связанному с организованной материей, а также критика им ранних форм витализма играли важную роль для опытного естествознания и медицинской практики.

Томас Купер разработал последовательную материалистическую концепцию природы как естественной формы бытия материи, распределенной по разным сферам. Он выделяет в природе минеральное, растительное и животное царства, причем основанием такого разделения являются типы активности материи: «Частицы тел, из которых состоит каждый род субстанции, имеют Свообразные активные свойства, благодаря которым они располагаются... в некоторые особенные формы» 42, 345).

Универсальность господствующей в мире причинности выражается у Купера прежде всего в единых законах, действующих и в живом механизме, и в системе планет, и в человеческом волеии. Куперовское понимание единообразия природы несет на себе черты механицизма, однако их значение не следует преувеличивать. Озабоченный доказательством того, что духовной субстанции не существует, Купер стремится подчеркнуть универсальность законов природы как форму проявления активности материи, но вовсе не утверждает, что наиболее универсальные и простые закономерности Исчерпывают специфику каждой природной сферы, особенно жизни. Напротив, он отдает себе отчет в том, что сии феномены простой материи и движения, ни принципы механической или химической философии не могут объяснить феномены жизни... Они так же трудны [для объяснения], как ощущения, память или волеии» (4, 2, 353).

Неспособность науки объяснить до конца механизмы Жизни и памяти заставляет Купера сохранить в своей системе отдельные деистические положения, однако они чрезвычайно формальны и противоречат тому пониманию взаимоотношения «родов субстанции» и природы психической деятельности, которое мы находим у самого Купера. В комментариях к мемуарам Пристли он выступает против резкого противопоставления неорганической и органической природы, а в более поздних трудах не исключает возможности самозарождения жизни, но предупреждает, что для категорических утверждений данных недостаточно.

Общее понимание материи американскими просветителями качественно не вышло за рамки того, что было выработано французским и английским материализмом XVIII в. Однако естественнонаучные представления о материи американских ученых и философов заметно обогащаются на базе изучения электрических, магнитных, световых явлений, физиологической и психической деятельности, в силу чего философское понятие материи приобретает более основательный характер. В частности, традиционное механическое притяжение и отталкивание вытесняется понятием взаимодействия и, что особенно важно, движение как неотъемлемое свойство материи (что было характерно далеко не для всех европейских материалистов) трансформируется в понятие активности, выступающей у Колдена, Раши, Аллена, Купера как атрибут материи.

Обобщающей характеристикой материи в философии американского Просвещения в целом может служить высказывание Купера: «Материя больше не рассматривается как инертная субстанция, как это было недавно. Каков бы ни был субстрат ее свойств, мы знаем, что эти свойства в высшей степени, постоянно и существенно активны» (цит. по: 17, 190). Понятие активности материального мира обуславливалось не только прогрессом естествознания. Оно было по сути дела философской формой признания и утверждения диалектики социального бытия, т.е. своеобразной идеологической формулой, отвечающей запросам революционной буржуазии.

3. ПРИРОДА ДУХА

Устранение из природы сверхъестественного начала создает благоприятные условия для материалистического осмысления бытия. Актуализация этой возможности связана с преодолением ряда теоретических трудностей, стоящих на пути к четкому осознанию и формулировке онтологической и гносеологической первичности материи по отношению к духу. Американская материалистическая мысль была довольно плодотворна в этой сложной области, хотя наряду с важными позитивными результатами у нее обнаруживаются и теоретические слабости.

Предпосылкой решения проблемы сознания являются важнейшие онтологические принципы, установленные в учениях о природе и материи. Так, у Колдена идея единства материи и активности носит универсальный характер и не сводится лишь к характеристике физических свойств вещей. К числу видов активности Колден относит и мышление, которое качественно отлично от других способов действия материи: «... мышление есть действие, вид действия. Но это действие нельзя представлять себе ни как движение, ни как сопротивление;

это особое действие, отличное от всех других видов действия» (4, 7, 161). Что бы собой ни представляла эта форма активности, она неразрывна с материей как своим носителем и материальным миром как своей средой.

Врач Колден имел достаточно полное для своего времени представление о нервной системе, ее основных функциях и выработал здравую концепцию произвольных действий (воления) как реакции организма на внешние факторы. Механизм внешней детерминации сознательного действия у него фактически объясняется идеей рефлекторной связи. Однако эта связь действует не автоматически: реакция на внешний мир контролируется агентом в силу того, что он в состоянии регулировать прохождение сигналов по нервной системе или блокировать их. «Вполне возможно, — пишет Колден, — что эфир, содержащийся в нервах, имеет одинаковую упругость на протяжении всей их длины. И поэтому, если какое-нибудь действие легко и равномерно передается от внешних окончаний к внутренним или от внутренних к внешним, дух (mind) может по желанию направить или задержать ответное действие» (4, 7, 183). Специфические свойства органического мира коренятся в типах материальных структур: «...одна часть материи должна быть объединена и расположена в одном порядке, дабы образовать животных, а другая — в другом порядке, дабы образовать растения» (4, 7, 180). Однако какова структура мыслящей материи и как она формируется — на эти вопросы Колден ответить не смог.

Проблема происхождения мышления волновала многих американских просветителей. Джефферсон считал, что мышление — это функция мозга и его независимое от материального носителя существование так же невозможно, как нельзя предположить самостоятельного существования магнетизма, упругости и других свойств, определенных материальных структур. Поэтому с распадом органа мысли при смерти мышление прекращается (см. 4, 2, 131). Таким образом, вопрос об отношении сознания и материи Джефферсон решает материалистически. Сложность для него представляет генетический аспект проблемы, и если он повторяет вслед за Локком, что творец в силах наделить материю способностью мышления, то делает это потому, что не видит иной альтернативы. Для Джефферсона все рассуждения о естественном появлении мышления не только не убедительны, но и спекулятивны, поэтому понимание мышления как свойства и функции организованной материи дополняется деистической формулой происхождения этой способности: «Я могу постичь, что мысль есть действие особой организации материи, созданной для этой цели творцом...» (4, 2, 133). Если роль творца отрицается, «тогда от материалиста можно законно потребовать объяснить процесс, посредством которого материя проявляет способность мышления» (там же, 133—134).

Отсутствие в распоряжении философии и науки средств объяснения целого ряда явлений действительности, бывшее бедой материализма XVIII в., обуславливало деистические допущения Джефферсона и других просветителей. Томас Пейн не скрывал своего деизма и даже полагал его наиболее адекватной формой мировоззрения. По его мнению, без идеи первопричины трудно придать рациональный смысл понятию признаваемой им бесконечности Вселенной в пространстве и во времени, причем, как и для многих других просветителей, наибольшую сложность для него представляла не физическая бесконечность, а проблема начала происхождения жизни и психики. Однако вводимый им в связи с этими затруднениями бог никоим образом не включался в реальные события, сохраняя лишь номинальную функцию начала причинно-следственного ряда: «Единственная идея, которую человек может связать с именем бога, есть идея первопричины, причины всех вещей» (41, 265).

Принцип закономерности и естественной обусловленности явлений последовательно проводится Пейном в анализе общества, и природы, и сознания. В рамках такого подхода для Пейна несомненно, что мышление порождается материей и зависит от ее действия, хотя механизм действия еще неизвестен. «Бессмертие» человеческих деяний возможно лишь в качестве духовных продуктов (т.е. речь идет о заслуживающих долготлетия плодах научного и культурного творчества). Пейн пишет: «Кто может сказать, каким тончайшим действием тончайшей материи производится мысль в том, что мы называем разумом? И однако мысль, когда она произведена, как я сейчас произвожу мысль, которую излагаю пером, способна стать бессмертной и является единственным произведением человека, которое имеет эту способность» (41, 367).

Итак, философские воззрения Колдена, Джефферсона, Пейна (а также Франклина, Раша, Аллена и др.) обнаруживают своеобразный «агностический» момент, выражающийся в признании того, что конкретный механизм возникновения сознания или рождения мысли неизвестен. Однако никакого агностицизма здесь нет, а, наоборот, обнаруживается одно важное достоинство материализма, высоко оцененное В.И.Лениным.

В работе «Материализм и эмпириокритицизм», всесторонне рассмотрев вопрос о сознании как свойстве высокоорганизованной материи, В.И.Ленин отмечает, что Д.Дидро, а из современных ему естествоиспытателей Эрнст Геккель, Ллойд Морган и другие предполагали существование в фундаменте материи способности, сходной с ощущением. Разумеется, по познавательному статусу предположение не равноценно научно доказанному положению, однако основное материалистическое ядро такого рода предположений обладает большой потенциальной продуктивностью. Именно поэтому В.И.Ленин противопоставляет материалистическое предположение упомянутых мыслителей махизму, который за первичное берет чувственные данные, а реальные объекты сводит к комплексам ощущений, нейтральным «элементам» опыта и т.п. «Словечко «элемент», которое многие наивные люди принимают (как увидим) за какую-то новинку и какое-то открытие, на самом деле только запутывает вопрос ничего не говорящим термином, создает лживую видимость какого-то разрешения или шага вперед, — пишет В.И.Ленин. — Эта видимость лживая, ибо на деле остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя, якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения» (2, 18, 40).

Связь материи, лишь предрасположенной к мышлению, с материей ощущающей и мыслящей — непреходящий объект анализа материалистической философии. Определенность принципиального решения основного философского вопроса не исключает постоянную модификацию связанных с ним трудных и еще не разрешенных проблем, в которых отражается историческая ограниченность каждой конкретной стадии развития науки. В свете такой модификации принципиально материалистический подход к проблемам идеального, сознания, мышления, не скрывающий относительного характера позитивного знания и возникающих гносеологических трудностей, сам является условием и фактором дальнейшего научного прогресса, в частности, в дальнейшей разработке и конкретизации решения вопроса о связи материи и мысли. В этом важнейшая заслуга материалистической философии, которую В.И.Ленин характеризует так: «Материализм ясно ставит нерешенный еще вопрос и тем толкает к его разрешению, толкает к дальнейшим экспериментальным исследованиям» (2, 18, 40). Ленинская формула содержит ключ к принципиальной оценке роли и значения учений американских просветителей о материи и духе, «агностические» положения которых, обнажая исторические границы тогдашнего естествознания, смогли выполнить важную социальную и эвристическую функцию благодаря тому, что они опирались на материалистическое решение основного вопроса философии.

Итэн Аллен, проявив замечательное диалектическое чутье, высказывает догадку о том, что сознание развивается как способ ориентации человека в динамическом мире, который заставляет его гибко реагировать на изменяющиеся условия существования. Человеческий мозг является функциональным центром всей чувственности, благодаря которой человек ориентируется и действует в мире: «Мозг же, очевидно, местонахождение ощущения, которое через нервную систему сообщает жизненную энергию всем частям тела, наделяя их чувствительностью и движением и превращая его в живую машину, которая не могла бы быть создана или оправдать свои функции ни в каком другом мире, кроме этого находящегося в состоянии постоянной изменчивости...» (4,290).

функциональная зависимость сознания от головного мозга и нервной системы не вызывала у Аллена сомнения, но неразрешимой задачей для него оказался идеальный характер сознания. Он отдает себе отчет в том, что духовная продукция принципиально отлична от предметного мира. Она «не телесна и не состоит из материи» (4, 1, 264). Поэтому прямое выведение мышления из способов действия материи было бы огрублением, лишь внешней аналогией. Однако резкое противопоставление духа материи насторожило Аллена, и в своем втором философском сочинении — «Опыт о всеобщей полноте бытия...» — он приходит к мысли, что «душа», поскольку она реальна, в каком-то смысле обладает протяжением (см. об этом: 4, 7, 501). Материалистический подход к сознанию был спасен ценой уступки вульгарному материализму, что в условиях отсутствия знания о психофизиологическом механизме мышления и социальной детерминации идеального было практически неизбежно.

Решение Рашем вопроса о соотношении материального и духовного связано с его пониманием физической детерминации морального сознания. Разработке последней проблемы Раш придавал большое значение, о чем, в частности, свидетельствует представленный им Американскому философскому обществу специальный реферат на тему «Влияние физических причин на моральную способность» (1786). Раш считает, что определяющее влияние физических факторов на нравственность аналогично их влиянию на умственные способности. Характеристика факторов, обуславливающих образ мысли человека, в значительной мере представляет собой перечень банальных или фантастических обстоятельств, вроде климата, болезней, физического облика людей, режима питания и т.п. Но вместе с тем у Раша есть ряд серьезных предположений. Важнейшим из них является сам принцип обусловленности духовного склада людей условиями их существования. Тезис о детерминации внешней средой нравственного, обыденного и теоретического содержания сознания означает признание гносеологической зависимости мышления от бытия.

Помимо этого мышление у Раша зависит от физических процессов функционально. Как и любые другие отправления организма, оно есть результат воздействия внешних и внутренних стимулов на органы чувств. Механизмом мышления является совокупная нервная система. «...Начало ее находится в окончаниях нервов на которые оказываются воздействия, а конец — в мозгу» (4, I, 481). Вполне понятно, что нарушения духовной деятельности так или иначе связаны с естественными причинами, воздействующими на эту систему и ее центр: «Мы наблюдаем случаи полного отсутствия памяти, воображения и способности суждения либо вследствие врожденного изъяна в мозговом веществе, либо под влиянием физических причин» (там же, 404).

Важной теоретической догадкой Раша в трактовке взаимосвязи мышления и материи является положение об обратном воздействии духа на тело, которое представляется вполне естественным и оправдывающим само существование интеллекта: «Упражнение умственных способностей оказывает удивительное влияние, повышая жизнеспособность. Оно действует лишь посредством рефлексии после предварительного побуждения к действиям в результате влияний, оказанных на организм. Этот взгляд на обратное действие ума на тело согласуется с простотой других процессов в животном организме» (4, 7, 445)

Таким образом, все аспекты психофизической проблемы решаются Рашем с материалистических позиций. Его идеи были широко известны в стране (через труды и активную лекционную деятельность) и оказали заметное влияние на мировоззрение естествоиспытателей и философов, в частности на философские и естественнонаучные взгляды его ученика Дж.Бьюкенена, который отстаивал последовательно материалистическое (хотя и с заметными элементами механицизма) понимание духа.

Используя достижения медицины и физиологии, Бьюкенен обогатил естественнонаучную базу философского рассмотрения проблемы. Одновременно он внес существенный вклад в становление американской психологии, материалистически осмысливая ассоциативные концепции психической деятельности, в частности теорию ассоциаций Юма.

Бьюкенен является продолжателем философской линии Гартли и Раша в понимании сознания как свойства функции организованной материи. По свидетельству Шнейдера, «он рассматривает сознание как интегральную часть материального организма человека и как результат человеческой «возбудимости»» (123, 199). Человек у Бьюкенена представляет собой сложную организацию, являющуюся в психологическом отношении «единством возбудимостей». Это единство обусловлено факторами внешней среды и связано с чувствами — эмоциями, обладающими способностью опосредовать и обуславливать действия и поступки. Исследование проблемы контроля над чувствами имеет, по мнению Бьюкенена, важное практическое значение для формирования личности человека. Он сам уделил значительное внимание разработке методов обучения и социальной педагогике.

Купер открыто квалифицирует свою философскую позицию как материалистическую и мастерски использует достижения новейшей медицины, физиологии и психологии в борьбе с религиозными и светскими формами идеализма. Его крупнейшей заслугой перед материалистической философией является систематизированная разработка вопросов природы сознания и механизма мышления и психической деятельности вообще.

Материалистическая интерпретация Купером мышления опирается на понимание многих форм психической деятельности как функции особого материального органа — нервной системы, включающей органы чувств и большие полушария головного мозга. Механизм передачи раздражений по нервным волокнам не известен, но Купер уверен, что он отличен от принципов работы мышц и не сводится к простым механическим колебаниям, а представляет собой более сложный процесс, видимо аналогичный гальваническим явлениям. Однако в философском плане важен не конкретный характер, а тип процесса, который расшифровывает представление о сознании как функции материи, и здесь принципиальная позиция Купера сводится к тому, что тайной психологии является физиология, ибо нет умственных процессов вне материального взаимодействия элементов нервной системы, включая работу мозга: «Когда где бы то ни было (в нервной системе. — А.К.) происходит движение, оно тем или другим образом передается, например, от чувствующего окончания, например пальца, к модулярному веществу мозга... оно там чувствуется, или, согласно недавно принятому выражению, воспринимается. Поэтому каждое ощущение является по своей сущности движением в воспринимающем мозгу» (4, 2, 368).

Помимо обстоятельного объяснения физиологического механизма мышления, демонстрирующего его вторичность по отношению к субстрату и материальным процессам, Купер дает прекрасную дефиницию ощущения, которая объясняет гносеологическую первичность материального мира как предмета умственного воспроизведения. Информативность психической деятельности понимается Купером по сути дела как осознание чувственного возбуждения, вызванного внешними объектами: «Под ощущением здесь подразумевается движение, вызванное некоторым внешним объектом в чувствительном окончании нерва, оттуда распространившееся по ходу нерва к мозгу и там чувствуемое или воспринимаемое» (4, 2, 376). Воспроизводимые таким образом в сознании объекты Купер называет идеями.

Разрабатывая материалистическую психологию, Купер сумел преодолеть многие недостатки своих философских предшественников, однако он и сам не избежал некоторых теоретических упрощений. Они объясняются, с одной стороны, полемическими задачами дискредитации религиозной идеи не зависящей от материи души и идеалистической трактовки рядом шотландских философов природы мышления. С другой стороны, в них явно проглядывает ограниченность материализма Купера и естественнонаучного знания, на которое он опирается. Понимая душу как совокупную психическую деятельность, Купер полагает, что ее реальность означает ее пространственность. Согласно механико-материалистическим представлениям, это утверждение равнозначно признанию ее материальности. Этот вывод устраивает Купера мировоззренчески: материальная душа, как и любая другая вещь, подвержена разрушению, смертна. Это вульгарный и далеко не лучший аргумент. У него есть и гносеологическая импликация: Купер часто не проводит должного разделения между психологическим и гносеологическим аспектами мышления, допуская вульгарно-материалистическое смешение,

Как мы видели, эта теоретическая слабость свойственна не только Куперу, но она не может умалить идеологическую и теоретическую значимость американского материализма XVIII — начала XIX в., который является не просто несомненным историко-философским фактом (игнорируемым многими буржуазными исследователями), но содержательной страницей истории американской и мировой философии. Американский материализм основателен, глубок, самобытен, его отличает воинствующий характер. Он утверждался в нелегкой борьбе с идеализмом, которая велась по трем основным линиям. Прежде всего, обстоятельная разработка идей вечности и неуничтожимости материи и активности как ее неотъемлемого свойства была формой действенного преодоления религиозно-идеалистического мировоззрения с его креационизмом. Далее, отрицание духовной субстанции и утверждение материалистического монизма подрывали все виды объективно-идеалистических учений, включая теизм и распространяющиеся в Америке идеи платонизма и витализма. Наконец, американские материалисты внесли заметный вклад в борьбу с субъективным идеализмом разработкой учения о природе сознания, материалистической гносеологией и прямой критикой философии Беркли и его американских последователей. То, что в революционную эпоху философский идеализм не получил в Америке широкого распространения, а его социально-политический консерватизм был в значительной мере нейтрализован, составляет историческую заслугу просветителей-материалистов.

Глава VI. РАЗВИТИЕ НАУКИ и МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

Несмотря на отсутствие крупных академических центров и научной традиции, американцы сумели сказать свое слово в науке и даже удивить Европу рядом смелых идей и открытий. Продуктивность американской теоретической мысли особенно поразительна при ее сопоставлении со скромными материально-техническими и кадровыми ресурсами страны.

В XVII—XVIII вв. занятия наукой мало кому обеспечивали материальное благополучие. Иногда они приносили славу (не всегда добрую). В Америке не было и этого стимула. Ее важнейшие научные результаты долгое время публиковались в Англии, и ранняя слава американских ботаников, орнитологов, физиков, астрономов приходила к согражданам через Европу. Зато в Америке был мощный практический стимул, способствовавший необычайно активному освоению европейских и собственных теоретических знаний. Американский приоритет в массовой прививке оспы, селекции сельскохозяйственных культур и скота, целый ряд важнейших технических изобретений (от громоотвода до подводной лодки и парохода) говорят сами за себя. Поставленные в жесткие условия конкуренции с европейскими державами, часто оказываясь в значительной экономической и культурной изоляции, США прилагали огромные усилия для самоутверждения и просто национального спасения.

Практическая приложимость научных результатов становится важнейшим побудительным мотивом изысканий и критерием их ценности. Отдавая должное бэконовскому девизу «Знание — сила», американцы порой недооценивали «светоносные опыты», да и не имели к тому надлежащих материальных предпосылок и интеллектуальной атмосферы. В силу этого в Америке наблюдается определенная диспропорция в развитии теоретических и прикладных знаний. Слабость математической, теоретико-механической и классической гуманитарной мысли — результат сложившейся ситуации.

И тем не менее революционная эпоха, ускоряя духовное возмужание нации, была необычайно благотворна для науки, причем отнюдь не только прикладной. Прогресс естественной философии, или наук о природе, ряд блестящих наблюдений и экспериментов создали почву и спрос для разработки проблем науковедения, философии науки и методологии.

1. НАУКА и РЕВОЛЮЦИЯ

Развитие американской научной мысли в XVIII столетии стимулировалось прежде всего нуждами экономического развития колоний. Потребности мореплавания, сельского хозяйства, металлургии, кораблестроения, здравоохранения и т.д. не только создали спрос на квалифицированные кадры и собственную образовательную систему, но и стимулировали собственные научные изыскания.

Помимо этого развитие науки в колониях было одновременно формой распространения идей Просвещения, т.е. было обусловлено также потребностями культурно-социального развития. Отсутствие консервативных традиций способствовало более свободному обращению с материалом исследования, а социальная активность формирующейся нации обострила восприимчивость ко всему новому. К тому же неисследованный Североамериканский континент, щедрый на природные загадки, обеспечил широкие возможности для естествоиспытательства и натурализма. В XVII—XVIII столетиях множество фермеров, чиновников, учителей и священников искали и зарисовывали неведомых птиц и насекомых, собирали минералы и травы, начинали записывать индейские слова и мастерить микроскопы и телескопы.

Систематизированный обзор развития американской науки и техники не входит в нашу задачу [мы отсылаем читателя к информативной книге Д.Дж.Стройка (48)], поэтому мы упомянем лишь некоторые эпизоды и факты, чтобы дать хотя бы минимальное представление о состоянии научных исследований, без которого немислимо говорить ни о месте науки в идеологических процессах революционной эпохи, ни о становлении научной методологии.

Противоречивая пуританская эпоха оставила свои след в истории науки. В то время как противник рабства и поборник гуманного отношения к индейцам Сьюол воевал с гелиоцентризмом, политический консерватор Коттон Мезер интересовался гибридизацией растений и рьяно отстаивал прививки против оспы. В основном же колониальный период знаменуется интенсивным сбором эмпирических данных о флоре, фауне, климате, реках, минералах осваиваемых районов. Америка XVII—XVIII вв. прославилась наблюдательными орнитологами и ботаниками, среди них Дж.Уайт, Дж.Бартрем, К.Колден, автор знаменитой «*Flora Virginica*» Дж.Клейтон и др. Много внимания уделяется изысканиям в связи с запросами сельского хозяйства.

Эпоха серьезных теоретических обобщений начинается в 40—50-х годах XVIII в. с появлением новой теории электричества Франклина. Джеймс Боуден выдвигает собственную теорию света. Д.Риттенхауз. Дж.Уинтроп [не путать с Дж.Уинтропом, пуританским теологом XVII в. Европе. Большая работа была проведена по наблюдениям прохождения Венеры через Солнце. Научная общественность сумела организовать в 1761 г. экспедицию на Ньюфаундленд во главе с Дж.Уинтропом, наблюдения которого вместе с данными других наблюдений позволили довольно точно определить расстояние до Солнца, а тем самым уточнить параметры Солнечной системы], Н.Боудич продуктивно работают в области астрономии и математики.

Пожалуй, ни в одной стране астрономические наблюдения и дискуссии в XVIII столетии не вызвали такого массового энтузиазма, как в Америке, равно как ни одна страна не имела среди своих астрономов такого высокого процента самоучек и любителей, которые с помощью подчас примитивного оборудования и домашних обсерваторий сумели получить первоклассные результаты. В 1759 г. в Бостоне выходят «Две лекции о кометах» Дж.Уинтропа, сыгравшие не только просветительскую антирелигиозную роль, но и выдвинувшие ряд плодотворных идей. В 1765 г., после избрания Уинтропа членом Лондонского королевского общества, он выпускает книгу «Познание комет», в которой были изложены результаты исчислений масс и плотности нескольких комет. Президент йельского колледжа Томас Клэп разработал теорию метеоров, вызвавшую интерес.

Особенно ценные результаты были получены при наблюдении прохождения Венеры в 1768 г. Строгость и точность исчисления Д.Риттенхаузом солнечного параллакса и открытие им (независимо от европейских ученых) атмосферы на Венере, публикация многочисленных американских отчетов о наблюдениях — все это произвело впечатление на мировую общественность. Если до этого во Франклин Европе увидела ученого-американца, то через астрономические наблюдения 1768 г. на мировой арене утвердилась национальная американская наука.

Фантастическая многосторонность Франклина превращает в проблему простой перечень его научных изысканий и заслуг. Помимо исследования электричества он занимался метеорологией, океанографией, физикой теплоты, геологией. Его неизменно привлекали политэкономические, правовые, демографические, педагогические проблемы. Особенностью его теоретической любознательности было то, что она всегда вела к кропотливому экспериментированию, смелым гипотезам и неожиданным прикладным выводам. Перечень изобретений Франклина сделал бы честь профессионалам-конструкторам в самых различных областях: гибкий катетер, новые конструкции экономичной печи и уличного фонаря, бифокусные очки, новый музыкальный инструмент — гармоника, кресло-качалка, идея электродвигателя для часов, электрическая сигнализация, не говоря уже о громоотводе.

Развитие науки требовало и определенных организационных форм. Система автономных университетов не могла играть координирующей роли, поэтому по инициативе самих исследователей возникает ряд научных обществ и ассоциаций, объединяющих специалистов тех или иных дисциплин. Неоднократно высказываемая идея многоотраслевого объединения реализовалась в 1743 г., когда в Филадельфии возникло Американское философское общество, у истоков которого стоял Франклин. Позже в Филадельфии и Виргинии возникают общества содействия полезным знаниям. В 1768 г. филадельфийское философское общество и общество усовершенствования и распространения полезных знаний приняли решение об объединении в Американское философское общество. После революции, в 1780 г., в Бостоне создается Американская академия искусств и наук.

К концу XVIII столетия существенным образом меняется характер и тип технических нововведений. Об этом свидетельствует пуск в 1789 г. первой хлопчатобумажной фабрики. Изобретение Э.Уитни хлопкоочистительной машины (1793) по сути дела вывело из упадка плантаторское хозяйство и позволило резко поднять производство хлопка. В 1807 г. спускается на воду пароход Р.Фултона. В 1808 г. в США впервые в мире вводится стандартизация оружейного производства. Огромные по тем временам стандартизация и автоматизация ряда производственных процессов были обусловлены нехваткой квалифицированной рабочей силы. Техническое творчество в стране выходит за рамки кустарного изобретательства и приобретает характер прикладной науки — важной предпосылки промышленного переворота, который в США начался в первые десятилетия XIX в.

Однако социальная роль американской науки в революционные годы не в меньшей мере была связана с идеологической борьбой и с осмыслением в рамках философии Просвещения ее общественного значения. Революционные лидеры ставили науку необычайно высоко: она была для них наиболее адекватным воплощением «разума», который должен был вести людей к счастью. Франклин даже в своих образовательных проектах делал краеугольным камнем прогресса науку и связывал с ней не только господство над природой, ведущее к материальному благосостоянию, но и социальное и физическое совершенствование самого человека. В одном из писем к Пристли он пишет: «Невозможно представить себе той высоты, которой достигнет власть человека над материей через тысячу лет. Мы, возможно, научимся лишать огромные массы их тяжести и придавать им абсолютную легкость для более удобной перетолчку. Уменьшатся затраты труда в сельском хозяйстве и удвоится его продукция; всякие болезни благодаря надежным средствам будут либо предотвращаться, либо излечиваться, не исключая даже болезни старости, и наша жизнь будет по желанию продлена даже за пределы глубокой старости. Наука нравственности пойдет по верному пути усовершенствования, так что уже не будет, как теперь, человек человеку волк, и люди наконец узнают то, что они сейчас неверно называют чело-веколюбием» (4, 1, 128).

О том, насколько серьезно расходились позиции умеренных и радикальных просветителей в вопросах научной политики, свидетельствует проект «Американская академия наук», разработанный Э.Стайлсом в 1765 г., спустя несколько месяцев после принятия Англией закона о гербовом сборе. Стайлс считал, что академия должна объединять только американских писателей и ученых, а таковыми могут считаться лишь представители второго и далее поколений жителей Америки. Патриотизм Стайлса явно переходит в узкий национализм, который нельзя оправдать обострением отношений с Англией. Выдвинутые им организационные принципы свидетельствуют о том, что даже близость по ряду вопросов к Просвещению не мешает теологу принести интересы развития науки и культуры в жертву сектантству. Стайлс полагал, что две трети членов академии должны быть пресвитерианцами или конгрегационалистами, чтобы обезвредить епископальные «антиамериканские» интриги.

Эти идеологические и организационные принципы были чужды духу Просвещения. Принципы свободомыслия и интернациональности науки, поборниками которых были революционные просветители, восторжествовали, и проект Стайлса не получил поддержки в научной среде. Характерно, что ученые-революционеры, делом доказывающие свой патриотизм, были самыми активными поборниками международного сотрудничества. Раш, выразив опасение, что политические предрассудки англичан против США могут помешать им отнестись объективно к его работе «Влияние физических причин на моральную способность», подчеркивал: «В науке любого рода люди должны рассматривать себя как граждан всего мира» (122, 7, 386). Посол США во Франции Франклин в 1779 г., т.е. в разгар борьбы за независимость, когда не имеющие военного флота США были вынуждены поощрять каперство против английских судов, направил американским капитанам директиву не рассматривать корабль капитана Дж.Кука как вражеский, поскольку экспедиция Кука преследовала научные цели.

Достижения научной мысли революционизировали сознание людей не в меньшей степени, чем философские сочинения просветителей. Открытия Франклина в области электричества, в особенности раскрытие тайны молнии и изобретение громоотвода, произвели потрясающее впечатление на весь мир, в том числе на Америку. Они по сути дела явились эффективнейшим подтверждением истинности материалистического миропонимания, символически изгоняющим с неба всевышнего. Аналогичную роль играли астрономические исследования, научные объяснения природных явлений и сведение тайн психической деятельности («души») к нервным процессам и работе головного мозга.

Внедрение достижений науки в практику также превращалось в значительное идейно-политическое событие. Так обстояло дело с проблемой массовой вакцинации против оспы. В этой области, как и в ранних опытах с прививками, Америка показывала хороший приме] Европе. Массовые прививки — исключительно важное с точки зрения здравоохранения и просвещения мероприятие — встретили поначалу сильное противодействие. Поборник прививок д-р Б. Уотерхауз пытался привлечь к этой важной кампании внимание президента Дж. Адамса, но получил лишь вежливое сочувственное письмо. Тогда он обратился к вице-президенту Джефферсону, который сам активно включился в кампанию, все больше приобретающую идейно-политический характер. Против новшества ополчились все консервативные силы и мракобесы, которые распространяли слухи о том, что прививка превращает ребенка в животное, и стремились дискредитировать левых республиканцев.

Джефферсон стал приверженцем метода д-ра Дженера, рекомендующего прививку в детском возрасте с использованием вакцины, полученной от больных коров. Джефферсон не только сделал прививку членам семьи и слугам в своем виргинском имении Монтичелло, но и дослал вакцину собственного изготовления в Вашингтон, где до этого прививки были неудачны. Успех его вакцины в этом крошечном городке был исключительно важен: с 1801 г. Вашингтон стал столицей США.

Становление американской науки, как и философии, неразрывно связано с революционным процессом. Дело не только в том, что результаты научных изысканий тесно связаны с философией Просвещения в качестве либо ее конкретно-научной базы, либо прямого компонента. Война за независимость явилась прекрасной школой воспитания гражданственности у ученых и мощным стимулом мобилизации умов и научных ресурсов для нужд страны. Многие ученые были непосредственными участниками войны. Риттенхауз помимо государственной организационной работы занимался усовершенствованием оптических инструментов, артиллерийских орудий, производством снаряжения, фортификационными сооружениями. Конструктор из Йеля Дэвид Бушнелл строит в 1775 г. подводную лодку. И хотя она не дала непосредственного военного выигрыша, моральный эффект был несомненен.

В годы войны интенсифицируются изыскания по проблемам медицины и фармакологии. Непосредственно вовлеченные в военную деятельность, крупнейшие медики страны Дж. Джоунс, Б. Раш, У. Браун, Дж. Морган сумели провести ряд важных изысканий и опубликовать значительное количество инструкций, наставлений и теоретических работ по лечению огнестрельных ран, проблемам армейской жизни, прививкам оспы и др.

Американская революция породила не только новый тип общественного деятеля-демократа, но и ученого — гражданина и патриота. Вместе с тем она поставила проблему науки как объект государственной политики. И хотя эта проблема не могла быть удовлетворительно разрешена в условиях буржуазного общества, наука перестала быть предметом лишь частного интереса. Изменению статуса науки в глазах общественности во «йогом способствовал Джефферсон, соединивший в одном лице государственного деятеля и ученого.

Слава Джефферсона-политика и национального лидера затмила славу ученого. Трудно сказать, явилось ли его личное неравнодушие к науке условием и предпосылкой интереса к организации и развитию научных исследований в рамках проводимой им государственной политики, или, наоборот, государственный опыт расширил его кругозор и приумножил имевшиеся задатки к научным изысканиям. В любом случае вряд ли молно назвать другого американца, который имел бы столь глубокие познания в столь многих научных отраслях. Один их перечень производит внушительное впечатление: метеорология, палеонтология, этнология, филология, астрономия, оптика, геология, химия, ботаника, медицина, агротехника, инженерное дело, архитектура и строительство.

Даже если отвлечься от научных интересов, находящихся в прямой или косвенной связи с государственной деятельностью Джефферсона, и о его серьезного вклада в правоведение, останутся серьезные архитектурные изыскания, важные технические изобретения, глубокий интерес к ботанике и минералогии. В этнографии он автор плодотворной идеи о целесообразности лингвистического метода в изучении родства и происхождения индейских племен. Джефферсон прославился как пионер и основоположник американской палеонтологии: ему принадлежит честь открытия двух ископаемых животных, в том числе первого американского мастодонта. Характерно, что, когда в 1797 г. Джефферсон в качестве вновь избранного вице-президента США прибыл в Филадельфию, вместе с ним в багаже прибыли кости ископаемых животных, сообщение о которых он намеревался сделать в Американском философском обществе, которое незадолго до этого официально признало его научные заслуги, избрав своим президентом. Лучше чем кто-либо другой Джефферсон понимал необходимость координации и планирования в стране научной деятельности, хотя его усилия в этом отношении дали незначительный результат. Зато вместе с Франклином, Риттенхаузом, Рашем он преуспел в наглядной демонстрации того, что наука движима человеческим интересом и должна быть связана с практикой.

Наука XVIII в. заметно отличалась от науки эпохи Бэкона. Уже довольно четко выделились отрасли научного знания, их предметы, специфика, эксперимент прочно вошел в научную практику. Чем больше философия нового времени превращалась в форму опосредствованного знания мира — через обобщение данных конкретной науки, тем в большей мере ее специфической обязанностью становилось методологическое обслуживание науки. В американской философии эта задача решалась многообразными способами, что свидетельствовало, с одной стороны, о богатстве форм и сфер связи философии с научной практикой, а с другой — об усиленном интересе ведущих философов и ученых к методологическим проблемам.

2. НАТУРФИЛОСОФИЯ КОЛДЕНА

Теория метода в философии XVII—XVIII вв. разрабатывалась преимущественно в рамках двух основных тенденций — эмпиризма и рационализма, в равной мере стремящихся изжить схоластику и вместе с ней умозрительный подход к изучаемым объектам. Однако в несколько ином аспекте существовала еще одна методологическая тенденция, сохранившая отчасти черты умозрительного метода, но в то же время по-своему плодотворно взаимодействовавшая с наукой, — натурфилософия.

Характерная черта натурфилософии как метода состоит в том, что она делает упор не на индуктивное обобщение конкретных научных данных или экстраполяцию отдельных научных приемов на познание в целом, а на приложение к конкретным проблемам общих и умозрительных философских принципов. Если строгий методологизм натуралистически превращал «физику» в «метафизику», т.е. придавал конкретно-научным законам (в первую голову механическим) характер универсальной закономерности, то натурфилософия, наоборот, заставляла «метафизику» выполнять функцию естествознания.

Нетрудно видеть, что натурфилософский метод связан с недостаточно обоснованными, даже фантастическими, предположениями и по мере успехов конкретного научного познания неизбежно вытесняется из философии. Однако его достоинством являлось то, что он позволял в свое время обходить трудности, связанные с недостатком конкретных данных при воссоздании общей картины природы. По словам Энгельса, натурфилософия «заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора» (1, 21, 304—305).

Американская философия XVIII в. не имела философию науки в качестве формальной дисциплины. Однако фактически философские проблемы естествознания были затронуты ею вполне основательно, поскольку нужда в разработке мировоззренческих основ науки и ее методологического инструментария была остра. В области философско-научной проблематики обнаруживаются две основные тенденции: натурфилософская, ярко выраженная у Колдена, и эмпирико-методологическая, наиболее четко воплотившаяся в творчестве Купера и Франклина. Неверно думать, будто обе эти тенденции антитетичны. У склонного к спекулятивному типу мышления Колдена имеется ряд блестящих эмпирических обобщений и открытий, в то время как широко использующий научную гипотезу Франклин нередко прибегает к натурфилософским приемам.

Натурфилософия Колдена опирается на материалистический сенсуализм и критику схоластики, еще популярной в американских колледжах и университетах. Колден считал, что характеристика объектов исследования в терминах схоластики, в отрыве от эмпирически устанавливаемых свойств, связанных с природой вещей, несостоятельна. Этот критический аспект методологических идей Колдена связан с важными выводами об объективной реальности всех воспринимаемых нами качеств и догадками о взаимосвязи сущности и явления. Основной порок схолистического умозрения Колден видит в постулировании всевозможных «скрытых свойств», а также в субъективистской трактовке качеств. «Ученые доктора говорят нам, — пишет Колден, — что то, что мы узнаем о вещах при помощи наших чувств, есть только качества, только явления или ощущения, которые часто вводят нас в заблуждение и нигде, кроме нашего собственного ума, не существуют, потому что они имеют существование, только пока их чувствуют или воспринимают» (4, 7, 193). Такой подход закрывает путь к познанию самих вещей и их использованию. Свойства вещей не только объективны, считает Колден, через них себе заявляет их внутренняя природа: «...свойства всякой вещи зависят от ее сущности...» (там же, 196).

Приверженность Колдена эмпиризму вовсе не означает, что он был сторонником узкопозитивистского подхода к теоретическим проблемам, как нередко утверждают буржуазные историки философии. Так, Г.Шнейдер считает, что «Колден обладал толковым прагматическим... умением отделяться от метафизических проблем... Он пришел к выводу, что наука о материи сводится к описанию типов действия» (123, 23—24). Оценки Шнейдера никак не согласуются с мировоззренческим содержанием материализма Колдена, в особенности с его учением о материи, которое не сводится к описанию действия, но связано с характеристикой ее атрибутов и качеств.

Методологические интересы Колдена в основном проявились в области «натуральной философии», и, хотя его претензия на завершение ньютоновской механики была безосновательна и справедливо подвергалась критике, философские мотивы, принципы и результаты были в ряде отношений ценны, но не нашли должного понимания у современников. В 1745 г. в письме П.Коллинсону, члену Лондонского королевского общества, Колден сообщил, что разгадал тайну гравитации. Претенциозность и упорство Колдена, настаивающего на том, что он существенно дополнил ньютонову механику, на долгие годы стали предметом критики и насмешек, которые затмили важные философские импликации выдвинутых им идей. Сочетание умозрительного метода с недостаточной механико-математической подготовкой явилось причиной того, что вместо научной гипотезы Колден выдвинул натурфилософскую концепцию, не во всем оригинальную, в целом упрощенную, но в некоторых отношениях весьма плодотворную (правда, не в вопросах гравитации).

Опираясь на свое учение о трех видах материи, Колден следующим образом объясняет основные формы универсального физического взаимодействия. Комбинация инерции и движения (их носители — сопротивляющаяся и движущаяся материя) дает момент сил (*momentum*), их конфликт создает трение (*friction*), а результатом взаимодействия вещества и эфира является излучение (*radiation*). Гравитационное взаимодействие тел порождается всеохватывающим эфиром, их всеобщее столкновение исключается тем, что движущаяся материя (свет, излучаемый светилами, например Солнцем) производит противоположное действие — отталкивание. Эти идеи не обогатили небесную механику, но имели важное значение в качестве примера причинно-следственного объяснения, опирающегося на материалистическую трактовку природных явлений. Они, строго говоря, никоим образом не противоречат механике Ньютона, но находятся в конфликте с ньютоновской натурфилософией.

Непосредственным общетеоретическим выводом колденовской интерпретации материальности мира является реабилитация теории близкодействия. Колден считает, что при отсутствии прямого контакта тел действует материальный упругий посредник — эфир, который способствует сближению тел или опосредствует их взаимное отталкивание: «любая вещь так же мало может действовать на расстоянии шириной в один волос, как и на расстоянии в тысячу миль, ничего не отдавая от себя ни другой вещи, на которую действует, ни некоей посредствующей вещи, или среде, через которую действие передается от одной к другой, потому что ни одна вещь не может действовать там, где ее нет...» (4, 7, 200). Теория близкодействия Колдена была не простым возвратом к картезианской физике: она возникла в период, когда усилился интерес к изучению магнитных и электрических явлений, и ставила своей задачей объяснить не геометрию распространения света в упругой среде (это было превосходно сделано Х.Гюйгенсом), а скорее его физическую природу.

Франклин с большим вниманием отнесся к идеям Колдена (хотя, возможно, пришел к аналогичным выводам самостоятельно) и на сходной теоретической почве сформулировал важные идеи о природе света и электрического поля. Один существенный штрих отличает методологическую позицию Франклина от позиции Колдена. В декабре 1783 г. Франклин пишет последнему: «Я согласен с Вами, что кажется абсурдным полагать, будто тело может действовать там, где его нет. Я не имею никакого представления о телах, притягивающих или отталкивающих друг друга на расстоянии без помощи какого-то медиума, хотя я не знаю, что собой этот медиум представляет или как он действует» (89, 5, 145—146).

Обоим мыслителям присущ четко выраженный материалистический дух, не допускающий нематериального взаимодействия в мире. Однако, не обладая по данным вопросам большей информацией, чем Франклин, Колден полагал, что он знает природу медиума и «как он действует», в то время как для Франклина знание могло воплощаться лишь в конкретных научных принципах и законах или гипотезах, объясняющих процессы на экспериментально подтверждаемой базе.

Идея материальной среды и микроструктур в объяснении мироздания была популярна в Америке, и ее пытались приложить к целому ряду физических явлений. Кроме работ Франклина и Колдена стоит отметить исследование Риттенхауза по магнетизму. Риттенхауз постулировал огромное количество мельчайших магнитных диполей в намагниченном железном бруске. Магнитные силы в таком случае не появлялись откуда-то таинственным образом, а были результатом того, что полюса диполей приобретали одинаковое направление и создавали в совокупности достаточно сильный и обнаруживаемый магнитный эффект. По мнению Б.Хиндла, «эта концепция носилась в воздухе, когда Риттенхауз изложил ее, но до этого она не была так четко сформулирована» (97, 345).

Наиболее серьезным достижением американской Материалистической мысли XVIII в. была разработка и естественнонаучная конкретизация идеи сохранения материи, что совершенно выпадает из внимания современных буржуазных историков философии США. Вклад Колдена в этом отношении особенно весом, несмотря на то, что его аргументация носит в значительной степени умозрительный характер. Идея сохранения количества Движения, получившая в эпоху механицизма широкое распространение, предполагает, что во Вселенной «всегда остается одно и то же количество движения, и когда что-то одно приобретает движение, другое должно терять столько же движения, и ничто не может сообщить больше движения, чем оно имело и теряет» (4, 204). Эта, казалось бы, здравая для материалиста мысль вызывает возражение Колдена. Ее принятие означало бы, считает он, что бог создал определенное, фиксированное количество движения, что абсурдно.

Основанием непринятия Колденом картезианского принципа постоянства количества движения является отказ от механистического сведения активности материи к механическому движению. Поэтому он склоняется к идее сохранения материи, активность которой может приобретать различные виды, лишь один из которых — механическое движение. Колден близок к идее взаимопревращения видов материи. Во всяком случае он определенно утверждает, что вещество превращается в свет. Колден считает, что непрерывное излучение света в Солнечной системе не только поддерживает ее гравитационный динамизм, но и связано с потерей вещества Солнца. Таким образом, одна форма материи переходит в другую, и восполнение энергии Солнца может быть лишь вещественно-материальным, например, за счет падения на Солнце комет (см. 4, 7, 185). Допущение Колденом превращения видов материи, несомненно, было шагом вперед к более широкому пониманию материального единства мира. Что касается взаимодействия вещества и эфира, то здесь идея сохранения приобретает форму принципа сохранения силы, которая передается эфиром без какой-либо потери благодаря свойству абсолютной упругости.

Перечень научных догадок Колдена довольно внушителен. Это и отрицание ньютоновского абсолютного пространства, и теория близкодействия (хотя у Колдена эфир в силу абсолютной упругости и отсутствия инерции передавал взаимодействие мгновенно), и идеи сохранения вещества и силы, и блестящая мысль о том, что свет оказывает на вещество механическое давление (несмотря на сочетание ее с фантастическим предположением о том, что это давление удерживает тела от взаимного падения). Однако этот фейерверк идей мало кого вдохновил, что объясняется прежде всего их новизной и необычностью. Даже столетием позже многие из них воспринимались как неуместное фантазирование. Стоит ли поэтому удивляться, что в 1745 г., когда вышло первое издание книги «Объяснение первопричин действия в материи и причины гравитации» (в более поздних изданиях Колден во избежание ложного понимания заменил «первопричины» термином «первоосновы»),

коллеги по обе стороны Атлантики либо вообще не откликнулись на нее, либо вежливо сообщили, что идеи книги для них непонятны. Упорное уточнение концепции я повторные издания книги не изменили ситуации, равно как не вызывают понимания и у современных авторов. Хиндл, например, увидел в них лишь необузданное стремление Колдена обессмертить свое имя (см. 97, 44—45). Между тем, Колден оставил достаточно недвусмысленные свидетельства совсем иных мотивов своей настойчивости. Направив свои рукописи для публикации или депозитирования в библиотеке Эдинбургского университета, Колден пишет шотландскому коллеге Роберту Уайту 25 февраля 1762 г.: «...я убежден, что рано или поздно обнаружится, что они содержат истинные принципы физического знания и принесут реальную пользу» (123, 23). Здесь не заявка на бессмертие, а преданность истине и заинтересованность в ее пользе для других.

Стремление Колдена к истине вызвало уважительное отношение у целого ряда современников, не разделявших его концепций. Дж.Логан написал Колдену, что входная идея природы тяжести имеется у Якова Бернулли. Такая информация была, безусловно, доброжелательной и ободряющей. Оказывается, необычные идеи пришли в голову не одному сумасброду, а такое не может быть случайностью. Франклин, ознакомившись с работой еще в рукописи, необычайно тактично пишет, что он, возможно, понял бы концепцию, если бы Колден сам ее обстоятельно разъяснил. Дав таким образом знать о своем теоретическом несогласии, Франклин предлагает издать книгу в своей типографии, взяв на себя расходы и коммерческий риск.

Пожалуй, правильно на методическую ошибку Колдена указал Леонард Эйлер, написавший ему из Берлина, что Колден не смог «установить источника сил, необходимых для движения планет, откуда бы он их попытался получить» (цит. по: 97, 46). Суждение резко, но справедливо. Действительно, не обладая должной математической подготовкой, Колден не определил параметров сил, необходимых для планетарного равновесия, и не соотнес с ними возможные последствия, стекающие из его модели, фактически занимаясь лишь Природой притяжения, которая многих ученых не интересовала. Поскольку достаточных научных предпосылок для постановки и решения этого вопроса не было, он мог стоять лишь в качестве натурфилософской проблемы, каковой Колден и занимался.

Беда Колдена состояла в том, что, популяризируя свою концепцию гравитации, он представлял ее как новый конкретный закон механики и, естественно, не встречал в кругу ученых понимания. Между тем она была содержательной натурфилософской трактовкой некоторых общих свойств физического бытия, предвосхищающей целый ряд научных идей и открытий. Существенно то, что колденовская теория материи и гравитации обнаруживает философскую однотипность с научными идеями ряда американских ученых, в частности Франклина, особенно с его теорией электрического флюида, предположениями о природе света и принципом сохранения, базирующимися на более широкой естественнонаучной основе. Это сходство свидетельствует о том, что материалистическая методология была действенной базой и фактором становления американской науки и что широкие масштабы и основательность развития американской методологической мысли вышли далеко за рамки простейших обобщений.

3. ИНДУКТИВНО - ЭМПИРИЧЕСКИЙ МЕТОД КУПЕРА

В американской философии науки натурфилософия и эмпирический метод были скорее двумя стилями научного мышления, дополнявшими друг друга и часто встречавшимися в различных сочетаниях у одних и тех же мыслителей. Эмпиризм в методологическом смысле слова, безусловно, доминировал, постоянно подкрепляясь и обогащаясь на базе развития техники астрономических наблюдений и обобщений, клинического и лабораторного исследований человеческой физиологии и психики, экспериментальных работ естествоиспытателей и т.п. На этой благоприятной почве происходит значительное обогащение европейских философских идей и по сути дела формируется американский вариант индуктивно-эмпирического метода. Наиболее глубоко и основательно он разрабатывался Франклином и Купером, научная результативность которых лучшим образом иллюстрирует эффективность их методологии. Однако опросы метода рассматривались и другими мыслителями. В частности, значительное внимание им уделял Джефферсон, для которого успешная познавательная деятельность была естественным залогом возможности общественного устройства, отвечающего принципам разума и природы.

Джефферсон считал, что «наука более важна при республиканском, чем при любом другом, правлении» (цит. по: 108, 52). В то же время демократизм общественной жизни, модифицирующийся в научной практике в свободу дискуссий и мнений, является нормальной предпосылкой истинности суждений и познания. Освобожденный таким образом от внешних препон естественный путь к истине идет через чувства и опыт. Джефферсон называет себя эмпириком в натуральной философии. По его мнению, здравая чувственность в соединении с рассудком вполне достаточны для познания реальности и обслуживания человеческой практики и поэтому являются лучшей гарантией против агностицизма и скептицизма: «Отвергая все средства информации, кроме моих чувств, я избавляюсь от пирронизма... Какое-то чувство действительно может иногда обмануть, но редко, а все наши чувства вместе со способностью рассуждения — никогда. Они свидетельствуют о реальности, и их достаточно для всех жизненных целей» (100, 15, 275—276). Будучи приверженцем эмпирического метода, Джефферсон не игнорировал значения дедуктивно-рационалистических приемов. Однако он не противопоставлял их опытному знанию и индукции, а считал моментом общей методологии.

В оценке строгости математического мышления и его дидактической ценности все американские просветители единодушны. Котен считает, что «метод геометрического доказательства и алгебраического исследования — лучшая логика, и он может быть весьма полезен для приучения людей к правильному методу рассуждения» (4, 7, 214). Однако математическое знание, по Колдену, не является самодовлеющим и независимым: в конечном счете любые идеи своим происхождением обязаны чувственности и внешней реальности. И по мнению Джефферсона, дедукция — вспомогательный прием, основным средством научного познания выступают гипотезы, и не столько гипотезы, как таковые, сколько их столкновение в соотношении с экспериментальными данными.

С самого начала своей теоретической деятельности Джефферсон придерживался принципа: «Нельзя поддерживать никакую гипотезу, если хотя бы одно явление прямо ей противоречит» (цит. по: 96, 19). Тем самым он определял строгий критерий, которому должна отвечать гипотеза, и одновременно эффективное средство опровержения несостоятельных или антинаучных положений, которое сам успешно использовал. Так, он отверг предположение о реальности библейского потопа тем, что попросту исчислил максимально возможное количество влаги в насыщенной земной атмосфере и определил, что, если даже одновременно обратить ее в дождь, уровень Мирового океана поднимется лишь на 52,5 фута. Отсюда следует вывод, что природные законы могли допустить лишь локальные потопа, но не «всемирный».

Ярким представителем индуктивно-эмпирического стиля мышления был Томас Купер, методологические принципы которого разрабатывались в неразрывной связи с его естественнонаучными исследованиями и лабораторно-клинической практикой. Исходными установками Купера были материалистическое понимание объекта познания и сенсуалистическая гносеология. Поскольку опыт — единственный источник познания, индукция выступает его единственным средством. Однако индукция Купера очень селективна, она расчленяет взаимосвязи изучаемых объектов и ориентируется на связи необходимые: «...когда мы находим путем опыта, то каждая вещь, которую мы видим, имеет некоторую причину своего существования, это побуждает нас сделать вывод, что субстанция и какое-либо из ее качеств постоянно сопутствуют друг другу, что между ними имеется некоторая необходимая связь. Поэтому несомненность и всеобщность сопутствия есть единственное основание утверждать или предполагать необходимую связь между двумя феноменами» (4, 2, 328).

Хотя целью познания является вскрытие закономерного, необходимого, Куперу не приходит в голову, что объективная необходимость и субординация законов позволяют включить в научный арсенал и выводное знание. Подобно многим экспериментаторам XVIII—XIX вв. он питает недоверие к дедуктивно-рационалистическим приемам исследования: «Те истины, которые мы извлекаем из тщательно наблюдавшихся и достаточное число раз повторявшихся свидетельств наших чувств, более вески, чем те, которые представляют простые дедукции разума или доказательства» (4, 2, 340). Пытаясь преодолеть ограниченность эмпиризма, Купер вводит понятие «кажущихся аномалий», которое позволяет не ставить теорию в зависимость от любого случайного факта, и вплотную подходит к осознанию некоторых условий формулировки научных гипотез, хотя чрезмерная осторожность представителя опытного естествознания мешает ему отнестись с доверием к этому важному средству научного познания. Такая методологическая ограниченность помешала ему четко сформулировать ряд важных естественнонаучных и мировоззренческих выводов, к которым он был близок.

Речь идет об эволюционном подходе к проблемам жизни и сознания (психики). Общая материалистическая позиция в понимании природы привела Купера к правильному выводу об отсутствии абсолютных границ между минеральным, растительным и животным царствами, однако этот вывод не был конкретизирован логичным, казалось бы, положением о естественной эволюции материи. Между тем прямая предпосылка такого вывода у Купера была: исходя из известных ему данных, он считает, что «благодаря процессу ассимиляции неорганическая и безжизненная материя может превращаться в органическую и живую» (4, 2, 346). Принципиальная возможность явления — необходимое условие теоретических предположений об условиях его актуализации. Однако Купер отказывается от гипотезы естественного возникновения растений и самозарождения жизни на том основании, что до сих пор не было обнаружено фактов, свидетельствующих о том, что растения и животные появляются не только от подобных видов. Куперу нравятся эволюционные идеи, но, по его словам, они лишь «не являются невозможными».

Аналогично отношение Купера к идее возникновения психики на базе самозарождения жизни: «Другое мнение в отношении интеллектуальных феноменов, включая восприятие, состоит в том, что они действительно признаются феноменами организованной материи, но, поскольку мы не знаем ни одного вида материи, способного самоорганизоваться в животную форму иначе как в результате животной жизни, до того переданной через родителей, постольку мы не имеем оснований утверждать, что положение в действительности таково или во всяком случае может быть таковым» (4, 2, 371—372). Разумеется, современная оценка таких высказываний должна учитывать нечеткость представлений о соотношении абстрактной и реальной возможностей и несовершенство научного знания тех времен. Однако ограниченность научного метода Купера не сводится к вопросам достоверности или полноты информации, она выражает существенные черты эмпирической методологии, свойственной философии Просвещения и метафизическому образу мысли вообще.

Парадокс эмпиризма состоит в том, что он не может не обращаться в той или иной форме к аналогии или экстраполяции выводов, полученных на ограниченной фактуальной базе, и в то же время старается не выходить «за пределы» опытных данных. В результате реальная возможность более глубоких теоретических предположений (например, о естественной эволюции неорганической природы в органическую и последующем возникновении жизни и психики) сдерживается требованием должного эмпирического подкрепления, между тем как история науки наглядно свидетельствует о том, что нужных фактов всегда «мало».

Беда старого материализма, по словам В.И.Ленина, состояла в неумении приложить диалектику к теории отражения (см. 2, 29, 322). Характерной метафизической ограниченностью американских просветителей в теории познания было типично локковское представление о мышлении как процессе сравнения, сочетания и перекомбинирования чувственных данных. Это механистическое представление конкретизируется у Купера в учении об ассоциативных связях, которые он рассматривает не просто как законы функционирования психики, но наделяет гносеологически содержательным смыслом. Таким образом, психофизиологическим процессам он придает непосредственно познавательный характер, в результате чего в теоретическом мышлении связь идей не является формой воспроизведения необходимых моментов движения объекта познания. Такой подход не может адекватно объяснить механизм постижения объективных закономерностей, поскольку сведение познания к процессу комбинирования ощущений по законам ассоциаций закрывает путь к пониманию коррелятивности субъективной и объективной диалектики.

Деизм, как специфическая черта философии американского Просвещения, обусловлен не только социально, но и гносеологически. Недостаток научных данных, с которым столкнулись при объяснении возникновения биологических видов Джефферсон, жизни и мышления — Колден, Раш и Купер, мало смущал французских материалистов, которые процесс усложнения организованной материи представляли механистически. Однако зрелый американский материализм моложе французского по меньшей мере на 30—40 лет. Американцы были лучше сформированы о специфике геологических, электрических, химических, физиологических процессов, и механистический редукционизм уже не мог их удовлетворить.

Кроме того, значительное увеличение гносеологической ценности эксперимента в медицине, физике, химии порождало боязнь смелых и широких обобщений, что обусловило тенденцию к «ползучему» эмпиризму. Купер наглядно показал, насколько им был заражен метафизический материализм в начале XIX в. В конечном итоге, какой бы условной и теоретически незначительной ни была номинальная функция бога, деистическая модель объяснения не только онтологического начала мира (творение и первотолчок), но и исходного пункта биологической и психической серий событий становилась в рамках метафизической философии практически неизбежной. Мысль В.И.Ленина о том, что при недиалектической концепции развития остается в тени источник движения или «сей источник переносится *во вне* — бог...» (2, 29, 317), имеет не только онтологический, но и важный методологический смысл, который наглядно иллюстрируется историей философии в США.

4. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ФРАНКЛИНА: ТЕОРИЯ ЭЛЕКТРИЧЕСТВА И ИДЕИ СОХРАНЕНИЯ

То, что несколько условно можно назвать философией науки Франклина, — это не науковедческие идеи (хотя Франклин их не чуждался), а прикладная гносеология, в которой воплощены и реализованы философские принципы. Наибольшую научную славу Франклину принесли его изыскания в области электричества. Период интенсивного изучения им электричества охватывает 1747—1753 гг. К тому времени наукой был накоплен значительный эмпирический материал и достигнут немалый прогресс в технике экспериментирования. Существенным было и то, что исследователи получили достаточно надежные источники электрических зарядов, средств их накопления и сохранения: в начале века была модернизирована электростатическая машина Герике, а в 1745 и 1746 гг. Клейст и Мушенбрек изобретают конденсатор, ставший повсюду известным под названием лейденской банки.

Налицо были предпосылки и потребность в дальнейшем серьезном исследовании электричества. Препятствием служило отсутствие единой теории, которая сумела бы объединить и объяснить разнотипные электрические явления и их место в системе природных процессов. Предложенная Шарлем Дюфе теория двух родов электричества («стеклянного» и «смоляного») не могла объяснить даже явления «нейтрализации» при взаимодействии равных разноименных зарядов. Все подобного рода затруднения и парадоксы были сняты выдвинутой Франклином так называемой унитарной теорией электричества. Согласно этой теории, любая материя содержит особую субстанцию — «электрический флюид», который, однако, не является жидкостью в общепринятом смысле: он не увеличивает веса тел и не может существовать независимо от них. Частицы флюида взаимно отталкиваются, но притягиваются к незаряженным телам. Нет двух родов электричества, но есть разнотипные заряды: при избытке флюида в теле оно заряжено «положительно», при недостатке — «отрицательно». Сами термины условны, но противоположность зарядов реальна, они соотносительны и взаимно друг друга обуславливают.

Значительный период плодотворного изучения электрических явлений проходил под знаком унитарной теории Франклина [впоследствии физика придет к теории двух родов электричества, но это будет не возврат к старым идеям, а шаг вперед, связанный с электромагнетизмом Д.Максвелла], которая подвела под единую стройную систему все электрические явления и разрешила многие теоретические трудности. Франклин объяснил явление электропроводимости, он указал на роль диэлектрика в сохранении заряда конденсатора, он теоретически обосновал высказанную раньше догадку об электрическом характере грозных разрядов. Под стать этим теоретическим достижениям были техническая изобретательность Франклина и его идеи о путях практического освоения новой природной силы. Достаточно вспомнить знаменитый опыт со змеем, подтвердивший предположения об электрической природе молнии, изобретение громоотвода, плоского конденсатора, электрической сигнализации. Все эти открытия, идеи, нововведения не могли не сопровождаться обогащением теоретического лексикона. Франклину мы обязаны терминами «арматура», электрические «плюс» и «минус», «батарея» (конденсаторов), «заряд», «разряд», «проводник» и др.

Основу успехов Франклина в исследовании электричества составляют его материалистическое мировоззрение и оригинальная методология. Материализм Франклина выражается не просто в фактическом устранении бога из природных процессов, но в том, что принцип несотворимости и неуничтожимости материи сознательно кладется в основу научного исследования. Именно материализм делал принципиально неприемлемой концепцию двух электрических «жидкостей»: ведь их «нейтрализация» при взаимодействии означала уничтожение двух материальных субстанций. Между тем Франклин твердо верил в «вещественность» и неуничтожимость электричества. Характер этой «вещественности» оказался для него сложной проблемой, о чем свидетельствует отсутствие однозначной терминологии, которая могла бы адекватно передать ее физические характеристики. Однако он убежден, что первичная электрическая частица крайне мала и неделима. Академик П.Л.Капица считает даже, что Франклин предвосхитил идею электрона (см.30,172).

Само электричество Франклин называет электрической субстанцией, электрическим огнем, электрической силой, но чаще — флюидом. Важнейшие свойства его связаны с тем, что оно — материя и как таковая «несотворима»: «Трение неэлектрика об электрик per se порождает электрический огонь, но не путем создания, а путем собирания... (56, 41). Любые электрические процессы связаны с обменом или передачей элементарных частиц, или «долек» электричества. Коль скоро «долька» несотворима, ее нельзя превратить в ничто: «Эта долька в действительности никогда не уничтожается...» (там же, 10).

Таким образом, унитарная теория электричества опирается на принцип несотворимости и неуничтожимости электрической субстанции при взаимодействии положительного и отрицательного зарядов, а разноименные заряды рассматривает связно, как единство полярностей, которые соотносительны и не могут существовать друг без друга. Этот материалистический и в определенном смысле диалектический подход явился методологической предпосылкой еще одного научного открытия. Франклин считал, что, поскольку электризация тел есть процесс передачи определенного количества флюида, общее его количество остается неизменным, т.е. он открыл закон сохранения заряда. Закон был сформулирован в 1747 г. для лейденской банки: «...какое бы количество электрического огня ни было сообщено верхней ее части, равное же количество утекает из нижней» (56, 16—17). Но с самого начала закон прилагался Франклином ко всем электрическим процессам.

Хотя флюид и материален, он не является самостоятельной субстанцией, способной существовать независимо от физических тел, и в этом смысле электрическая «сила» неразрывна с материальным носителем. Пытаясь понять механизм взаимодействия зарядов на расстоянии, Франклин предполагает, а затем экспериментально доказывает наличие вокруг заряженных тел электрической «атмосферы». Разумеется, это не предвосхищение «поля», но эффективная научная идея, опирающаяся на принцип близкодействия. В то же время в понимании света Франклин придерживался эфирной теории, которую считал неприложимой к электричеству. Причины его отказа от корпускулярной теории света, явно и наглядно материалистической, заслуживают особого внимания, ибо за ним скрывается глубокая философская аргументация. «Меня не удовлетворяет теория, — пишет Франклин, — предполагающая, что частицы материи, называемые светом, непрерывно выбрасываются с поверхности Солнца со столь непостижимой скоростью!.. Не должно ли Солнце сильно уменьшиться вследствие подобного расхода вещества...» (56, 168). Между тем масса Солнца не уменьшается, гравитационное равновесие не нарушается, и поэтому Солнечная система сохраняется такой, какой была и в древности. Остается допустить, что свет — не выброс материальных частиц, а следствие колебания эфира, вызываемого сгоранием горячей «солнечной серы», которая подымается вверх в атмосфере Солнца, там тяжелеет и опускается на поверхность, чтобы сгорать вновь (солнечные пятна объясняются этим процессом).

Упрощения, неизбежные в эпоху механистического мировоззрения, Франклину вполне простительны. Однако неверно было бы думать, что выбор им волновой теории света определен ординарной здравой рассудительностью («Солнце не уменьшается»). В основе вывода — четко осознаваемая материалистическая идея, являющаяся краеугольным камнем всей методологии Франклина, — идея неуничтожимости материи и сохранения вещества. Суть ее в том, что количество материи ни при каких физических процессах и химических превращениях не может измениться. «Действие огня только отделяет частицы вещества, а не уничтожает их... если бы мы сумели собрать все частицы сгоревшего вещества, улетевшие с дымом, они вместе с золой, наверное, должны весить столько же, сколько весило тело до сгорания.

А если бы мы сумели вернуть их в первоначальное состояние по отношению друг к другу, то масса осталась бы прежней и могла бы быть сожжена вновь» (56, 169). По сути дела Франклин подошел к идее эксперимента, который в 1756 г. осуществил Ломоносов, опытным путем доказавший закон сохранения вещества.

Цитированное письмо Франклина, отправленное адресату «г-ну К.К.» в Нью-Йорк 23 апреля 1752 г., было публично зачитано на заседании Лондонского королевского общества 11 ноября 1756 г., так что его содержание не могло быть известно в Санкт-Петербурге до постановки знаменитого опыта Ломоносова, мысль о котором возникла раньше. Хронологическая близость высказанных двумя великими учеными идей — свидетельство того, что они не случайная находка, а порождение времени.

Материализм Франклина — не пассивная форма констатации «вещественности» электричества, а активный способ познания и толкования природы. Он не выступает лишь в виде абстрактного общего положения, а всегда конкретизируется. Важнейшие формы такой конкретизации — принципы сохранения, которые были базой и стимулом объяснения природных явлений. Творчество Франклина свидетельствует о том, что материализм в научном познании не только интерпретативен, но и эвристичен. Без Франклина-материалиста не было бы Франклина-ученого.

Цель научного исследования — выявление сущности вещей. Даже Франклинов простодушный Ричард поучает: «Какой смысл давать названия, если ты не знаешь природы вещей?» (90, 368). Опираясь на материалистическое мировоззрение, Франклин выработал эффективную систему методологических принципов, позволяющих ему за эмпирическим многообразием угадывать существенные свойства и связи. Главным способом познания природы является организованный опыт — эксперимент, который у Франклина не просто воспроизводит естественные процессы с целью их последующего теоретического осмысления, но сливается с самим познавательным актом. В творчестве Франклина без труда можно обнаружить поисковый, проверочный, демонстративный, изолирующий эксперименты, но ни один из них не является самостоятельной технической процедурой, оторванной от процесса научного познания. Цементирующим стержнем экспериментального исследования Франклина была гипотеза, непрерывно проверяющаяся и развивающаяся.

Сочетая фундаментальные и рабочие гипотезы с экспериментом, Франклин выработал у себя поразительное «видение» частичек электрического флюида, позволяющее довольно точно предсказывать их поведение в тех или иных условиях опыта. Способность электричества проникать в самое плотное вещество дала Франклин основание предполагать, что частицы электричества очень малы по размеру: «Электрическая субстанция состоит из чрезвычайно малых частиц, так как она способна проникать в обыкновенную материю, даже в самые плотные металлы, с большой легкостью и свободой... (56, 53). То, что электрические частицы взаимно отталкиваются, — эмпирически установленный факт. То, что они располагаются на равном расстоянии друг от друга, требует некоторого воображения. Но идея Франклина об электрической насыщенности тела, связанной с тем, «то частицы не могут сходиться ближе определенного минимального расстояния, является уже важным гипотетическим предположением. Излишний заряд в таком случае должен выталкиваться на поверхность тела, вокруг которого и появляется наэлектризованная атмосфера, повторяющая форму тела. Все эти предположения были этапами постижения природы электричества, стимулируемые и подкрепляемые серией остроумных и технически сложных опытов. Франклин даже сумел показать, что электрическая атмосфера повторяет форму тела, окуная его дымом, частицы которого, взаимодействуя с наэлектризованным предметом, означили примерные границы электрической атмосферы. Нередко содержание эксперимента эксплицировалось из общей теории или гипотезы, т.е. результат его предсказывался, ибо он входил в текстуру самой концепции.

Самым странным в теории электричества было то, что Франклин смело характеризовал свойства электрической «субстанции» и принципы поведения электрических частиц, т.е. то, что эмпирически нефиксируемо и неопишимо. Метод следования от «следствия к причине», который старый материализм успешно прилагал к эмпирически наблюдаемым объектам, был здесь непригоден. Однако парадокс Франклинова мышления в том и состоит, что он характеризует природу электричества на уровне эмпирической наглядности. Объясняется это тем, что он описывает не физический объект, а его идеальную модель, которая в экспериментальном контексте переводилась в «зримый», проверяемый и уточняемый гносеологический образ. Идеальный объект, таким образом, выступает как форма воспроизведения конкретных физических явлений.

Так, характеризуя физические свойства электричества, Франклин сравнивает его с жидкостью и газом, но тут же отказывается от полных аналогий, ибо электричество в качестве «жидкости» не может служить объяснением явления перенасыщения тела и образования электрической атмосферы, а в качестве газа — зарядки и разряда лейденской банки. «Удивительно, как эти два состояния электричества — плюсовое и минусовое — сочетаются и уравниваются в этой чудодейственной банке!» — говорит Франклин, вводя новую характеристику электричества (56, 18). Теперь электричество выступает как определенное состояние носителя заряда. «Флюид», следовательно, не «жидкость», а способ описания поведения массы зарядов, которая в некоторых отношениях ведет себя подобно жидкости, в то время как в других отношениях вообще не имеет эмпирического аналога.

Элиминируя случайные и нестабильные моменты электрических феноменов, эксперимент являлся фактором формирования идеального объекта, посредством которого реальный объект осмысливался на «наглядном» уровне. Разумеется, это эмпиризм, порвавший с практикой описания ученым того, что он «видит», и предполагающий умственное воссоздание объекта «наблюдения». Возможность и научная информативность такого наблюдения объясняется тем, что эксперимент является способом целенаправленного воздействия субъекта на объект познания. Такая миниатюрная предметная деятельность исследователя создает благоприятные условия выработки теорий и гипотез и их непрерывной корректировки, что позволяет достичь значительных познавательных успехов. Фактически гипотезы у Франклина — не начало движения теоретической мысли, а познавательный результат довольно высокого порядка (и основа дальнейшего познания), а эксперимент — не предварение теории и не просто проверка готового результата, а компонент теоретического мышления, микрорасширение единства теории и практики.

5. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ФРАНКЛИНА: ПОЛИТЭКОНОМИЯ И ТЕОРИЯ СТОИМОСТИ

Научная методология Франклина не была уникальным средством анализа уникального предмета. Строго говоря, ее универсализм в исследовании электричества только подтвердился, в то время как первой сферой ее плодотворного приложения явился еще более «тонкий», чем электрический флюид, объект — субстанция стоимости. Вопросам политической экономии Франклин уделял самое пристальное внимание и через все свои труды про с незначительными изменениями несколько основоположений своей экономической доктрины.

Одно из главных достижений Франклина в этой области связано с анализом природы стоимости. Маркс неоднократно отмечал, что Франклин одним из первых среди буржуазных экономистов пришел к трудовой теории стоимости: «Первый сознательный, почти тривиально ясный анализ меновой стоимости, сводящий ее к рабочему времени, мы находим у человека Нового Света где буржуазные производственные отношения, ввезенные туда вместе с их носителями, быстро расцвели на почве, на которой недостаток исторической традиции уравнивался избытком гумуса. Этот человек — *Бенджамин Франклин*, который в своей первой юношеской работе, написанной в 1729 г. и напечатанной в 1731 г., сформулировал основной закон современной эолитической экономики. Он объявляет необходимым искать иную меру стоимостей, чем благородные металлы. Эта мера — труд» (1, 13, 42). Субъективно Франклин не оценил значимости различия конкретного и абстрактного труда, однако он фактически выделил последний: он говорит сначала об «одном труде», затем о «другом труде», в заключение о «труде» без дальнейшего определения как о субстанции стоимости всех вещей» (1, 23 60).

Высокая оценка Маркса относится к экономическим взглядам, высказанным почти за полстолетия до появления книги Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов». Разумеется, сопоставлять значимость фигур Смита и Франклина в политэкономии было бы нелепо, однако взгляды Франклина свидетельствуют о зрелости буржуазных экономических отношений в Америке, породивших соответствующее экономическое сознание.

Сам Франклин испытал влияние У.Петти, а затем французских физиократов. Однако он не был догматами и на многие проблемы взглянул по-новому. В частности, он глубже нащупал фундаментальную общность конкретных видов труда, что отмечено Марксом. Он не уделяет отдельно труда по производству благородных металлов. Особая роль последних в товарном обмене обусловлена, по мнению Франклина, соображениями этического порядка — желанием обойтись без многократных посредствующих актов обмена:

«Чтобы избежать такие неудобства и облегчить обмен, люди изобрели деньги, справедливо называемые средствами обмена, так как через них и посредством их труд обменивается на труд или один товар на другой» (89, 7, 148). Строго говоря, в функции денег может выступить любой товар, равно как любые стоимости могут служить их обеспечением. «Стоимость денег в виде золотого слитка или земли определяется тем количеством труда, в которое обходится этот слиток или эта земля» (там же, 153).

Из своей теории стоимости Франклин выводит характерный критерий национального богатства, который также привлекает внимание Маркса: «Поэтому богатство страны должно оцениваться по тому количеству труда, которое ее жители способны купить» (цит. по: 1, 13, 42). Поскольку средство покупки также обладает стоимостью, мерой национального богатства у Франклина фактически выступает аккумулированный труд.

Как ни странно, сильнейшим стимулом политэкономических изысканий явилась не деловая активность Франклина-предпринимателя, а общественная деятельность Франклина-политика, развернувшаяся вокруг неожиданно приобретенного огромную социальную остроту вопроса о введении в колониях бумажных денег. Смысл запрета Англией и владельцами колоний выпуска в Америке собственных бумажных денег ясен. «Англия стремилась держать свои колонии зависимыми от фунта стерлингов и на голодном денежном пайке. Таким путем можно было прочнее сохранять финансовую зависимость колоний, более эффективно контролировать их торговлю, легче направлять их экономическое развитие и лучше защищать интересы британских купцов и кредиторов», — пишет Г.Аптекер (6, 98). Владельцы частнособственнических колоний (например, Пенсильвании) также были заинтересованы в получении выплат в фунтах и золоте, ибо доходы тратились в Англии, а не вкладывались в колониях.

В результате неравноправных экономических отношений и постоянного дефицита в торговле с Англией количество звонкой монеты в колониях катастрофически убывало, что тормозило их экономическое развитие и усиливало торговую изоляцию от третьих стран. Сознательная дефляционная политика метрополии (запрещавшей вывоз фунтов в Америку) преследовала цель усилить политическую и экономическую зависимость у доний. Непосредственно зримыми результатами этой политики были: фактическое увеличение всех платежей (ибо при неизменных процентах или номинальных суммах возросшее в цене золото давало выгоду его получателю); сужение внутреннего рынка и деловой активности; массовый рост числа задолжников, просроченных закладных и как результат — банкротств; учащающиеся случаи возврата к технически неудобному и экономически неустойчивому эквиваленту — табаку и зерну.

Сложившаяся ситуация затронула интересы фермерства, мелких и средних предпринимателей и купечества. Единственным выходом из затруднения было использование в качестве средств обмена ценных бумаг, в особенности ипотечных аккредитивов, которые пускались в оборот с выплатой небольшого процента их держателям. В Массачусетсе, Виргинии, Пенсильвании и других колониях требование введения бумажных денег стало политическим лозунгом широкого радикального движения, и, если оно, несмотря на законодательные запреты, завершилось в конечном счете введением ассигнаций, выдающаяся заслуга в этом достижении принадлежит Франклину. Дело отнюдь не в том, что он принял самое непосредственное участие в борьбе за бумажные деньги, начиная от агитации за их законодательное введение местной ассамблеей и кончая собственноручным изготовлением в типографии клише для банкнот. Заслуга Франклина состоит в теоретическом обосновании (опирающемся на теорию стоимости) правомочности бумажного посредника торговых операций. Тем самым была доказана несостоятельность официальной квалификации властями бумажных денег как «незаконных» в отличие от «законной» звонкой монеты.

Франклин считает, что деньги нельзя просто печатать: это не деньги, а лишь бумага, на которую ничего не купишь. Можно было бы обязать граждан их принимать, но их ценность быстро снизится. Если же ее фиксировать законом, подскочат цены на товары. Получается заколдованный круг. Выход? «На мой взгляд, действительный способ сохранить стоимость наших бумажных знаков почти равной номинальным суммам, которые мы печатаем на них, состоит в том, чтобы решить, во-первых, чем мы их обеспечиваем; во-вторых, какую реальную стоимость это обеспечение им дает и насколько эта реальная стоимость меньше номинальной означенной нами на них, и, в-третьих, каким образом может быть осуществлена компенсация за разницу каждому держателю» (89,11, 14).

Практическая рекомендация Франклина была, несомненно, смелой: соизмеримость стоимости реального обеспечения банкнот с их номинальной суммой давала, с точки зрения Франклина, основание и для несовпадения этих двух сумм, что позволяло за счет небольшого внутреннего долга обеспечивать товарооборот. Но поистине государственную мудрость Франклин проявил, обосновав возможность пуска в обращение ассигнаций ассамблеями, не имеющими собственной казны для обеспечения этих бумажных денег. Обеспечением служили ценности колонистов — обычно земля, но иногда в дело шло даже столовое серебро (интерес составлял обычно 1/16 или 1/15 стоимости обеспечения, т.е. примерно 6 процентов годовых). Итак, Франклин начал осознать, что лишь стоимостная форма золота (или иного посредника товарного обмена) делает возможной его замену денежным «представителем», если последний имеет обеспечение, которое в стоимостном выражении примерно равно или сопоставимо с номинальной суммой денежных знаков. [Ср. «Капитал» «Специфический закон обращения бумажных денег может возникнуть лишь из отношения их к золоту, лишь из того, что они являются представителями последнего. И закон этот сводится просто к тому, что выпуск бумажных денег должен быть ограничен тем их количеством, в каком действительно обращалось бы символически представленное ими золото (или серебро)» (1, 23, 138).]

Какие же познавательные приемы и принципы позволили Франклину сделать его открытия в области политэкономии? Эмпирические методы исследования имеют шанс затронуть сущность вещей в тех случаях, когда объект рассмотрения воплощает искомую закономерность идеально, без существенных отклонений от нормы и регулярности, либо когда эмпирическая модификация наглядно проявляет тот или иной аспект необходимости, делая его «прозрачным» без специальной процедуры очищения. Однако таких приближающихся к идеалу случаев мало, поэтому львиная доля сил и времени ученого уходит на «очищение» предмета исследования, т.е. на создание идеального объекта. Такое «очищение» не сводится к получению объектов типа «математическая точка», «идеальный газ» или «электрический флюид». Результатом может быть более сложная конструкция, предметно также трудно реализуемая, но имеющая реальный «прототип», например предположение полного совпадения времени производства данного товара с общественно необходимым рабочим временем, хотя именно несовпадение индивидуальных и общественно необходимых затрат является типичным случаем и условием регулирующего действия закона стоимости. В контексте нашего рассуждения термином «идеализация» мы означаем процесс получения идеального объекта. С точки зрения гносеологического результата (но не методики его достижения) такая идеализация является неизбежно и логической изоляцией. Ведь изоляция не сводится к абстрагированию отдельных признаков или свойств. Изолируется и предмет (т.е. объект в широком смысле), но это абстракция не от признаков, а от обстановки, среды, даже системы (см. 49, 96). Если изучаемое явление минимально искажено привходящими обстоятельствами, то предмет изолирован естественным образом, так сказать, самой природой. Такая реальная изоляция дает значительное приближение онтологического объекта по интересующему исследователя основанию к идеальному объекту, т.е. являет чувственно-предметную абстракцию», эмпирические характеристики которой выступают в роли свойств идеального объекта.

Такой «чувственной абстракцией» в Америке эпохи Франклина и явился труд. Капиталистическое производство было господствующим. Поэтому труд осуществлялся в условиях, когда товарно-денежные отношения стали наконец всеобщими и универсальными. В северных в Центральных колониях влияние некапиталистических экономических факторов (рабство, куит-рента) было незначительным, а главное, они, с точки зрения Франклина, были противоестественными и потому не только подвергались им острой критике, но и были сознательно Устранены из анализа. Капиталистическая эксплуатация осталась для Франклина в тени, возможно, и потому что спрос на рынке труда значительно превышал предложение, что создавало более сносные, чем в Европе условия продажи рабочей силы. Ранняя стадия капиталистического процесса, не усложненная развитой кредитно-банковской системой, международным разделением труда и другими «наслоениями», делала наглядным цикл производства и обращения, т.е. органическую связь производства и реализации товаров. Наконец, прогрессирующий американский капитализм не знал еще серьезных экономических кризисов, оказавшихся для классической политэкономии твердым орешком.

Все это, вместе взятое, создало благоприятную гносеологическую ситуацию, максимально обнажившую однозначную связь между созиданием стоимости и трудом, размером стоимости и затраченным рабочим временем. Процесс изолирования труда как субстанции стоимости (т.е. создание идеальной модели) не потребовал у Франклина значительных усилий, поскольку об этом позаботилась история. Излишним оказалось экспериментирование, которое к тому же в анализе субстрата стоимости просто невозможно. Зато усилилась роль абстрагирующей деятельности, которой пришлось сделать то, что было «недоделано» ходом вещей. За этим исключением в анализе стоимости прослеживаются уже знакомые черты методологии Франклина.

Однако с такого рода «чувственно-абстрактным» объектом иметь дело чрезвычайно опасно. Когда чувственно-овеществленный предмет принимается за саму сущность, действительная сущность, которая являет себя через этот предмет, не замечается. Именно так случилось с Франклином. Социальная ограниченность заставляет его воспринимать товарно-денежные отношения как естественные и должные. Капиталистическая эксплуатация не попадает в категорию социальной несправедливости (как, например, рабство или произвольные цены в торговле с индейцами) и вообще игнорируется как экономический фактор, а вместе с ней и рабочая сила как товар, прибавочный продукт и прибавочная стоимость. В результате отношения людей заменились отношениями вещей. В поле зрения Франклина остались труд, время, товарная стоимость и их однолинейная связь. Нащупав сущность одного порядка, он закрыл себе путь к сущности более глубокого порядка, ибо здесь трудовой процесс он смотрит через призму буржуазного сознания, односторонне. «Рабочее время с самого начала представляется у Франклина в экономически одностороннем виде как мера стоимостей, — отмечает Маркс. — Превращение действительных продуктов в меновые стоимости у него разумеется само собой, и поэтому речь идет только о том, чтобы найти меру величины их стоимости» (1, 13, 42). У Франклина «само собой разумеется», что любые продукты труда суть товары. Труд, вплетенный в систему буржуазных товарно-денежных отношений, т.е. труд в своей исторической форме, выступает для него как труд вообще, а производство меновых стоимостей — как атрибут труда как такового. Таким образом, универсальный характер производящего стоимость труда — это результат реальной его универсальности, реальной изолированности («чистоты» североамериканского капитализма) и социальной ограниченности Франклина. Все эти факторы закрывают путь к дальнейшему плодотворному анализу капиталистического производства, но без них нельзя было получить идеальный объект, до такой степени «прозрачный», что уже на уровне эмпирических познавательных приемов выявляется эквивалентность конкретных видов труда, их тождественность по какому-то одному основанию (абстрактный труд). Франклин даже не задавался вопросом, возможен ли труд, не создающий меновой стоимости. Однако это вовсе не умаляет заслуг Франклина. Его теоретические результаты — не «находка», а научные открытия, которыми он обязан своему таланту и методологии, позволившей увидеть субстанцию стоимости.

Американская философия возникла на почве очень динамичной социальной и научной практики. Она жадно поглощала все то, что казалось пригодным для обоснования действенных программ и научно-теоретических изысканий, и не всегда считалась с далекими авторитетами, которые могли утвердить себя лишь делом, результативностью. Нарождающаяся философская мысль сочетала массу довольно плоских и банальных истин, положения, которые не успели пройти через горнило достаточно широкой и обстоятельной научной проверки, глубокими новаторскими, хотя и не разработанными в достаточной степени, идеями. Характерной чертой американской научной практики XVIII в. было то, что здесь нельзя еще провести четкую грань между конкретно-научным исследованием и мировоззренческими и методологическими поисками (в Европе дифференциация между конкретной наукой и философией была уже значительной). Передовая философская мысль была буквально вплавлена в текстуру и технику конкретных исследований. Это не только компенсировало в определенной мере отсутствие традиции и достаточной теоретической обстоятельности, но и обеспечило столь тесное единство философского материализма с научной практикой, которое оказалось необычайно плодотворным как в методологическом, так и в научно-теоретическом отношении.

Глава VII. СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Разрабатываемые в рамках американского Просвещения общемировоззренческие и методологические вопросы обычно не ставились намеренно в связь с конкретными практическими задачами. Однако вольно или невольно они оказались непосредственно причастными к пушению многих проблем, важнейшими из которых были социально-политические. Их связь с философией опосредована, с одной стороны, способом подхода и исследования — методологией, с другой стороны, социологическими концепциями, прежде всего учениями о человеке и обществе. В этой области идейно-политические расхождения философских оппонентов часто принимали открытый и резкий характер. В период вызревания и свершения революции социально-антропологическая проблематика явилась важнейшей сферой идеологической борьбы. Американская философия XVIII в. была тесно связана с политической практикой, что оказалось не менее стимулирующим фактором, чем связь с наукой и техникой. И в то же время буржуазная ограниченность этой практики не могла не наложить свой отпечаток на социальную философию американских просветителей.

Прогрессивная буржуазная мысль XVII—XVIII столетий искренне стремилась распространить материалистические (деистические) принципы объяснения природы на социальное бытие, а «разумность» общества связывала с возможностью подведения его под принципы естественной необходимости, которые управляли остальным миром. Не вскрыв роли производства как реальной критериальной основы общественного процесса, разумеется, нельзя было научно понять сущности исторической необходимости. Однако указанный подход выгодно отличается от теорий, апеллирующих при объяснении общества к сверхъестественным факторам (бог, провидение, иррациональная судьба и т.п.). Его имеет смысл квалифицировать как натуралистический.

Натурализм в философии характеризуется введением моделей объяснения, опирающихся на не вызывающие сомнения принципы (такие, как положения науки своего времени или здравый смысл), которые экстраполируются на более широкую сферу. Типичными примерами натурализма являются механицизм в объяснении природы и биологизм в понимании человека. Прилагая более строгие критерии, можно сказать, что натуралистической является такая теоретическая позиция, которая исключает при трактовке философских проблем сверхъестественные факторы и сводится в конечном счете к отождествлению всего сущего с природой. В таком случае супранатурализм выражается не только в признании сверхприродного бога (или иной духовной субстанции), но и неприродного человека, а в более общей форме — в любом отходе от каузального объяснения явлений.

1. ЕСТЕСТВЕННОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СУЩЕСТВОВАНИИ

Натурализм не тождествен научности и не обязательно совпадает с материализмом (особенно в буржуазной философии новейшего времени). Что касается натурализма просветителей, то он выступает специфической формой исторического идеализма. Это лишнее свидетельство о том, что простое приложение принципов причинности и естественной закономерности к общественной жизни оказалось недостаточным для того, чтобы достроить материализм «доверху». Идеализм американских и европейских просветителей в понимании общества выражается в гипертрофировании разума как средства исторического прогресса. Это связано с метафизическим подходом к пониманию условий развития общества, которое зависит в основном от таких факторов, как разумное законодательство (оно может быть даже делом просвещенного монарха), «воспитание воспитателей» (прежде всего подготовка законодателей), развитие и распространение культуры, науки, образования и т.п. рано или поздно натурализм в социальной философии должен был стать препятствием на пути развития науки об обществе и человеке, что и произошло в XIX в., когда подновленное мальтузианство, ранний позитивизм, социальный дарвинизм, антропологическая социология выступили противниками материалистического понимания истории. Однако в XVIII в. натуралистический подход к миру человека, свойственный широкому кругу американских мыслителей — от Аллена и Пейна до Купера и Бьюкенена — был прогрессивным и в идейно-политическом, и научно-теоретическом отношении. Его самые общие принципы просты и общеизвестны. Человек является продуктом и частью природы.

Бог выполняет до отношению к естественному человеку традиционную роль творца-законодателя. Человек един с природой и подчинен ее закономерностям. Сущность человека, его потребности и запросы сугубо естественны. А это означает, что свои идеалы и средства их реализации люди должны вырабатывать и изыскивать в рамках природы, как бы ни варьировались и ни усложнялись типы решения американскими просветителями проблем человека, государства, разумного устройства общества и т.п., они в конечном счете органически были связаны с этими принципами. Принадлежность человека природе и каузальному миру — обычно сознательная посылка учения о человеке, и она легко просматривается не только у мыслителей типа Франклина, С.Адамса, Раша, Пейна, Джефферсона, Френо, но и у федералистов Дж.Адамса, Гамильтона, Эймса, Мэдисона, в социологических воззрениях которых некоторые «естественные» черты человека играли незаменимую роль, хотя в целом этим мыслителям не был свойствен последовательный натурализм. «Понимание человека как природного существа в XVIII столетии становилось если не банальностью, то по крайней мере общепринятым в передовых буржуазных кругах убеждением. Поэтому историко-философский интерес представляют не различные варианты этой Основной идеи в американском Просвещении, а попытки ее приложения к пониманию конкретных аспектов человеческой природы и общества. Наиболее содержательными в этом отношении были разработки, связанные с принципом единства человека со средой существования, Посредством которых делались попытки связать социальные качества людей с модификациями и трансформацией их природных черт и задатков. Здесь больше услугу философии Просвещения оказал локковский сенсуализм, позволивший заложить основы нового подхода к человеку и к этико-социально-педагогическим проблемам. Социологический смысл критики теории врожденных идей состоит в том, что «чистая доска» является исходным пунктом человека не просто как познавателя, но и как личности, как общественного и морального существа, принципы поведения которого, вкусы, нравы и т.д. формируются средой. Разумеется, речь идет не о простом приложении положений философии Локка, а о последовательном проведении линии материалистического сенсуализма в анализе феноменов общественного сознания и объяснении социальных черт человека. Продолжение этой традиции требовало прежде всего обогащения философской базы учения о человеке и разработки проблем, многие из которых в XVII в. и не вставали.

Так, И.Аллен связывает специфику человека с тем, что он, будучи продуктом среды, не является игрушкой обстоятельств. Философское обоснование этого несомненного для американских просветителей факта имело исключительно важное значение. Разум оставался основным видовым отличием человека. Но эпоха революционных потрясений столкнула нарождающуюся американскую философию с проблемой возможности и способов совмещения императивов разума с природной необходимостью. В связи с этим вопросы свободы и нравственного санкционирования поступков, которые обуславливаются извне, приобретают ключевое значение для понимания специфики человека. Аллен считает, что природная необходимость оставляет возможность свободы, поскольку в случае полной детерминации поведения людей их деятельность нельзя было бы назвать человеческой. Но при этом свобода у него жестко противостоит необходимости: «Необходимость и свобода... прямо противоположны друг другу, и поэтому нельзя сказать, что мы действуем необходимо и свободно в одних и тех же случаях и в одно и то же время...» (4, 7, 258).

Несмотря на метафизическую ограниченность, такая позиция обладает важным для эпохи механического детерминизма достоинством — она исключает фаталистическую предопределенность человеческого действия: предположение, будто поступки или поведение людей заранее предопределены, недопустимо» (там же). Не отрицая в мире действия слепой необходимости или «рока», Аллен выводит из-под ее юрисдикции человека: «...во Вселенной все подчинено законам рока, кроме действий или усилий причастных морали существ, которые от природы свободны» (там же). Стремление наделить человека «от природы» свободой не исключает его из цепи естественных причин и следствий, а является попыткой ввести иной тип детерминации человеческого поведения. Если условный бог Аллена «правит» природой через естественные законы, то человек отравляется через моральные стимулы. Однако, чтобы этот тип каузации был действителен, человек должен обладать знаниями. Действие на основе познания отличает моральную детерминацию и человеческую свободу от слепой необходимости, правящей природой. «Наша способность к моральному правлению зиждется на знании того, что правильно и что неправильно, что есть добро, а что — зло. И именно потому, что в природе »тот принцип знания отсутствует, она подчинена механическим законам» (4, 7, 275).

Методологическая ограниченность трактовки Алленом проблемы человека не может скрыть ее существенного достоинства: она является замечательной для своего времени попыткой обосновать возможность целенаправленной деятельности в рамках естественной необходимости. Человек становится ответствен за свои действия и должен полагаться на себя, а не на судьбу. Введя моральность и свободу в качестве сущностных свойств человека, Аллен высказывает догадку о его деятельной природе: «Наша свобода заключается в нашей способности к деятельности... свобода и есть сама деятельность...» (там же, 84). В свете этой догадки более глубокий смысл приобретает образная характеристика Алленом природы как «средства», «инструмента», с помощью которого бог одаряет человека своей добротой, однако эта мысль не была конкретизирована и доведена до понимания природы как объекта трудовой деятельности.

Очень четкое выражение понимание человека как природного существа получило в воззрениях Купера, Рассматривающего человека как сложную материальную систему, сочетающую физические и ментальные свойства. Отличия человека от животных существенны, но Купер считает, что они находятся в рамках природных свойств. Это относится прежде всего ко всем основным потребностям, понимаемым по существу биологически. Такое упрощение отчасти оправдывается стремлением доказать единство человека с остальным миром, но одновременно оно сглаживает качественное различие людей и животных. В частности, Купер считает, что «у животных могут быть психические феномены той же рода, что и у человека, только более низкие по степени и в меньшем количестве и разнообразии» (4, 2, 402). Это положение имеет определенный смысл в отношении генетического и физиологического родства психических процессов человека и животных. Однако вследствие вульгарно-материалистической тенденции отождествить психофизиологические и содержательные аспекты мышления «однородность» психических феноменов животных и людей мешает осознать общественную природу сознания.

Характер индивидов так или иначе связан с формированием сознания, которое, по мнению Купера, начинается с потенций, примерно равных у всех людей. Поэтому в отличие от животных, которые выделяются богатством инстинктов и совершенством физического поведения, человек в большей мере зависит от сознания и духовных качеств, которые, хотя и развиваются на основе естественных потребностей, являются продуктом различных социальных условий, в силу чего могут сильно варьироваться. «...Наши восприятия, воление и фактически наши другие интеллектуальные способности начинаются от нуля в младенческом возрасте, — считает Купер, — растут одновременно с нашим ростом, совершенствуются с нашим опытом, изменяются с нашим образованием» (там же, 352). Если взять двух детей примерно с одинаковым начальным интеллектом и воспитывать одного в лондонской воровской компании, а другого у пенсильванских квакеров, то их зрелые интеллекты будут различны.

У Купера специфически человеческой формой разумной деятельности были воля и мораль, поскольку только в них выражалось действие на основе сознательного решения. Механизм воления (как и мышления) связан нервной структурой человеческого организма. Волю Купер понимает как «состояние мозга, которое сопутствует живым ощущениям или идеям, сосуществует с желаниями и отвращениями и возбуждает нас к действию» (4, 2, 394). Возбуждение, переданное через нервную систему в большие полушария мозга, вызывает обратную реакцию в виде действия, но в отличие от инстинктивного действия оно реализуется не автоматически, а пропускается через фильтр нравственных норм, которые выступают механизмом общественного регулирования поведения людей.

Социальность человека лишь отчасти может быть объяснена наличием норм морали и права, последние вами требуют объяснения, которое в XVIII столетии может быть дано только в терминах неизменных черт человеческой природы, прежде всего неисторически понимаемых потребностей, что неизбежно заводит философию Просвещения в порочный круг: человек формируется социальной средой, основные черты среды определяются свойствами человека.

Внутренняя противоречивость натуралистического обоснования социальности человека хорошо видна у Пейна. Доказывая аморальность и незаконность расового неравенства и особенно рабства, Пейн вводит понятие единности человека: «...я хочу этим сказать, что все люди по роду своему едины, и, стало быть, все они рождаются равными и имеют равные естественные права» (41, 203). Но в таком понимании «единность» — это всего лишь родовая общность, свойственная всему живому, из которого трудно вывести вообще какие-либо права.

Осознавая это, Пейн пытается иным образом связать социальное единство людей с породившей его естественной основой. Он считает, что сама природа создала человека для общества. Разумеется, происходит это не каким-то таинственным образом, а естественно и спонтанно: «...она сделала его естественные потребности большими, чем его индивидуальные силы. Ни один человек не может без помощи общества удовлетворять свои собственные нужды» (117, 7, 357).

Природа не ограничилась возможностями и внешним стимулом. «Она пошла дальше. Она не только заставила человека войти в общество посредством разнообразия потребностей, которые способна удовлетворить взаимная помощь друг другу, но и вложила в него систему социальных склонностей, которые хотя и не необходимы для его существования, но существенны для его счастья» (там же). Объединение для совместного удовлетворения потребностей несколько выделяет людей среди животных (но не всех). Существенным же человеческим отличием является социальная предрасположенность, с которой Пейн связывает свой гуманистический идеал. Реальная нужда людей друг в друге носит особый характер, и так как философы Просвещения не вскрыли основу социальной общности (производство), они ее просто постулировали. Необычайно широкое распространение идеи естественности человека обусловливалось идеологическими преимуществами опирающихся на нее естественноправовых концепций. В силу этого представители умеренного крыла американского Просвещения были вынуждены выработать некое подобие социального деизма, посредством которого им удалось преуменьшить мировоззренческое значение понимания человека как части природы и наделить его прирожденными правами и социальными качествами, вложенными непосредственно богом.

По словам Гамильтона, «высшее существо дало человеку бытие вместе со средствами его сохранения и улучшения; оно снабдило его умственными способностями, чтобы с их помощью осознавать и осуществлять то, что согласуется с его обязанностью и интересом, и вложило в него нерушимое право на личную свободу и безопасность» (93, 6). Естественноправовыми выводами умеренные просветители дорожили не меньше, чем радикалы, хотя в их трактовках быстро обнаруживались серьезные расхождения. Несовпадение позиций оживляет теоретико-философскую аргументацию, которая апеллирует к исходной природе человека. Позицию федералистов в этих вопросах отличает выделение тех естественных черт человека, которые рассматриваются как почва и причина враждебности, конкуренции, агрессивности — одним словом, асоциальности. Эти негативные черты, как мы увидим ниже, будут играть исключительно важную роль в федералистской теологии, обосновывая правомерность социально-экономического неравенства и жесткой политической регламентации общественной жизни.

Ценного оптимизма и веры в то, что республика, надлежащим образом устроенная и управляемая, может быть достаточной для контроля людей. Гамильтон, напротив, читает, что в своей совокупности человеческие страсти асоциальны, среди них доминируют спесь, вражда, властолюбие — все то, что антитетично организованному обществу. В таком случае государство, подавляя дурные страсти, само должно вносить в человеческие отношения какое-то социальное начало, причем, в представлении Гамильтона, должно делать это отнюдь не филантропическими средствами.

Проблему социальности и асоциальности человека Дж.Адамс решает несколько иначе, чем Гамильтон. Поскольку человек со всеми его актуальными свойствами и предрасположениями является творением бога, его естественная предрасположенность выступает как врожденное или, скорее, сотворенное качество, присущее человеку всегда и везде: «В условиях своего первобытного существования люди, самые дикие, несомненно, были стадными существами, — пишет Дж.Адамс, — и еще продолжают оставаться социальными не только на каждой стадии цивилизации, но и в каждой возможной ситуации» (62, 176). Социальность человека находит у Дж.Адамса парадоксальное проявление в страстях, индивидуализме, конкуренции с другими людьми: непреодолимое желание человека выделиться среди других и зарождаемые им амбиция, ревность, тщеславие имеют смысл только в сообществе, в среде подобных. Таким разом, все дурные склонности людей оказались существенно социальными предрасположениями, а сама социальность — антропологически врожденным свойством, действительным уже на этапе стадности. Некоторые схождения во взглядах федералистов не нарушают единодушия в основном: человек в силу своей природы находится во власти дикой демонической силы, обуздать которую способно лишь определенным образом организованное общество.

Представители революционного лагеря Просвещения, напротив, видели в общественно-политической консолидации людей средство не подавления, а развития естественных задатков и запросов, которые воспринимались как в целом здоровые и желательные для полноты жизни при условии, что общество организовано на республиканских и демократических началах.

Раш, уделявший большое внимание внешним факторам развития морали и человеческой личности, считав что свое решающее слово в определении оптимальных условий ее развития законодатели, воспитатели и врачи смогут сказать лишь при наличии социальной демократии. Значение среды, по его мнению, столь велико, что разумное устройство общества будет иметь благоприятное влияние даже на физиологические процессы: «Если верно, что выборное и представительное государственное управление самое благоприятное для личности, а также для национального преуспеяния, то отсюда, естественно, следует, что оно самое благоприятное и для животной жизни» (4, 1, 471). Суждения Раша содержат определенный рациональный смысл: физическое благополучие масс связано с социальной системой. Идеи американских просветителей о естественности человека и его социальной предрасположенности связаны с рядом важных теоретических и практических последствий. Соединяя в себе неизменные природные задатки с чертами, детерминируемыми средой, человек предстал перед прогрессивными американскими мыслителями революционной эпохи как существо, способное в определенных рамках к изменению и развитию своей природы. Эта идея оказала благотворное влияние на социально-педагогическую мысль, которая уделила много внимания проблемам формирования и совершенствования человека. Кроме того, способность человека к самостоятельности и преодолению непреклонного характера внешней необходимости стимулировала интерес к проблемам человеческой свободы.

Понимание человеческой свободы развивалось американскими мыслителями в русле лучших традиций буржуазной философии XVII—XVIII вв. Оно необходимо предполагало преодоление внешнего принуждения и совмещение «правильно» понимаемых потребностей и идеалов с адекватными средствами их удовлетворения и достижения. «Совершенная свобода... заключается для каждого человека в том, чтобы быть независимым от какой-либо внешней силы и осуществлять те действия которые в своем собственном сознании и совести он считает самыми правильными, — говорит С.Адамс.— Такой свободой в действительности не может обладать человек, чье сознание пленено недолжными и беспорядочными страстями, ибо невелико преимущество быть свободным от внешнего насилия, если ум контролируется силой, которая ставит себя выше разума» (цит. по: 130, 2, 14).

Такому традиционному пониманию свободы американские просветители сумели придать новый смысл, связанный с тем, что она распространялась на всех людей и неразрывно связывалась с социально-политической практикой. Заслуга передовых американских мыслителей состоит в том, что они попытались разработать демократическую программу практической реализации человеческой свободы. Она характеризовалась двумя примечательными компонентами. Прежде всего, внешние факторы несвободы были сведены к неразумным ограничениям социально-политических прав и образа мысли — к «тирании», в устранении которой суверенный народ вправе был прибегнуть к политическому насилию. Революционное врачевание социальной неразумности открывало возможность для второй стадии созидания свободы, связанной с преодолением негативного влияния некоторых свойств самой человеческой природы — «страстей». Здесь орудием разума выступали образование и воспитание личности, научный и культурный прогресс в целом. В силу этого смысл концепций и проектов развития образования Джефферсона, Франклина, С.Адамса, Бьюкенена и других радикальных мыслителей не сводится к специальным техническим проблемам, а связан с конкретизацией общесоциальных программных установок Просвещения

У идеологов Американской революции появлялась мысль о том, что социальные свойства людей не есть проявление какой-то зримой «натуральности», но они коренятся в характере и типах их отношения к реальности и друг к другу, отличных от чисто биологических. Однако дальше отдельных догадок на этот счет дело не шло. Одной из них было предположение Франклина об особом характере человеческих потребностей, связанных с трудовой деятельностью и произвольным характером типа общественного развития. Франклин задается вопросом, вызвано ли форсируемое развитие промышленности и цивилизации стремлением человека приобрести более приятные условия существования, или же в основе этих процессов лежит иная причина. Ответ, к которому он склоняется, сводится к тому, что роль основного стимула выполняют постоянно развивающиеся потребности, которые в цивилизованном обществе иные, чем в первобытном состоянии.

У дикарей (индейцев) лишь естественные потребности, которые легко удовлетворить. «У нас же бесконечные искусственные потребности, не менее назойливые, чем потребности природы, и которые значительно труднее удовлетворить, — считает Франклин и делает важный вывод: — Так что я склонен думать, что концентрированные (т.е. индустриальные. — А.К.) общества, поддерживающие себя трудом и ремеслом, возникли первоначально не по выбору, а по необходимости...» (89, 4, 482).

Довести эти плодотворные мысли до установления характера связи потребностей с исторически определенным способом производства Франклину не удалось: он имел дело с «трудом» вообще. И хотя акцентирование роли труда будет, как увидим ниже, заметным шагом вперед в понимании человеческой природы, антиисторизм в трактовке и труда, и человека, и общества не позволил ему и другим американским просветителям преодолеть рамки антропологизма. Он особенно наглядно проявляется в понимании источника и природы моральных свойств человека.

2. МОРАЛЬ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОСТИ и ТАЙНА РЕЛИГИИ

Американские просветители не углядели в производстве особый тип единства людей с природой и друг с другом, опосредствованного орудиями труда и производственными отношениями, поэтому свою предрасположенность к общественной жизни человек должен был получить в готовом виде, в качестве врожденного свойства своей природы. И поскольку общественные черты воплощаются в особых принципах и нормах, а писаное право и государство возникают лишь на определенной стадии консолидации общества, исконным, первичным компонентом человеческих связей является моральное отношение людей друг к другу. В силу этого понимание монотности как неотъемлемого свойства человеческого качества и прямого воплощения его социальности было довольно популярно в философии Просвещения. «Человек был создан для общества, — считает Джефферсон. — Он был наделен чувством справедливого и несправедливого только в связи с этим... Нравственное чувство или совесть такая же часть человека, как ноги или руки» (4, 2, 79).

Это и другие аналогичные высказывания нередко толкуются современными исследователями как отход от материалистического сенсуализма и принятие учения шотландской школы «здорового смысла» о врожденном моральном чувстве. У.Марнелл, к примеру, считает, что этические идеи Джефферсона, являющиеся основанием его социально-политического учения, базируются на концепциях шотландской школы: «Последним основанием политических идеалов Томаса Джефферсона является доктрина Шефтсбери о моральном чувстве» (107, 146). Н.М.Гольдберг также полагает, что объяснение Джефферсоном морали противоречит учению Локка об отсутствии врожденных идей и есть следствие влияния шотландского реализма» (см. 17, 76—77).

Подобного рода упреки в адрес Джефферсона несправедливы. Нельзя отрицать того, что шотландские философы «здорового смысла» оказали определенное воздействие на Джефферсона, но это влияние было скорее стимулирующим, чем доктринальным. Джефферсон не отказывался от сенсуалистической трактовки содержания нашего сознания и не признавал возможности появления у нас каких-то идей не на базе чувств и опыта/Моральные идеи возникают на базе опыта и определяющего влияния среды, но никоим образом не могут быть врожденными. Джефферсон в письме Т.Лоу от 13 июня 1814 г. дает не оставляющее сомнений на этот счет разъяснение. Он пишет, что противники идеи врожденного морального чувства считают, что его наличие дало бы абсолютные критерии добродетели и порока, а между тем в различных странах одни и те же действия получают противоположные нравственные оценки. Указанная трактовка, смешивающая понятия морального чувства и нормы, вызывает контрвозражения Джефферсона: «Ответ состоит в том, что природа создает в качестве нормы и критерия полезность для человека. У людей, живущих в различных странах и в различных условиях, с различными привычками и системами правления, могут быть различные [нормы] полезности. Поэтому один и тот же поступок может быть полезным и, следовательно, добродетельным в одной стране, вредным и порочным — в другой, в иных условиях» (4, 2, 108).

Таким образом, наличие морального чувства, или морального инстинкта, не исключает того, что содержание этических суждений (и нормы, и предметы суждений, т.е. все то, что может классифицироваться как «идеи») определяется конкретными условиями существования людей и не может быть врожденным. Что же касается морального инстинкта, то он у Джефферсона по существу означает лишь врожденную моральность, или предрасположенность и восприимчивость человека к социальным нормам и общественному образу жизни.

Идея нравственного чувства, проявляющегося в инстинктивной способности различать добро и зло, в симпатии к другим людям и т.п., встречается, хотя и не в столь четкой, как у Джефферсона, форме, у Франклина, Раша, Аллена и других мыслителей. Однако она не была всеобщей, в ее трактовке наблюдаются существенные расхождения.

Критика Рашем антинатуралистической и альтруистской трактовки морали Шефтсбери и Хатчесона содержит в себе черты совершенно иного подхода к моральному чувству и даже понимания моральности в целом как приобретенного свойства. В основе идей Раша лежат сенсуализм, принцип единства человека и условий существования, определяющих весь образ его мысли, а также попытки выделить какие-то элементы активности во взаимоотношениях человека со средой. Активность человека осмысливается пока в терминах выбора и действия в основном в рамках моральной практики, в результате чего свобода предстает как нравственная свобода. Но и такая узкая трактовка активности позволяет взглянуть на природу морали по-новому. Возможность выбора между реальными альтернативами разрешает ввести не только принцип ответственности, но и основание для деятельности, ибо мораль не сводится Рашем к решению, но понимается как действие на базе решения: «...я считаю, что добродетель или порок состоят в действиях, а не в рассуждениях...» (402). Тем самым Раш готовит почву для более содержательного понимания свободы и для развенчания идеалистического представления о «свободной воле», равнопорядковой «моральному чувству» шотландской школы. «Свобода воли» для Раша может означать лишь обусловленное объективными причинами воление, опирающееся на сознательный выбор. «Предположить, что в человеческом теле... заложен принцип, действующий независимо от внешних условий, — значит, приписать ему такое свойство, которое я даже на словах не могу связывать с человеческим существом» (4, 1, 482—483).

Томас Купер резко критикует понятие врожденного морального чувства, считая, что в сознании человека нет никаких врожденных интеллектуальных компонентов и все обусловлено общественными устоями, воспитанием и средой. По его мнению, идея моральности как инстинкта совершенно противоречит науке, и в особенности психологическому учению об ассоциациях, объясняющему механизм формирования всего духовного склада людей: «...учение об ассоциации, идей объясняет полностью, ясно и удовлетворительно реальное происхождение и формирование идей и привычек, называемых моральным чувством, совестью, естественным чувством правильного и ложного и т.д., и показывает окончательно, что они постепенно формируются в процессе нашего образования, нашего изучения явлений и взаимодействия с миром, а не инстинктивны у человеческого рода, как пытается научить нас шотландская школа» (4, 2, 406).

Европейскому материализму XVII—XVIII вв. свойственно понимание морального мира как аспекта всего природного порядка, вследствие чего этический анализ сводится к рассмотрению проблем натурфилософии, антропологии, психологии, физиологии человека, а мораль универсализируется и утрачивает специфику (на что справедливо обращает внимание О.Г.Дробницкий, см. 20, 53). Позиция американских просветителей в понимании нравственного чувства и нравственного сознания заметно отличается от идей европейского Просвещения, особенно французского. Теория «разумного эгоизма» в Америке не прижилась. Купер не отрицает эгоистического характера человеческих потребностей, и в отличие от Гольбаха и Гельвеция полагает, что эгоизм — это характеристика скорее животного начала, поэтому он свойствен детям и в ходе воспитания нейтрализуется и вытесняется социальными мотивами. Высоко оценивая этические воззрения Гельвеция, Джефферсон тем не менее считает, что они не позволяют понять феномен нравственности. Принцип интереса не объясняет, почему человек получает удовольствие от гуманного поступка в котором непосредственный интерес не прослеживается. Джефферсон решает эту проблему посредством морального чувства, наличие которого может объяснить любовь человека к человеку врожденным свойством симпатии и общительности.

Идея морального чувства в философии американского Просвещения не представляет собой шага вперед в плане позитивной разработки теории морали, однако она обладает определенными достоинствами в качестве реакции на упрощенный натурализм теории разумного эгоизма, которая утратила значительную часть специфики социально-этической проблематики, утопив ее в вопросах естествознания. Помимо этого абстрактный моральный инстинкт был неосознанной и смутной формой утверждения сверхличностного характера морали как формы общественного сознания, все черты и особенности которой необъяснимы с позиций личного опыта и локковского сенсуализма.

Однако невозможность объяснения общественного характера морали на базе антропологического подхода к человеку заставила Джефферсона искать чувственно зримый субстрат нравственного сознания в особом врожденном чувстве — моральном инстинкте.

Другой важной импликацией антропологизма являются особенности и ограниченность критики американскими просветителями религии как социального института. [Этот вопрос рассматривается в книге Н.М.Гольдберга (17), в которой собран большой конкретный материал.]

Традиционное вероучение и Писание как его формальный источник были предметом нападков и критики со стороны как унитарийцев, так и деистов и материалистов. В период революции унитарийство привлекало внимание многих диссидентов, противников государственной религии и церковного авторитаризма. Унитарийцы выступали не только против догмата триединства, но и против антропоморфного бога и порой весьма морально определяли его функцию в природном порядке. В силу этого немало просветителей-деистов называли себя унитарийцами (среди них — Джефферсон). Однако реальное различие между позициями либеральной религиозной секты и антирелигиозного просветительства определяется характером и содержанием анализа и оценки религии, которые у более последовательных мыслителей доводятся до критики всякой религии, а порой и до догадок относительно ее природы и социальной функции.

Одним из таких критиков религии был Томас Пейн, который прошелся по обеим книгам Библии, беспощадно разоблачая их как «обман и подделку». Как и другие просветители, он не ставил ценность христианства в зависимость от факта реального существования Иисуса, более существенным было отрицание его божественности. По поводу исторической реальности Марии, Иосифа к Иисуса Пейн говорит следующее: «Меня смущает не существование... этих лиц; басня об Иисусе Христе, как она рассказана в Новом завете, и возникшее из нее дикое и фантастическое учение — вот против чего я борюсь» (41, 347). Пейн не пытается выделить какие-то достоинства христианства, не «извращенные» церковью, а считает его таким же диким суеверием, как и любые другие религии. Эту традицию продолжал другой выдающийся борец с религиозным мракобесием — Купер. Не пренебрегая текстологическим анализом Библии, он сделал основной упор в своей борьбе за торжество свободной мысли, с одной стороны, на разоблачение социального паразитизма американских клерикалов, с другой стороны, на показ несостоятельности религиозного мировоззрения вообще. В качестве главных своих аргументов он использовал непосредственно положения материалистической философии о вечности материи, смертности духа и т.п. и не побоялся отстаивать право-арность атеизма. Следует также отметить, что критика американскими просветителями религии была связана и с выявлением ее роли как средства политического и социального угнетения. Пейн считал, что любые религии и церкви являются «человеческим изобретением, предназначенным для того, чтобы запугивать и поработать человечество, монополизировать власть и доходы» (247).

Несмотря на то что борьба с религиозным мировоззрением и клерикализмом носила широкий характер прямой атеизм в стране практически не был распространен. Объясняется это тем, что религия в революционный период не выступила единой идеологией консервативных сил, а сама оказалась расколотой, причем раскол произошел не по вероисповедному принципу: среди священнослужителей и прихожан и у протестантов, и у англикан, и у католиков были как патриоты, так и лоялисты.

Помимо этого американские просветители пришли к выводу, что религия не сводится к обману и ханжеству, но обладает содержанием, отражающим моральную природу человека. В силу этого общее направление просветительской критики религии сопровождалось утверждением деизма, но не атеизма (иногда деизм заменялся даже либеральной «естественной религией»), источником религии объявлялась мораль, а целью рационализированной религии — человеческое благодеяние и счастье (а не спасение). Эти идеи хорошо выражены в одном из пунктов «Принципов деистического общества штата Нью-Йорк», написанных видным представителем американского свободомыслия и лидером просветительско-деистического движения Элиу Палмером (1764—1806): «Религия природы является единственной универсальной религией; она возникает из моральных отношений разумных существ и связана с прогрессивным улучшением и общим благосостоянием человеческой расы» (цит. по: 114, 201).

Моральное содержание религии было непростым феноменом. Джефферсон считал, что мораль невозможно получить из научных истин. Это несколько странное для просветителя мнение означает, что одной науки для понимания морали недостаточно, ибо она является не непосредственно природным качеством, но выражением социальных предрасположений человека. Они находят различные формы проявления, как поведенческие, так и духовные. К числу последних относятся религиозные верования, которые, не будучи истинными в буквально смысле — как учения о сверхъестественном происхождении, характере и свойствах мира, — содержат рациональные нормы человеческих отношений. Джефферсон считает, что фундаментальным содержанием всех религий являются общепринятые моральные предписания, скрытые под глубокоим слоем суеверий, фантастических предположений и прямого обмана.

Мысль о сродстве этического содержания религий связана с верой Джефферсона в общность человеческой морали, логически вытекающей из наличия морального чувства и подкрепляемой универсальным принципом полезности как критерием моральности. Этим объясняется общность таких присущих всем религиозным верованиям черт, как запрет убийства, кражи, лжесвидетельства и т.п. (см. 100, 12, 315—316). Христианство имеет преимущество перед другими религиями, но не в качестве системы верования, а своим более адекватным этическим содержанием — учением Иисуса, которого Джефферсон рассматривает как историческую личность и основоположника новой морали, извращенной последующими христианскими толкованиями. «Если извлечь то, что принадлежит ему, из мусора, в котором это было похоронено, то, что своим блеском легко отличается от ржавчины его биографов и так [легко] отделимо от нее, как бриллиант из кучи навоза, мы получим основные принципы системы самой возвышенной нравственности, которая когда-либо исходила из уст человека» (4, 2, 127). Установка на секулярное прочтение религии должна была устранить мракобесие и сохранить лишь отдельные религиозные формы и абстрактного бога в качестве позитивных моральных факторов общественной жизни. В противоположность этому федералисты, особенно Дж.Адамс и Дж.Джей, были лояльны идее личного христианского бога, с культом которого связывали благоденствие не людей, а социального организма (государства). Такое понимание общественной роли религии определило защиту федералистами ее институциональной формы — церкви и традиционных верований.

Итак, содержание «очищенной» религии составляют человеколюбие и деизм, т.е. просветительское мировоззрение и нравственность, базирующаяся на свойственной человеческой природе моральности. Ведущие американские просветители в целом на этот счет были единодушны и роль религии определяли, исходя именно из такого понимания ее смысла. Франклин даже полагал, что разумные санкции и запреты, составляющие рациональное содержание религии, имеют весьма прозаическое происхождение: они могли возникнуть в качестве форм закрепления полезных для человека действий и запрета вредных. Поэтому смысл религии — в нравственности: «Вера предписывается в качестве средства достижения моральности» (89, 2, 29). Почитание бога принимает знакомую нам формулу служения людям: «Что значит служить богу? Делать добро людям» (90, 366). Сходство воззрений Франклина и Джефферсона на смысл религии столь велико, что они иногда дают почти дословно совпадающие формулировки. Это относится, в частности, к оценке этики Иисуса, не отождествляемого ими с христианством. Незадолго до смерти Франклин написал Э.Стайлсу, что приносить добро другим людям - это основное содержание всякой религии и что он считает учение о нравственности Иисуса из Назарета лучшим из того, что было создано людьми в этом плане. «Однако, мне кажется, оно подверглось различным вредным изменениям, и у меня... есть некоторые сомнения в его божественности» (4, 7, 134).

Строго говоря, религия представлялась Франклину не непременной, но лишь целесообразной формой морали, без которой могут обойтись просвещенные, но которую следует сохранить для народа. Когда Пейн прислал ему на отзыв рукопись «Век разума», Франклин не одобрил резко антирелигиозного характера книги и посоветовал Пейну его смягчить, аргументируя следующим: «Для Вас самих может оказаться легко жить добродетельной жизнью без помощи религии, — для Вас, имеющего ясное представление о преимуществах добродетельной жизни и недостатках порочной и обладающего достаточной решимостью, чтобы сопротивляться обычным инстинктам. Но подумайте, сколь значительная часть населения состоит из слабых и невежественных мужчин и женщин... которые нуждаются в религиозных мотивах, чтобы воздержаться от порока и укрепиться в добродетели...» (цит. по: 88, 166).

Таким образом, несогласие Франклина с Пейном коснулось не сути критики религии, а его неприятия публичного и резкого характера обличения Пейном религиозной веры и клерикалов. Франклин, как и большинство американских просветителей, полагал возможным использовать религиозные формы в целях этического воспитания. Он считал, что «моральность, или добродетель, есть цель, религия лишь средство достижения этой цели; и если цель должна быть достигнута, то не имеет значения, какими средствами» (89, 2, 30). Строго говоря, отсюда следует, что при наличии более эффективных средств морального воспитания можно обойтись и без религии, однако таких средств он не обнаружил, в чем проявилась свойственная американскому Просвещению ограниченность в критике религии. Это никоим образом не означает, что Франклин предпочитал светской морали религиозную или, как считает П.Миллер, будто он просто перевел последнюю в иные термины: «...он перенес пуританскую этику христианского трудолюбия в светский контекст, но она все равно оставалась пуританской этикой» (69, 172). Трудолюбие как основа добродетельности имеет у Франклина совсем иные, светские и даже антирелигиозные, корни. «Бог помогает тем, кто сам помогает себе» — это изречение из «Альманаха бедного Ричарда» (90, 353) могло бы стать эпиграфом к его этическому кодексу.

Простонародная мудрость Франклина, нередко нарочито вульгарная, была способом утверждения рассудочных ценностей и критериев. Моральный герой нового типа — бедный Ричард — знаменовал торжество буржуазного здравого смысла, подрывающего аристократическую чванливость, укрепляющего у фермера и горожанина чувства человеческого достоинства, естественного равенства, доверия к своим силам и способностям. Доказывая абсолютную добродетель труда и бережливости, Франклин утверждал этико-социальный идеал буржуазии и популяризировал распространенную иллюзию о спасительной миссии трудолюбия. Эти ценности проистекали не из религии, а являются неизбежным следствием неисторического понимания труда и антропологического подхода к человеку.

Теоретическая позиция Пейна отличается не иным пониманием соотношения религии и морали, а неприятием христианства как этической системы. В его философии бог из сверхъестественного существа превратился в моральный идеал, олицетворение этических ценностей, в которых нуждается человек и к которым он должен стремиться. Отсюда единственно допустимым у Пейна смыслом «религиозности» является «практическое подражание нравственной благодати бога» (41, 287). Все онтологические и теологические идеи бога и существующие верования устранены: «Я не верю в религии, исповедуемые церковью еврейской, римской, греческой, турецкой, протестантской... Мой собственный ум — моя церковь» (41, 247). [Ср. Джефферсон: «Я сам себе секта, насколько мне известно».]

В чем же тогда должна выражаться религиозность в новом смысле? Только в служении другим людям «...единственная идея служения богу, которую мы можем иметь, — это идея содействия счастью живых существ...» (41, 287). Отвергая все существующие религии, Пейн не сделал исключения и для христианства. [На аналогичных позициях стоял И.Аллен, который не отвергал деизма, но имел мужество заявить, что он не христианин (см. 4, 7, 218).] Он исходил из того, что существует лишь одна истинная религия — «чистый деизм». Поскольку все остальные ложны, они никак не могут быть носителями морали, ибо неверно мнение, будто благочестивый обман может принести благо. На этом основании нельзя рассматривать христианство даже как моральное учение-оно несовместимо с разумом и социальной справедливостью. Окончательный вердикт Пейна резок и безжалостен: «Изо всех когда-либо изобретенных систем религии нет более умаляющей всевышнего (т.е. деистического бога. — А.К.), менее поучительной для человека, более несовместимой с разумом и более противоречивой в самой себе, чем так называемое христианство. Как машина власти, оно служит интересам деспотизма, а как средство обогащения — алчности попов» (41, 376).

Таким образом, более последовательная критика религии ведет к отказу христианству в праве быть моральным учением, но даже Пейн сохраняет религиозную пиетизацию морали. В философии американского Просвещения моральность как качество «естественного» человека становится синонимом социальности, а религия превращается в способ существования нравственности. Акцент на социально-педагогическую ценность религии, позволяющий популяризировать через нее нормы буржуазной морали и права, не может скрыть тою факта, - американское Просвещение не смогло окончательно устранить бога, как бы ни видоизменялась его функция.

Такая живучесть бога объясняется не только социально-политическими причинами, упоминавшимися выше, - у нее есть устойчивое теоретическое основание — неисторическая, антропологическая трактовка человеческой природы. Бог и религия у американских просветителей — это модели этического совершенства и морального сознания. Через них подкрепляется и закрепляется понятие абстрактной, всегда себе тождественной человеческой сущности. Вместе с тем в трактовке американскими просветителями человеческой природы наблюдаются первые робкие попытки преодолеть антропологическую ограниченность. Они выражаются в догадках и предположениях о деятельной сущности человека и о значении орудий труда в его жизни.

3. TOOL-MAKING ANIMAL

Накопление в недрах буржуазной философии рациональных моментов, готовящих почву для научного подхода к человеку, шло по двум основным линиям. Первая представляет собой философское осмысление активности человека, сфера воздействия которого не ограничивается природным бытием, — в американской философии ряд интересных и оригинальных мыслей на этот счет высказал Аллен. Другая продуктивная линия связана с социально-антропологическими догадками о роли труда, производства, физиологических предпосылках трудовой деятельности в становлении человека. В этой области буржуазные просветители сделали ряд интересных наблюдений (например, Гельвеций высказал Догадки о роли производства и значении анатомии руки для трудовых операций). Тем не менее старому материализму было чрезвычайно трудно угледеть существенную связь между человеком производящим и человеком разумным. Об этом свидетельствует пример Купера.

Анализируя сходство животных и человека и обнаруживая его не только в телесной организации, но даже в духовных свойствах, Купер объясняет их различие физиологически: «Превосходство человеческого существа проистекает из большего по размеру и более совершенного мозгового аппарата, из его прямой позиции из умения использовать свои руки и из способности к речи. Это порождает употребление ремесел и сохранение и распространение знания» (4, 2, 354). Купер сумел выделить те человеческие свойства, которые действительно относятся к существу дела, однако он свалил все в одну кучу, что помешало установить их взаимную связь и субординацию. Так, он обращает внимание на прямохождение, но не рассматривает его как стимул и фактор прогресса психики, он указывает на способность «использовать свои руки» и даже на производственную деятельность («употребление ремесел»), но не связывает с ними ни совершенства «мозгового аппарата» (т.е. мышления), ни «способности речи», ни «сохранения и распространения знания». В результате, вплотную подойдя к постановке вопроса о роли труда и его биологических предпосылках, Купер свернул на торную стезю традиционного антропологизма, сведя различие между человеком и животным к превосходству человека в разуме.

Глубже всех вопрос о специфическом отличии человека от животных (а тем самым о сущности человека) был затронут Франклином, проявлявшим серьезный интерес к проблемам этнографии, антропологии, демографии, социологии. И хотя он не был этнографом, антропологом или демографом в строгом смысле слова, многие его наблюдения и выводы глубоки и значительны. К числу последних относится высказанная им по сути дела вскользь, не в качестве формального вывода специального исследования, но ставшая широко известной и популярной мысль о том, что человек является животным, производящим орудия труда. Эту формулу высоко оценили Маркс и Энгельс и даже ввели ее в науку о человеке и обществе, разумеется, истолковывая ее в контексте материалистического понимания истории «Употребление и создание средств труда, — отмечает Маркс в «Капитале», — хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и потому Франклин определяет человека как «a tool-making animal», как животное, делающее орудия» (1, 23, 190—191).

Является ли дефиниция Франклина случайной, пусть гениальной, догадкой, или это научное достижение, фиксирующее определенный прогресс теоретического осмысления природы человека? Для ответа на этот вопрос необходимо реконструировать примерную логику движения Франклина к своему выводу. Он исходит из того, что конечный источник материального благополучия — природа и отрасли хозяйства, связанные с ней непосредственно.

«Сельское хозяйство и рыболовство Соединенных Штатов являются значительным источником нашего возрастающего богатства... Мы — сыновья земли и морей, и, если, как мифическому Антею в борьбе с Геркулесом, нам иногда и придется упасть, то прикосновение наших родителей придаст нам свежие силы и энергию, чтобы возобновить борьбу» (55, 583). В силу этого и опорой общества, «солью земли» являются труженики, прямо связанные с природой, — земледельцы и рыбаки, «потому что они трудятся для существования человечества» (55, 563).

Франклин отдавал себе отчет в том, что из всех факторов, сказывающихся на благосостоянии нации, «ни один не имеет такой важности, как количество средств существования» (55, 554). Каков бы ни был характер этих средств — природный или искусственный (производство, торговля) — и каковы бы ни были условия, при которых они действуют, — естественные или гражданские, — все производственные и непроизводственные факторы органически взаимодействуют и влияют друг на друга. В результате девственная природа претерпевает значительные изменения, причем изменяется не только собственно земля (в результате обработки), но флора и фауна, используются недра земли, преобразуется ее внешний облик, меняется плодородие почвы и даже климат (см. 55, 556).

Франклин, таким образом, начинает осознавать важность взаимодействия социальных и естественных факторов, значимость воздействия человека на природу. Поэтому характеристику земли как источника богатства следует понимать условно, метафорически: Франклин скорее желает подчеркнуть, что вся производственная Деятельность в конечном счете связана с использованием и преобразованием природы. Он, несомненно, принижается к пониманию ее как предмета труда. Именно человеческая трудовая деятельность — активная сторона во взаимодействии с природой, и именно она составляя основу благополучия: «...трудолюбие является более; действенным основанием для изобилия, чем любое естественное преимущество в территории или плодородии» (55, 558). Иными словами, производительный труд — не земля, как таковая, — источник богатства.

Что касается симпатий к земледельцам-фермерам, то они в значительной мере проистекают из чувства гуманизма и негативного отношения Франклина к процессу и последствиям промышленной урбанизации в Европе. Он не мог разглядеть действительных причин социальных бедствий, вызванных начинающимся промышленным переворотом в буржуазной Англии, и поэтому обрушился на мануфактуру и фабрику, как таковые «Мануфактуры учреждаются в бедности. Именно многочисленность в стране безземельных бедняков, вынужденных за низкую оплату работать на других или умирать с голоду, дает предпринимателям возможность держать мануфактуру и позволяет ей быть достаточно дешевой...» (цит. по: 40, 327). Действительное положение вещей Франклин перевернул с ног на голову: не нищета порождает мануфактуру, а капиталистическая система, породившая мануфактуру и фабрику, производит и воспроизводит неимущего рабочего. Но у Франклина нет и тени пренебрежительного отношения к фабричным рабочим, он не причисляет их (как это делает один из столпов физиократизма — Ф.Кенэ) к «бесплодному» классу. Напротив, он полон уважения к людям труда. Он изобличает крупных промышленников, финансовых воротил и праздную публику, причем не только на экономическом, но и на нравственном основании: Франклин считает, что главной причиной падения нравов является отрыв от труда.

Труд, таким образом, составляет у Франклина не только тайну стоимости и материального благополучия, но и тайну социального здоровья и моральности, т.е. тайну самой человечности. Каждая личность выступает прежде всего как носитель способности трудиться. Но у нее есть еще одно неотъемлемое природное свойство. а вернее, неотчуждаемое право: «Не может быть более сильного естественного права, чем право человека извлекать возможно большую выгоду из продукта своей земли...» (55, 609). Посредником между «землей» (природой) и человеком является труд. «Основы богата создаются трудом из недр земли и вод» (4, 131). Живым воплощением добродетельною и естественного человека для Франклина стал поэтому мелкий предприниматель-производитель — почва и база идеализации и апофеоза труда как специфического атрибута и самой сущности человека.

Такой общесоциологический вывод оказался у Франклина лишь одним аспектом анализа природы человека. Другой аспект — и не менее важный — был связан с его этнографическими исследованиями, позволившими провести важные исторические сопоставления и получить ценные результаты о ранних этапах развития человека и его культуры. Естественно, главным материалом исследования был образ жизни коренных американцев — индейцев.

Борьба Франклина за деловые и равноправные отношения белых и индейцев стимулировала изучение культуры, нравственности, верований последних. Его выводы являются образцами ранних научных аргументов против расистско-колониалистской идеологии. Прежде всего, Франклин отказывается признать принципиальный качественный разрыв между «цивилизованными» и «дикими» народами: все они находятся лишь на различных ступенях естественной эволюции человеческого рода.

Франклин отмечает демократическое отправление общественных дел у индейских племен, уважительное отношение к труду, который обязателен для всех. Если в сфере материальной культуры индейские племена отличаются от белых народов тем, что находятся на низших ступенях развития, то в сфере нравов Франклин обнаруживает моральное превосходство индейцев, которых характеризуют честность, бескорыстие, чувства взаимного уважения и достоинства, между тем как в нормах поведения белых все более и более превалируют корысть и интересы чистогана.

Размышления о причинах такого парадокса наводят Франклина на мысль, что прогресс цивилизации связан с падением нравов. И наиболее пагубным обстоятельством является поляризация собственности, концентрация богатств. Само правосознание возникло с появлением собственности, и его нормы были использованы владельцами в своих корыстных целях. «Когда благодаря первым законам часть общества накопила богатство стала могущественной, она ввела другие, более суровые законы и стала защищать свою собственность в ущерб человечеству. Это было злоупотреблением их властью и началом тирании» (55, 407). Итак, чем больше собственности, тем суровее законы, ее охраняющие, и тем крепче власть. И наоборот: «Простые и снисходительные законы были достаточны для охраны собственности, которая была только необходимостью» (55, 406), А как же обстояло дело тогда, когда не было собственности? Или когда не было законов? «Лук дикаря, его топор и его одеяние из шкур были достаточно защищены без закона...» (там же). Следовательно, орудия труда и охоты и шкура для защиты от непогоды — то, строго говоря, уже не собственность, требующая правовой защиты и государственной власти, это наинатурнейший атрибут человека и в догражданском состоянии, это то, без чего первобытного человека нельзя представить.

Племенная жизнь индейцев и других первобытных народов наблюдалась и сознательно оценивалась Франклином через призму развитой цивилизации. Это позволило не только провести сопоставление, но и поставить проблему природы человека на более широкую фактуальную базу и в определенной степени исторически. Гуманистический дух Просвещения проявился не в филантропической жалости к дикарям, а в подходе к их жизненному укладу как ранней стадии развития человеческого общества. Теоретическое значение этого обстоятельства переоценить трудно: оно обеспечило научную трезвость, в какой-то мере эволюционный подход, явилось способом снятия ряда предрассудков и догм. Таким образом, демократизм и гуманизм буржуазных просветителей — не только умонастроение, но и компонент методологии, фактор ее плодотворности.

Отличительная родовая черта человека проявилась для Франклина не в культуре, интеллекте, политических институтах и т.п. (в таком случае легко было бы сотворить фатальный разрыв между «нормальным» человеком и «дикарем»), а в целеустремленной деятельности по освоению окружающей среды. Видимо, это позволило Франклину предположить, что фундаментальное отличие человека от животных — производство орудий труда. Схематичная реконструкция логики Франклина может выглядеть так. Труд - это неотъемлемый и исключительно человеческий атрибут, в котором проявляется его родовая сущность. Фактуальный материал свидетельствует о том, что собирательство, охота, ловля рыбы являются моментами трудовой деятельности, но, строго говоря, не обязательно исключительно человеческой. Человеческая специфика проявляется в способе присвоения природы, в опосредствовании отношений с нею орудиями труда. Следовательно, человек – tool-making animal.

Открытие Франклина, даже не вкрапленное в специальное исследование или доктрину, сразу же вошло в научный обиход, оживляя научные и философские споры. Современник Франклина Джеймс Босуэлл в своем жизнеописании знаменитого английского филолога и литературоведа Самуэля Джонсона оставил запись любопытного диалога со своим героем, имевшего место 7 апреля 1778 г.: «*Босуэлл*. ...Для того чтобы иметь ясные понятия о любом объекте, следовало бы подойти к ним аналитически. *Джонсон*. Сэр, это как раз то, что делает каждый, желает он того или нет. Но иногда вещи благодаря дефиниции могут стать менее ясными. Я вижу корову, я определяю ее как животное quadrupes ruminos cornutum [четвероногое, жующее жвачку, и с рогами].

Договорная теория является идеологической формулой, концентрированно представляющей определенное понимание природы государства, ее функций, а также должного (идеального) общественного устройства. Ее антифеодальные достоинства несомненны. Однако она играет в истории несравненно более важную политическую роль, представляя широкие теоретические рамки для борьбы и внутри самой буржуазной идеологии, о чем свидетельствует американский опыт.

1. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО

Огромное значение, которое американские лидеры придавали юридическим формам защиты своих интересов, свидетельствует, разумеется, не о возникших «нарушениях» со стороны Англии существовавших прав (с точки зрения раннебуржуазного права институты рабства и колониальной зависимости уже сами по себе являются нарушением естественного и юридического равноправия), а о неустанном поисках правовых и социально-философских оснований независимости. Они носили характер легалистских исканий, потому что буржуазное сознание защиту интересов мыслит лишь в терминах правовых оснований. Отсюда постоянная апелляция к английскому праву, королевским хартиям, а также к естественному праву и разуму, когда буква английского закона не была достаточной. Объективно все это было лишь публичной демонстрацией права Америки на сопротивление и затем независимость, рассчитанной на пропагандистский эффект в Европе и мобилизацию общественности в самих колониях.

Период активного обличения английской тирании, нарушающей права колонистов (60—70-е годы), характеризовался также интенсивным усвоением и переосмыслением европейской естественноправовой мысли. В этот интеллектуально-правотворческий процесс неумолимо вторгалось массовое демократическое движение с его радикальными требованиями, которые не сводились лишь к упразднению колониальной зависимости.

Американская социальная практика накопила собственный опыт, в свете которого даже знакомые теоретические каноны приобретали новый смысл. Важнейшим элементом этого опыта была широкая апелляция к закону природы. Речь идет не о пуританском ковенантизме, который базировался на «божественном праве», а о пуританских диссидентах, создававших без официального санкционирования новые общины, о массовых захватах земель в личное пользование по «праву обработки» (скваттерство), об эгалитаристских лозунгах вооруженных народных выступлений — от восстания Натаниэля Бэкона в 1676 г. до восстания Даниэля Шейса в 1786 г. Суммарным идеологическим эффектом этих факторов было то, что в предреволюционный период в колониях оценка всех значимых социальных явлений в терминах естественного права стала привычной и повсеместной.

Общую атмосферу восприятия патриотами действительности хорошо передают сентябрьские дебаты 1774 г. на Континентальном конгрессе, в обстановке, когда социальный кризис совершенно деморализовал правящие колониальные верхи. Необходимость решения американцами своих политических проблем ведет Патрика Генри к квалификации кризиса колониального правления как

своеобразного восстановления естественного состояния «Правительство расколосось, — констатирует он. — Фдо ты, армии и нынешнее положение дел свидетельствуют о том, что правительство распалось. Где ваши межи, ваши колониальные границы? Мы в естественном состоянии...» (61,2, 124).

Спустя несколько дней в одной из комиссий конгресса возникает чрезвычайно показательная дискуссия об источнике права. Один из ее кульминационных моментов зафиксировал в своем дневнике Дж.Адамс: «*Ли*. Права базируются на четвероюгом основании: природе британской конституции, хартиях и обычае. Навигационный акт является фундаментальным нарушением. *Джей*. Необходимо вернуться к закону природы и британской конституции, чтобы обеспечить наши права. Конституция Великобритании противоречит некоторым правам, вытекающим из хартий. *Его* (Дж.Адамс. - А.К.). Если страна требует от своих обитателей чрезмерного, они вправе эмигрировать. Могут сказать, что, оставляя страну, мы не можем оставить наши обязанности. Однако нет никаких обязанностей без защиты, и эмигранты имеют право создать такое правительство, какое желают. *Дж.Рутлидж*. Но эмигранты не вправе учреждать конституцию, какую захотят. Подданный не может отчуждать свои обязанности. *Ли*. Не могу понять, почему мы не можем основывать наши права на более широкой базе — Природе. Наши предшественники не обнаружили здесь никакого правительства» (61, 2, 128).

Суть спора состоит в том, что является формально исходным основанием: естественное право («природа») или английская конституция. Самое передовое для своего времени английское буржуазное право само обосновывалось «естественным законом», и поэтому в его положительной в целом оценке все американское Просвещение было единодушно. Суть намечающегося спора, который спустя год развернется и на конгрессе, и на площадях, и на полях сражения, состояла в другом: гарантирует ли американцам лояльность английской конституции права, вытекающие из «природы»? Революционное крыло вскоре придет к выводу: не закон природы и британская конституция, а закон природы *против* колониального положения.

Естественное право было типичной «превращенной формой» буржуазного сознания, осмысливающего «должное» общественное положение человека через призму основополагающих буржуазных правовых норм и обнаруживающего последние в сублимированном виде в самой человеческой природе. Будучи основанием и источником гражданского правопорядка, естественное право выполняет функцию главного аргумента разумности и необходимости политического равноправия. Его теоретическим достоинством является отказ от понимания насилия как источника права (по крайней мере «законного»). По мнению Джефферсона, «сила не может дать права» (4, 2, 24), человеческие права вытекают из законов природы.

Номенклатура естественных прав у буржуазных мыслителей разнообразна, однако главные из них обычно не вызывают споров: это право на жизнь, самозащиту, имущество, самоуправление (понимаемое обычно как соучастие в правлении через представительство) и т. п. Сэм Адамс, отталкиваясь от изначального равенства людей, утверждает, что американцы также являются носителями всеобщих гражданских и природных прав. «Они считают, что им в качестве людей свойственны все врожденные и неотчуждаемые естественные права человека, а как подданным — все существенные права британцев» (63, 44). Характерными моментами рассуждений С.Адамса является то, что английский конституционный порядок рассматривается им как правомерный, поскольку он соответствует законам природы и разума, а естественные права, общие всем людям, являются неотчуждаемыми. В одной из резолюций массачусетской ассамблеи, написанной С. Адамсом, содержался специальный пункт о том, что «к жителям данной провинции неотчуждаемо относятся эти основные права, общие всем людям, и что никакой закон общества, согласующийся с законом бога и природы, не может лишить их этих прав» (63, 70).

Допустимые ущемления естественных прав людей непременно требуют их добровольного согласия — на таком условии строились взаимоотношения гражданской власти с подданными. Тем самым было сформулировано основание оценки законности или незаконности акций метрополии по отношению к колониям, а также условие вхождения людей в политический союз — государство, предполагающее подчинение граждан общим законам, что не могло не затрагивать прав и свободы людей.

Теория общественного договора неразрывна с теорией природных прав, равно как естественнопрововые идеи, если только они получают сколько-нибудь систематизированное выражение, необходимо ведут к договорной теории государства (или, по меньшей мере содержат ее зародышевые положения). Что касается философии американских просветителей, то при всех существующих расхождениях теория общественного договора была ей свойственна в явно сформулированной форме или имплицитно. Нам представляется безосновательным утверждение Б.Э.Быховского о Пейне и Джефферсоне: «Теория общественного договора не получила у них признания» (4, 7, 53). Мнение это базируется на том, что оба мыслителя различают понятия общества и государства и рассматривают общество как состояние, присущее человеку «со дня творения», но не как «искусственное тело». Прежде всего, у Пейна и Джефферсона общество возникает, а не «дано» в готовом виде («дана» лишь социальная предрасположенность человека). Во-вторых, и главное, теория общественного договора — это концепция возникновения не любого, а лишь гражданского, т.е. правового, обществ, государства, и именно в таком качестве она обслуживала идеологически революционную практику в Америке.

Пейн придавал большое значение различению понятий общества и государства.

Последнее в XVII—XVIII вв. обозначалось в английском языке термином «government» — буквально «правительство», по смыслу — «правление», «государство». Термин «state» (нынешнее «государство») употреблялся в тот период контекстуально, обычно для обозначения догражданского или гражданского «состояний». Даже после революции многие штаты именовались в своих конституциях провинцией или республикой (province, common-wealth), хотя федеральный союз объединял государства, или штаты (states).

Причиной возникновения общества являются естественные потребности, которые люди не могут удовлетворить индивидуально. Процесс формирования общества спонтанен и не сопровождается принятием каких-либо законов, ибо взаимоотношения базируются на необходимом сотрудничестве и регулируются естественной моралью. Именно по этой причине Пеня считает, что социальный порядок возникает раньше государства: «Значительная часть порядка, который царит среди людей, не является результатом правительства... Взаимные зависимость и интерес, существующие между людьми и всеми частями цивилизованного сообщества, создают ту великую цепь связи, которая держит все это вместе» (117, 7, 357). Несовершенство людей ведет к тому, что чувство морального долга начинает ослабевать, «и это ослабление укажет на необходимость установить какую-либо форму правления, дабы возместить недостаток добродетели» (41, 22). Установление людьми правления и есть договорное введение государства, которое в отличие от общества является «необходимым злом», поскольку оно практикует насилие по отношению к нарушителям естественного закона. Насилие может быть использовано правителями и в корыстных целях, но тогда уже будет нарушением условий договора и узурпацией власти. Государство у Пейна — результат соглашения. Кроме как через договор оно не может возникнуть: «...сами индивиды, каждый в соответствии со своим личным и суверенным правом, вступили в договор друг с другом для образования правительства; и это единственный способ, каким имеют право создаваться правительства, и единственная основа, на которой они вправе существовать» (41, 206—207).

Отсутствие формального соглашения, «документа» — не случайная черта всех теорий общественного договора. Его наличие не только не реалистично с технической точки зрения, но и недопустимо в принципе. Дело в том, что «контракт» представляет собой свод идеальных условий, имплицитных политическому обществу. Его назначение в том, чтобы реально существующие правовые системы оценивались лишь с точки зрения соответствия идеальной модели, а точнее, в зависимости от того, в какой мере они учитывают естественные права людей, основной перечень которых был довольно хорошо разработан.

Из всех существующих политико-правовых систем американскими просветителями выше всех ставилась английская конституция. Происходило это отчасти потому, что она действительно была в социальной истории XVII-XVIII вв. (по крайней мере до американской и французской революций) наиболее прогрессивной, большей Ае мере по той причине, что колонистам в качестве британских подданных легче было обосновывать свои требования юридически, ссылаясь на основные законоположения Англии. Американских просветителей не смущало то парадоксальное обстоятельство, что английской конституции в качестве формального правового документа никогда не существовало. «В большинстве стран основные законы содержатся в одном документе для которого предусмотрено слово «конституция», ни в Британии не существует ни одного подобного документа», — пишут Дж.Харви и Л.Бейзер, авторы исследования «Британская конституция» (95, 6). Это не значит, что в Англии нет конституции, как считал Токвилль. «Конституция состоит из всей системы правил и практики, определяющей структуру и власть правительства» (95, 516). Составными частями английской конституции являются: исторические документы (вроде Великой хартии вольностей 1215 г.); парламентские акты, или статуты; правила обычного права, которые не обязательно подтверждены парламентом (они касаются прежде всего прав личности); судебные решения по конкретным случаям; правила и обычаи парламента и конвенции, уточняющие законы и положения (см. 95, 516— 519).

Американские просветители, постоянно ссылавшиеся на английскую конституцию, прекрасно знали, что она представляет собой неформальный свод обычаев и законов, утверждавшихся в разное время, и, следовательно, вполне сознательно оперировали небуквалистским понятием договора, воплощающегося в конституционных нормах, как способом объяснения появления основ государственности (но не разового акта «рождения» государства). Теория общественного договора закрепляет антропологическую трактовку человека, представляя его внеисторическим правовым субъектом и перенося на общество идеализированную норму «справедливых» отношений юридических лиц в качестве непосредственно естественных или производных от них. Еще до провозглашения независимости США стали приниматься билли о правах и конституции отдельных штатов (как суверенных государств), в которых формулировались гражданские права и определялись условия учреждения республик — в духе общественных договоров.

Независимо от концепции договора в конституционных актах фиксировался источник власти — народ, что имело принципиальное значение для трактовки характера юрисдикции власти и вопроса о возможных санкциях. Составители конституции Нью-Джерси, обнародованной за два дня до провозглашения независимости США, свою исходную посылку сформулировали следующим образом: «...вся конституционная власть, которой всегда обладали короли Великобритании над данными колониями... была, согласно договору, получена от народа и взята от него ради общего интереса всего общества...» (115, 7).

Специфические условия американской действительности обусловили политическую актуальность двух теоретических проблем: во-первых, между кем заключается договор, на какие договаривающиеся стороны падает правовой паритет и, во-вторых, что происходит с естественными, врожденными правами в условиях договора. Ответ не был однозначным, а теоретические споры оказались симптомами далеко ведущих расхождений, которые будут проявляться в подходе ко многим социально-политическим проблемам.

Гамильтон отстаивал традиционную точку зрения, согласно которой договор заключается между правящей и управляемой сторонами для обеспечения «абсолютных» исконных прав, таких, как право жизни, собственности, личной свободы. «Истоком всех гражданских правительств, учреждаемых на справедливых основаниях,— писал он, — должен быть добровольный договор между правителями и управляемыми, предусматривающий ограничения, которые необходимы для безопасности абсолютных прав последних» (93, 6—7). Поборники народовластия отвергали такую трактовку, наделяющую правительство значительной властью, позволяющей ему на правах договаривающейся стороны выступать юридическим партнером и противовесом народа. По мнению Пейна, правительство является следствием Договора, заключаемого между членами общества, и поэтому оно не может быть договаривающейся стороной, «ибо это означает поставить следствие раньше причины: ведь поскольку до возникновения правительств должен был существовать человек, значит, было обязательно такое время, когда никаких правительств не было и в помине и, стало быть, не могли существовать и правители, с которыми заключался этот договор» (41 206).

Для революционных идеологов, исходящих из врожденной социальной предрасположенности человека, общественный договор был триумфом естественного права ибо государство возникало в качестве его гаранта. Этим объясняется характерный штрих американской радикально-просветительской идеологии: в гражданском обществе сохранялся максимум врожденных прав, государство могло их затрагивать в минимальной степени, Джефферсон свято верил в возможность автоматического благополучия общества, в котором политическая система не мешает актуализации человеческих прав и вытекающего из них образа жизни. По Пейну, государство возникает с единственной целью — гарантировать естественные права. Однако такое представление об идеальной государственности внутренне противоречиво: исходная природная социальность человека может реализоваться лишь в неприродном гражданском сообществе, естественные права людей могут гарантироваться лишь государством, обладающим принудительно-арбитражной силой, что необходимо предполагает ограничение естественных прав.

Попытка рассматривать все естественные права как неотчуждаемые не удалась, хотя идеологи-радикалы признают это неохотно и обиняком. По мнению Джефферсона, по вступлении в договор люди приобретают второй класс прав — гражданских (их основа остается природной), которые обеспечиваются лишь обществом в целом. «Они соглашаются сохранить индивидуально первый класс прав, или права персональной компетенции, и отказаться от личного обладания вторым классом прав... а принять вместо этого право на всю власть...» (цит. по: 73, 40—41). Право власти члены общества приобретают, отказавшись от индивидуального обладания частью прав, что практически означает пч скрытое отчуждение, без которого, строго говоря, невозможно объяснить источник государственной власти (она реальна, ее субъектом становится народ в целом) Джефферсон не может не осознавать, что обязанность подчиняться законам есть ограничение естественных прав.

Пейн более откровенен в признании того, что в государстве человек сохраняет не все права: «Несохраняемые естественные права суть все те, осуществление которых не вполне во власти человека, хотя само право присуще ему от природы» (41, 205). Часть естественных прав отторгается, или «обменивается» на гражданские права. «Обмен» этот члену общества дает очень мало, и именно потому Пейн вводит формальное ограничение на использование политической власти:

«...власть, полученная от соединения естественных прав, не могущих быть осуществленными отдельной личностью, нельзя использовать для посягательства на естественные права, сохраняемые личностью...» (41, 205).

Конкретизация функций, принципов деятельности и устройства государства сразу же выявляет серьезные расхождения в лагере Просвещения, за которыми кроются расхождения политических линий складывающегося альянса промышленно-финансовой и плантаторской олигархии, с одной стороны, и буржуазной демократии — с другой. [Предельно ясно идея отчуждения прав сформулирована в нью-гэмпширском билле о правах (статья III): «Вступая в общественное состояние, люди препоручают образованному ими обществу некоторые из своих естественных прав, чтобы тем обеспечить себе защиту остальных...» (цит. по 2), 30).]

Социальные противоречия и столкновения, репрессивная государственная политика и другие стороны послереволюционной американской действительности объяснялись Джефферсоном отчасти несовершенством законов и государственного устройства, отчасти плохим правлением, отклоняющимся от требований закона природы. Социальная «война всех против всех» является у Джефферсона не законом природы, а законом несправедливого общества, отклонившегося от требований природы. Федералисты оценивали общественные коллизии иначе. Они считали их источником испорченную человеческую природу, в силу чего и конкуренция среди людей становилась практически неискоренимой. Их можно лишь обуздать, но для этого государство должно обладать значительной силой и решительно регламентировать общественную жизнь. На первый план, по мнению федералистов, выступает не контроль над правительством, а контроль над людьми. «Ведь что собой представляет правительство, как не величайшее выражение человеческой природы? — спрашивает Мэдисон. - Если бы люди были ангелами, никакое правительство не было бы нужно. Если бы ангелы должны были править людьми, не был бы нужен ни внутренний, ни внешний контроль над правительством. При организации правления, которое должно осуществляться людьми над людьми, самая большая трудность состоит в следующем: сначала нужно, чтобы правительство было в состоянии контролировать управляемых, а уж затем обяжите его контролировать себя» (94, 356).

Концепция дикой и трудно обуздываемой природы человека, разрабатываемая в русле федералистской идеологии, была не абстрактным выражением человеконенавистничества, а средством обоснования правомерности антидемократической политической линии как социально оправданной и здоровой. Один из активнейших членов партии федералистов в конгрессе, Фишер Эймс, писал: «Из животных самым диким является человек, страсти которого дошли до состояния ярости и неконтролируемости; из правительств наихудшим является то, которое не упускает возможности возбудиться и никогда не сдерживает страстей, т.е. демократия» (цит. по: 114, 19). Аналогия между дикостью человека и необузданностью демократического режима — не эпитет, а аргумент в пользу ограничения человеческой свободы как условия социального благополучия. «Мы не можем жить без общества... — считает Эймс. — Свобода одного человека зависит не столько от снятия с него всех ограничений, сколько от надлежащего ограничения свободы других» (там же, 20).

Спор демократов и федералистов о природе человека не сводится к утверждению или отрицанию ее порочности. Это был бы спор о природе человеческих пороков и способах их изжития. Барло признавал, что людям присущ эгоизм, но он не считал, что из него произрастает фатальная неизбежность социальной анархии. Естественное равенство людей («А равенство в правах начертано природой», — пишет он в «Колумбиаде») не исключает того, что в своем поведении они руководствуются собственными интересами. Выход этих интересов за рамки социально допустимого - вот что делает человека опасным, и единственным средством предотвращения этой опасности является не государство вообще, а его демократическое устройство. Складывалась парадоксальная ситуация, когда обе партии делали противоположные практические выводы из признания того, что государство призвано охранять основные естественные права и юридическое равенство людей. Выявление реальной подоплеки политической борьбы внутри распадающегося лагеря патриотов требует большей детализации в трактовке естественных прав, и прежде всего права собственности.

2. СОБСТВЕННОСТЬ

В целом просветители согласны в том, что собственность появляется на базе каких-то природных качеств, актуализируя естественное право собственности. У Джефферсона оно относится к числу производных гражданских прав, которые возникают в условиях политического сообщества. «Я считаю, — пишет он в письме Дюпону де Немуру в 1816 г., — что право собственности основывается на наших естественных потребностях и посредством его нам дано удовлетворять эти потребности, не нарушая подобные права других разумных существ» (100, 14, 419). Однако демократам становилась все более очевидной социальная опасность союза крупной собственности с политической властью. Задолго до революции Франклин писал о необходимости отделить власть от богатства, ибо «власть, объединенная с великим состоянием, — это все, что необходимо, чтобы сделаться в руках ее держателей абсолютной» (89, 11, 143—144).

Данное обстоятельство породило различные варианты сочетания естественноправового объяснения происхождения собственности с эгалитаристскими течениями или по крайней мере с обоснованием необходимости и правомерности существенного ограничения владений. Франклин дал пример универсального использования Договорной теории, приложив ее к объяснению происхождения собственности и сделав из нее вывод о возможности демократического контроля и санкций со стороны общества по отношению к тем, кто злоупотребляет собственностью: «Вся собственность, за исключение», временной хижины дикаря, его лука, шкуры и других мелких приобретений, абсолютно необходимых для его существования, представляется мне продуктом общественного соглашения. Следовательно, общество имеет право на контроль за отступниками и всеми другими, заключившими соглашение о собственности, и даже право на ограничение его количества и способов использования. Вся собственность, необходимая человеку самосохранения и продолжения рода, представляет собой естественное право, которого никто по справедливости не может его лишить; но вся собственность превосходящая эти нужды, является собственностью общества, которое создало его посредством своих законов и, следовательно, может посредством других законов упразднить, когда общественное благополучие того потребует» (цит. по: 133, 79). Сам Франклин не подкрепил эти радикальные выводы механизмом контроля собственности, но подобного рода суждения были вдохновляющей поддержкой выступлений социальных низов против концентрации собственности, приводивших иногда к временным успехам (см. 7, 333—340).

Джефферсон рано осознал нереализуемость чистого эгалитаризма: «Я убежден, что равное распределение собственности неосуществимо» (цит. по: 39, 78). Однако наблюдая имущественные контрасты в Европе и видя их неприглядные последствия, он пришел к выводу «Необходимо добиться, чтобы как можно меньше людей оставались бы без небольшого участка земли» (там же, 79). Средством некоторой нивелировки должны были быть, по мнению Джефферсона, налоговые льготы фермерам и прогрессивный налог на крупную собственность. Этот проект в условиях политического господства собственников был практически нереализуем.

Пейн, объясняя происхождение землевладения по «праву обработки», считал, что существующие формы собственности на землю не выражают естественных прав всех людей на пользование ею. Ход его рассуждений таков. Земля в естественном состоянии, как и все природные богатства, — общая собственность лютей, которые по рождению суть совладельцы природы. Размножение людей ведет к необратимому прогрессу общества, связанному, в частности, с обработкой и улучшением земли. Вложенный в нее труд видоизменяет ее статус, улучшенная земля приобретает характер индивидуального владения, но, поскольку она неразрывна с первоначальной землей, возникает частная собственность на всю землю, как таковую. Пейн считает неправомерным существующее положение, при котором одним лицам дозволено концентрировать земельные владения, в то время как другие лишены их совсем. «Первоначально не могло быть такого явления, как земельная собственность. Не человеком создана земля, и, хотя он и имел естественное право занять ее, у него не было права закрепить как свою собственность навеки... ни одну ее часть» (41, 383). Пейн верит в природное право «совладения» девственной землей. Поэтому в своем эгалитаристском проекте восстановления земельной справедливости он, признавая «законность» права собственности на обработанный компонент земли (т.е. землю, приобретающую стоимость), требует на основании наличия первоначального природного компонента ввести уравнильное землепользование.

В целом позицию просветителей-демократов характеризует неприязнь к поляризации собственности и нищеты и стремление сгладить имущественное неравенство, опираясь на общественный контроль и регулирующую функцию государства, призванного защищать естественные права и равенство, которым угрожает крупная собственность. Точка зрения федералистов на этот счет прямо противоположна: поскольку собственность базируется на естественном праве, любое покушение на нее, в том числе со стороны государства, есть незаконное. Для федералистов собственность — это юридическая категория, означавшая владение, отчуждаемое по правовым процедурам, но не экспроприруемое. По мнению Дж.Адамса, барометром социального порядка является надежный статус собственности. И наоборот: «Как только в общество проникает мысль, будто собственность не столь священна, как божественные заповеди, и будто сила закона и общественная справедливость не в состоянии ее защитить, тут же появляются анархия и тирания» (цит. по: 40, 393).

Сильное централизованное государство, отстаиваемое федералистами, было не абстрактным противовесом Демократическим идеалам. Оно было связано с политической программой защиты социально-экономических интересов крупных собственников, не исключавшей самые крайние меры. Джон Джей откровенно пишет о июне 1786 г. Вашингтону: «Больше всего я боюсь того что лучшие люди (под которыми я разумею людей по рядка и предприимчивости, удовлетворенных их нас господствующим положением и не находящихся в затруднении) вследствие неуверенности за собственность, потери доверия к своим правителям и потребности в общественной вере и прямоте начнут рассматривать прелести свободы как иллюзорные и обманчивые. Состояние неустойчивости и неуверенности должно неприятно встревожить этих людей и подготовить их сознание почти к любому изменению, которое может обещать им покой и безопасность» (цит. по: 99, 230). Джей прозрачно намекает на опасность революционных санкций снизу и на необходимость эффективной политической машины защиты имущих. Мэдисон также считал, что главную угрозу общественным устоям представляет демократия, в условиях которой большинство, подверженное страстям и интересам, пытается навязать свою волю меньшинству, Такая демократия «несовместима с личной безопасностью или правом собственности» (94, 133).

Эта опасная перспектива в равной мере тревожила промышленников Севера и земельных магнатов Юга. Вашингтон, богатейший американский плантатор, решил использовать свой авторитет в политической деятельности: он председательствует на конституционном конвенте 1787 г., ревизовавшем ряд важнейших положений «Декларации независимости» и «Статей конфедерации», он же становится первым федеральным президентом. Однако эти конституционно-правовые акции лишь внешнее проявление и юридический итог сложной идейно-политической борьбы, в ходе которой формировался американский вариант концепции разделения власти и баланса сил.

Относительно недолгий период правления партии федералистов характеризуется попыткой утвердить откровенный авторитаризм, не слишком обремененный демократическим реквизитом. Сокрушительное поражение, которое республиканцы во главе с Джефферсоном нанесли федералистам, свидетельствовало о не растрченных еще потенциях демократических сил, но одновременно оно знаменовало начало долгого и сложного процесса формирования нового, более гибкого идеологического обеспечения господства промышленно-финансово-аграрного капитала. Социально ограниченная идеология просветителей-демократов невольно способствовала тому, ибо, доказывая естественность и неотчуждаемость права собственности, она объективно ускоряла торжество федералистского принципа неприкосновенности крупной собственности.

3. СУВЕРЕНИТЕТ

Проблема социального суверенитета в политической философии нового времени была по сути проблемой определения субъекта волевого социального действия. В условиях борьбы буржуазии за завоевание политической власти она приобрела исключительно важное значение ввиду того, что лозунги народовластия в тактике буржуазных революций имели ограниченный и временный смысл, что заставляло оперативно пересматривать идею носителя верховной воли, перенося его свойства на «народное» представительство, правительство или обезличенное государство.

В этих условиях защита принципа народного суверенитета представителями буржуазной революционной мысли имела прогрессивное значение, ибо она была связана с практической борьбой за демократическую общественную систему, давала критерии и морально-теоретическое основание критике снизу политики правящих кругов и была связана с революционными выводами.

В социологии американских просветителей проблема верховного суверена была наиболее злободневной и острой. Выводы об абсолютном главенстве народа, вытекающие из демократических версий общественного договора, были с самого начала резко и активно оспорены идеологами крупных собственников. Любопытно, что вопросы суверенитета федералисты старались ввести в рамки конституционализма, в то время как ведущие демократы делали упор на защиту человеческих Прав, как таковых, и правомерность революции.

Дж.Адамс в «Мыслях о правительстве» пишет, что английские философы и правоведы убедили его в том, то «нет ни одного хорошего вида правления, кроме республики... ибо само определение республики - «империя законов, а не люден»» (70, 299). Цитир. работа Дж.Адамса, написанная незадолго до провозглашения независимости, преследовала двойную цель. Формально она обосновывала право на независимо поэтому провозглашаемый в ней принцип законное противопоставлен английской тирании. Однако непосредственной причиной ее написания была широко іраh-туемая идея полного народного суверенитета, которую четко выразил Пейн. Личная беседа с Пейном подтвердила худшие опасения Дж.Адамса о возможном о революционных событий. Он записывает в дневнике: «Его (Пейна. — А.К.) план столь демократичен... что должен вызвать беспорядок и всевозможное зло» 1, 3, 333). В свете боязни народовластия формула «империя законов, а не людей» приобретает важный подтекст: Дж.Адамс склонен трактовать гражданские законы не как реализацию или форму защиты естественных прав, но скорее как их противовес, имеющий тенденцию быть поставленным выше демократического волеизъявления людей. Эта идея, ставшая центральной в творчестве Дж.Адамса, находит наиболее полное выражение в серии статей-писем «Рассуждения о Давиле».

Свойственное человеку стремление выделяться среди окружающих порождает, по мнению Дж.Адамса, не только чванливость и зависть как черты характера человека, но и определяет этические каноны общества. Жажда богатства является не материальной корыстью, а способом удовлетворить свое тщеславие, выделиться. Но той же причине суверенитет есть не что иное, как форма проявления амбиций человеческой природы. Она явственно видна у феодальных князей, королей с их чрезмерными претензиями, а в наше время — у народа, полагающего себя верховным правителем. Дж.Адамс не считает, что народ не причастен к власти, но его роль выражается в том, что он может через своих представителей лишь соучаствовать в ней. Полный суверенитет и прямая демократия в лице однопалатного органа, концентрирующего всю власть и подотчетного народу, не в меньшей мере опасны для общества, чем любая тирания: «Прогресс разума, искусства и наук ослабил церковь и усилил простой народ, который при четком и умелом руководстве со стороны тех, кто пользуется его доверием, несомненно, получит свою долю в любом законодательном органе. Но если простому народу советуют стремиться к концентрации всего суверенитета единых национальных ассамблеях... он потерпит крах со своей желанной свободой, так как соперничество и конкуренция коренятся в человеческой природе и неотделимы от гражданских дел... В единой ассамблее он будет действовать так же произвольно и тиранически, как любой деспот» (62, 188). Следовательно, народовластие губительно для общества и свободы.

Дж.Адамс считает, что не следует закрывать глаза на социальные противоречия: они непреходящая черта социальной действительности, ибо различия между богатыми и бедными стары как мир и будут существовать всегда. Поскольку эти противоречия неуничтожимы, неизбежны раскол общества и партийные фракции; в этих условиях благополучие общества зависит от того, удастся ли соперничество удержать в должных рамках. Лучшим средством для этого является сбалансированная власть, разделенная между двумя палатами, в которых представлены соответственно народ и имущая часть населения, и посредником между ними — исполнителем (губернаторы, президент). При наличии независимого верховного судьи — толкователя и цензора законодательства — все это, по Дж.Адамсу, дает систему, при которой ни одна сила в обществе не сможет преобладать. Усилия федералистов были направлены к одной цели — эффективному ограждению интересов собственников, и она была достигнута не столько благодаря институту сената, органа имущих, сколько посредством всей системы буржуазного парламентаризма в США:

жесткие избирательные ограничения сделали также палату представителей в федеральном конгрессе и в ассамблеях штатов органом обладателей капитала и землевладельцев, не говоря уже о том, что о «беспристрастии» президента, верховных судей и губернаторов приходилось лишь мечтать. Сам Дж.Адамс не скрывал, что его задачей была защита собственности: «Следует обеспечить безопасность собственности, иначе свобода не может существовать» (62, 193).

На демократию как на анархическое отсутствие порядка дружно ополчились Ф.Эймс, Дж.Вашингтон, Н.Уэбстер, Г.Лоррис. Дж.Джон и другие идеологи и политики федералистской ориентации. Большую услугу им оказал заметно поправевший после революции Джеймс Уилсон, сторонник федеральной власти. Хотя он и считал, что верховная и суверенная власть общества всецело принадлежит гражданам» (цит. по: 34), разработанная им политико-правовая система не предусмотрела действенного механизма пользования правами суверена.

По Уилсону, авторитет социально-политических устоев США покоится на самоочевидности их основные принципов (они воплотились в «Декларации независимости» и конституции). Конкретные же законы — не выводы из этих принципов, а договоры людей, в силу чего они несовершенно. Отсюда вытекает необходимость наделить суды полномочиями трактовать законы и объявлять их недействительными. Колебания Уилсона между демократизмом и федерализмом вылились в идеи, фактически оправдывающие прецедентное право, которое, говоря абстрактно, может использоваться и прогрессивными и консервативными силами, но которое во всей послереволюционной американской истории — вплоть до наших дней — давало правящим кругам возможность обходить конституционные права граждан.

Несколько странное сближение активного республиканца и участника революции Мэдисона с Гамильтоном объясняется тем, что в периоды резкого обострения основных классовых противоречий корпоративная борьба подчинялась требованиям высших партийных интересов, и крупные землевладельцы Юга (а Мэдисон был адвокатом их интересов) находили по кардинальным вопросам внутренней политики общий язык с северными промышленниками и банкирами. Такая именно ситуация имела место в 80-х годах, в период восстания Д.Шейса, когда обстановка в Виргинии также оказалась взрывоопасной. Правда, приняв сторону Вашингтона, Гамильтона и Джея, Мэдисон пытался еще рассматривать государство как средство примирения социальных интересов, а в вопросах гражданских прав занимал позицию более мягкую, чем федералисты. Некоторые просветители (например, Пейн) считали, что централизованное демократическое правительство способно лучше оградить национальные интересы и права народа. Однако в трактовке суверенитета он резко разошелся с позицией джефферсоновцев. В 1787 г. Мэдисон писал Джефферсону, что в концепции правительства желательна «такая модификация суверенитета, при которой он будет достаточно центральным к различным частям общества, чтобы контролировать одну часть от вторжения в права другой» (цит. по: 107). При таком понимании правительство само приобретает права суверена, а народ становится подконтрольным. В 1788 г. на виргинском конвенте по ратификации конституции Мэдисон уже прямо говорит об опасных последствиях «тирании большинства». Эта формула, ставшая популярной в федералистском лексиконе, была прямым отрицанием народного суверенитета, который выражался в формуле «воля большинства».

У Гоббса вследствие отчуждения (по договору) человеческих прав государство концентрировало огромную масть, что делало правительство полным сувереном, демократическая буржуазная мысль XVIII в. особое внимание уделила неотчуждаемым правам. Их высокий удельный вес был связан с иным пониманием статуса двух «договаривающихся» сторон. Представители радикального Просвещения отказались от идеи паритета, ведущего к «дележу» суверенитета между правителями и управляемыми. В Америке было популярно понимание договора как соглашения каждого индивида с народом целом и народа с каждым индивидом. В преамбуле конституции Массачусетса говорится: «Политическое общество формируется путем добровольного объединения индивидов. Это общественный договор, посредством которого весь народ входит в соглашение с каждым гражданином и каждый гражданин со всем народом в том, что все будут управляться определенными законами ради общего блага» (62, 95). Эту формулу разделял Дж.Адамс (автор проекта), но в качестве основания на возведение на трон закона, а не народа — демократии он противопоставил правовой порядок. Пейн соглашался с тем, что «королем» в Америке является закон и даже высказался за его символическое коронование.

«Но, — добавил он, - чтобы впоследствии не возникло каких-либо злоупотреблений, пусть в заключительной церемонии корона будет разбита вдребезги и рассеяна среди народа, которому она принадлежит по праву» (41,46).

Если народ - реальный суверен, то закон из противостоящей людям силы превращается в волеизъявление народа. Правительство в таком случае понимается как общественный орган, который обслуживает народ, контролируя выполнение соглашения. Для этого требовалась реальная власть, и она временно передавалась правительству народом и систематически возобновлялась. Эти идеи были четко сформулированы С.Адамсом задолго до революции: «Толпа, о которой я говорю, — это не презренная чернь, а сообщество народа, ради которого учреждается правительство, или, вернее, которое само создает его единственно для своего собственного блага и по отношению к которому даже короли и все их подчиненные являются, строго говоря, слугами, но не господами» (63, 78). Много лет спустя трактовка суверенитета стала предметом принципиальной полемики С.Адамса с Дж.Адамсом, который не считал народ полным носителем суверенных прав и на этом основании оспаривал его право контролировать правительство. В письме от 25 ноября 1790 г. С.Адамс пишет своему именитому родственнику, в то время уже вице-президенту США: «Вы говорите мне, что республика — это форма правления, в котором «народ обладает существенной долей суверенитета». А не заключается ли, мой друг, весь суверенитет существенным образом в народе? Не предназначено ли правительство для благополучия и счастья всего народа? И не существует ли неконтролируемое фундаментальное право народа дополнять, изменять или аннулировать свою конституцию и составлять новую в случае, если он сочтет, что это будет больше способствовать его благополучию и счастью?» (63, 86).

Абстрактное рассмотрение вопроса не скрывало его сугубо прикладных смыслов. Прежде всего это была проблема реализации национального суверенитета, что предполагало не только политическую независимость, но и политическое единство нации. Пейн лаконично выразил это так: «...у нас нет другого национального суверенитета, кроме как в качестве Соединенных Штатов» (41-17). Вторая проблема обеспечение контроля народом государственной администрации. Многие мыслители и политики, продолжая оставаться патриотами и революционерами в утверждении американской независимости, стояли на антидемократических, контрреволюционных позициях во внутренней политике, выступая против покушений на крупную собственность, рабовладение. Суверенитет народа свелся к суверенитету буржуазной нации. В этих условиях большую остроту приобрел спор о праве большинства. Поскольку надежд на осуществление принципа единогласия в решении социальных проблем не было, встал вопрос о правомочности большинства навязывать свою волю меньшинству. Федералистская схема разделения властей была направлена как раз на ограждение интересов меньшинства, «раздел» суверенитета и на чрезмерное осложнение возможностей пересмотра демократическим путем основного законодательства (что после принятия конституции 1787 г. было выгодно крупным собственникам). Спор по этому поводу наглядно показал, что идея правительства «для блага всех» оказалась утопичной, а деление «большинство — меньшинство» совпадало с социальным делением, ибо понятия меньшинства и собственников настолько совпадали, что выступали подчас как синонимы.

Последовательный демократизм поэтому выражался в отождествлении понятий народа, большинства и суверена, которым означался социальный агент, правомочный определять и видоизменять политико-правовые устои. В одном из замечательных документов революционной эпохи, виргинском билле о правах, говорится: «...из всех различных способов и форм правления лучшим является то, которое способно обеспечить наибольшую степень счастья и безопасность... когда обнаруживается, что какое-го правительство неадекватно или противостоит этим целям, большинство сообщества имеет несомненное, неотчуждаемое и неотъемлемое право реформировать, изменять или упразднить его таким способом, какой будет сочтен наиболее необходимым для общественного благополучия» (70, 306). Данная формулировка, оказавшая влияние на многие другие документы, примечательна не только утверждением права большинства, но и многозначительным намеком на то, что объектом права может оказаться общей конституционное устройство, изменяемое волей большинства наиболее подходящим способом.

Проблема большинства и меньшинства оказалась чрезвычайно сложной для Джефферсона. Известны его высказывания о недопустимости насилия над меньшинством. Однако в отличие от федералистов его заботило любое меньшинство, в том числе непривилегированное. Находясь в плену социальных иллюзий, Джефферсон сохранял веру в возможность общественной гармонии и единодушия, но та вера была не догматичной, ибо в своей политической деятельности он решительно практиковал принцип большинства как в конгрессе, так и за его пределами. Более того, в сфере социальной политики он волю большинства квалифицировал как объективное и неоспоримое основание решения и действия, поднимаясь буквально до руссоистских формулировок «Каждый человек и каждое сообщество людей на Земле обладают правом самоуправления, — писал он в официальной записке, касающейся местоположения будущей столицы США. — Они получают его вместе со своим бытием из рук природы. Индивиды пользуются им через свою волю, сообщества людей — через волю их большинства, так как воля большинства есть естественный закон для каждого человеческого общества» (100, 3, 60).

Естественное право, общественный договор, народный суверенитет были важнейшими теоретическими посылками революционных выводов, составляющих неоспоримую заслугу передовой американской мысли XVIII в.

4. ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ

Революционная идеология вырабатывалась постепенно, в ходе долгих и сложных поисков оптимального решения социальных проблем, с которыми сталкивались колонии, и никоим образом не была прямым выводом из идеи договора или непосредственным европейским заимствованием, такое понимание чрезмерно упрощает процесс становления американской социальной мысли. Примером такого упрощения может служить оценка Р.Ф.Ивановым соображений о законности или незаконности королевских повелений, высказанных Франклином в работе «Исторический очерк конституции и правительства Пенсильвании...»: «Основываясь на теории Руссо, Франклин обосновывал право народа Пенсильвании и всех колоний свергнуть власть правителей, которые нарушили взятые на себя обязательства, де выполняют общественного договора. Франклин все-сторонне обосновывал в «Очерке» право народа на революцию...» (23, 132).

В указанном сочинении Франклина нет обоснования права народа «свергнуть власть правителей», а тем более — на революцию. Здесь мы сталкиваемся лишь с генезисом идей незаконности действия властей и права и неповиновение им. В конечном счете они сыграют свою роль в будущих революционных выводах, но они не имеют отношения к «теории Руссо». Работа Франклина, на которую ссылается Р.Ф.Иванов, была опубликована в Лондоне в 1759 г. В это время имя Руссо не пользовалось широкой известностью, а немногие опубликованные им работы еще не содержали прямых революционных формулировок. Впервые более или менее четко мысль о насилии как возможном способе утверждения или подкрепления всеобщей воли появляется в «Суждении о вечном Мире», написанном, по-видимому, в 1756 г., по опубликованном посмертно, в 1782 г. Знаменитая работа «Об общественном договоре», из которой якобинцы почерпнули многие свои революционные идеи, вышла лишь в 1762 г.

Следует отметить, что в Америке Руссо не пользовался той популярностью, которую можно было бы предполагать для революционной эпохи. Объясняется это, видимо, тем, что мелкобуржуазная плебейская масса играла в колониях столь активной и самостоятельной политической роли, как во Франции, ее противоречия с крупной буржуазией не достигли остроты и размаха, которые породили в Европе самостоятельные идеологические формы.

Вместе с тем в негативном отношении к крупной собственности таких мыслителей, как Джефферсон, Френо, Пейн, прослеживается косвенное влияние руссоистских эгалитарных мотивов. Однако — и здесь мы согласны с мнением В.С.Алексеева-Потапова (см. 3, 529—531) — нельзя социальную базу эгалитаризма сводить к защите интересов мелких собственников. В нем выражается и общая буржуазная антифеодалная установка которая в определенных условиях может выливаться в критику чрезмерной концентрации собственности, но не обязательно ведет к требованиям уравнительного перераспределения. В Америке эти идеи оживали в выступлениях городских и сельских низов, но почти не были присущи философам-просветителям.

Революционные идеи в Америке базировались на прочной и хорошо подготовленной почве квалификаций неотчуждаемые права, невыполнение договора, законное неповиновение. И в то же время сами по себе призывы к вооруженному отпору актам насилия не носили до 70-х годов характера программы революционного изменения политической системы. Франклин в 1765 г. писал о нарушении парламентом прав, предоставленных королевскими хартиями: «Если эти хартии могут быть обесценены актом парламента, не уничтожает ли тот самый акт договора, посредством которого они (американцы. — А.К.) стали подданными?» (89, 12, 255). Договор, следовательно, рассматривается способным к утрате силы. Король не выступал у Франклина безгрешным авторитетом. Еще раньше он указывал на то, что королевское повеление, не созвучное закону, само не является законным, поэтому его не следует выполнять «Если же должностное лицо преступно подчинится незаконным распоряжениям, — продолжает Франклин, — то оно само будет нести ответственность перед законом» (55, 110). Санкция, таким образом, носит по форме стандартный, а по существу неопределенный и скорее моральный характер. И лишь в феврале 1777 г. Франклин напишет из Парижа одной из корреспондентов: «Вы слишком рано... называете меня бунтовщиков, вам следует подождать, пока ход событий не покажет, является ли это бунтом или всего лишь революцией» (90, 253). Последующие полушутливые объяснения Франклина не оставляют сомнения в том, что революцию он рассматривает как законную акцию против тирании в противоположность неправомерному бунту.

Широко и теоретически основательно проблему неповиновения ставит С.Адамс. Он исходит из локковского положения о том, что человек рождается свободным, а подданным становится посредством добровольного подчинения конституции и законодательным актам. При такой трактовке каждый гражданин как бы осуществляет неформальный акт ратификации договора. Это в полной мере относится к первым переселенцам в Америку. «Первоначальным договором между королем и первыми колонистами здесь было королевское обязательство, данное от имени нации и которое до последнего времени не ставилось под сомнение» (63, 47). Хартии распространяли на американцев конституционные права, хотя лежащие в их основе естественные права были им присущи и без этого. К исходным правам С.Адамс причислял и правомерность их защиты от притязаний властей. Эта мысль охотно воспринималась колонистами. Она содержится и в принятой бostonцами в ноябре 1772 г. резолюции (написанной С.Адамсом) о правах колонистов: «К числу естественных прав колонистов относятся, во-первых, право на жизнь, во-вторых, на свободу, в-третьих, на собственность наряду с правом поддерживать и защищать их наилучшим способом» (63, 74). Эти права рассматриваются в резолюции как самоочевидное и прямое выражение естественной обязанности самосохранения. И хотя речь пока идет не об отделении от Англии, в бostonской резолюции уже содержатся прямые формулировки, вплотную подводящие к такому выводу. В случае невыносимого гнета, говорится в документе, люди могут оставить общество, в которое вошли по договорному соглашению, и войти в другое, требуя обеспечения вытекающих из договора условий.

С.Адамс считает, что гражданские законы должны по возможности отвечать законам природы и разума. Однако даже в случае их гармонии человек не может сохранить полноту своих естественных прав, от части которых он отказывается. Правда, эта часть незначительна: «Естественная свобода людей в результате их вхождения в общество сохраняется или ограничивается лишь настолько, насколько это необходимо для великой Цели общества — всеобщего наилучшего блага» (63, 75). Правители, получившие власть от народа, должны использовать ее в интересах всех людей. Именно нарушение этих обязанностей С.Адамс квалифицирует как бунт против договора. Примером нарушений неотъемлемых прав С.Адамс считает налогообложение парламентом товаров, ввозимых в колонии, и принудительные постой солдат, осуществляемые без согласия американцев и поэтому представляющие собой покушение на право распоряжаться своей собственностью. Сопротивление таким нарушениям является не «бунтом», а выражением права на самозащиту. С.Адамс находит исторический прецедент законной самозащиты английскую революцию, которая восстановила конституционные и естественные права народа, узурпированные Стюартами.

Понятия законного сопротивления и нераздельного суверенитета придали идее восстановления народом своих прав ту полноту, которая включила в себя санкцию на осуществление наилучшего государственного устройства, т.е. на революционное созидание. «...Суверенитет как предмет права принадлежит только народу, а не какому-нибудь индивиду, — считает Пейн. — И народ всегда обладает исконным неотъемлемым правом упразднить любую форму правительства, которую он найдет неподходящей, и учредить такую, которая отвечает его интересам, склонностям и счастью» (117, 341) Пейн достаточно глубоко осознал, что революция никак не сводится лишь к формальному изменению формы правления, но необходимо связана с более глубокими общественными преобразованиями: «Революция в самом состоянии цивилизации является неотъемлемым спутником революции в системе правления» (41, 393).

Послереволюционная социальная история США свидетельствовала о том, что демократические установления не сняли многих социальных проблем, а главное, не смогли обеспечить осуществления основных человеческих прав. В частности, разделение властей, на которое просветителя возлагали большие надежды, трансформировалось на практике в принцип контроля и баланса властей, перечеркнувший народный суверенитет, фактически он был призван регламентировать отношения не государственных органов, а социальных сил. Хофстетер признает, что «принцип контроля и баланса был приложен не только к трем органам правления, но также к классам общества» (99, 237). Это «приложение» оказалось решающим этапом перехода полноты политической власти к национальной буржуазии формальная демократия не совпадала с народовластием. Франклин давно обратил на это внимание. Наблюдая в 1768 г. картину парламентских выборов в Англии, он очень желчно и по существу верно отметил: «Четыре тысячи фунтов — такова сегодня рыночная цена избирательного округа. Короче говоря, сегодня вся продажная нация на рынке и будет продана за два миллиона, и может быть перехвачена из рук нынешних покупателей (если предложить на полмиллиона больше) хоть самим дьяволом» (90, 164). Однако то, что ясно видел до революции в Англии Франклин, не всегда видели в послереволюционной Америке заметно правившие просветители. Например, Раша успокоили формальные гарантии конституции США. В 1788 г. он писал, что теперь правительство покоится на началах представительства и контроля. «Посредством первого эффективно обеспечены права народа, посредством второго — правителей» (122, 7, 453).

Очевидно, неспособность системы формально демократических выборов (передовой для своего времени) обеспечить в государственных органах влияние низших и средних слоев озадачивала Джефферсона. Он даже заговорил об опасном «деспотизме выборов», смутно подозревая, что демократический механизм — не самодовлеющий институт, а инструмент, используемый влиятельными социальными силами. Как покажет практика, и Билль о правах, конституционно закрепляющий ряд буржуазно-демократических завоеваний, не изменит в принципе положения, не упразднит социального неравенства, юридического крючкотворства и манипулирования демократической процедурой.

Проблема гарантии суверенных прав народа и неотъемлемых прав человека заставила Джефферсона отойти от узкого конституционализма и рассмотреть ее в более широком контексте других социальных процессов, причем восстание Шейса явилось важным к тому стимулом. Джефферсон считает, что восстания каким-то образом связаны с характером сложившихся социальных отношений. По его мнению, выступления социальных низов («беспорядки») не дают основания считать, что природа человека требует правительства силы (точка зрения федералистов). Такая концепция не отвечает ни истине, ни человеческому опыту Джефферсон различает три формы человеческого общества: первая встречающаяся у американских индейцев, не имеет ни какого правительства, и не исключено, что она является наиболее целесообразной для немногочисленных народов; вторая форма — демократия, она отвечает представлениям Джефферсона об идеальном устройстве и в наибольшей мере реализована в США; наконец, последняя форма — «правительство силы». Это наихудший вариант государства («правление волков над овцами»), заслуживающий безусловного осуждения.

Однако и демократическая форма правления не застрахована от порока, но порок может породить добро: «Он предотвращает вырождение правительства и питает общий интерес к общественным делам. Я считаю, что небольшой бунт время от времени — хорошее дело и так же необходим в политическом мире, как бури в мире физических явлений. Неудачные восстания действительно обычно выявляют те нарушения прав народа, которые их породили... Это — лекарство, необходимое для доброго здоровья правительства...» (4,2,77).

Джефферсон не изменяет своей классовой позиции и не принимает сторону повстанцев, но он считает наличие бунта свидетельством нарушений человеческих прав, что диктует принятие иных мер, чем просто подавление мятежа. Очень важная идея о пользе бунта - симптом озабоченности Джефферсона неполадками в механизме буржуазной демократии, что приводит его к важной догадке о том, что фактором поддержания народовластия является социальная активность масс за рамками конгресса и законодательных ассамблей и что народное восстание может выполнять функцию политического регулятора. Джефферсон не мог объяснить, почему республиканский режим в США не стал народовластием, но он не свел дело к отдельным злоупотреблениям, а задумался о несовершенстве всего общественного уклада, требующего постоянной коррекции отклонений от нормы. Идея эпизодического бунта-регулятора, высказанная в январе 1787 г., перерастает в вывод о периодической революции как высшей форме волеизъявления народа и конечном гаранте демократии

Два факта послужили непосредственным поводом для формулировки этой мысли получение Джефферсоном в Париже текста конституции 1787 г, в которой была явственна тенденция к укреплению исполнительной власти, и кампания английской прессы по поводу «анархии» (восстание Шейса) в США. Джефферсон оценил «анархию» как неслучайное явление, способное противодействовать стремлению правительства уйти из-под народного контроля. Он не только лестно отзывался о повстанцах, но и делает в ноябре 1787 г. важный вывод: «Не дай бог, чтобы мы еще 20 лет должны были обходиться без такого восстания... Какая страна может сохранить свои свободы, если ее правители не получают время от времени предупреждения о том, что народ сохраняет дух сопротивления? Пусть он возьмется за оружие... Дерево свободы должно освежаться время от времени кровью патриотов и тиранов. Это его естественное удобрение» (101, 356). В последующие годы Джефферсон не обращается к столь радикальным формулировкам, однако мысль о принципиальной возможности, целесообразности, основаниях и формах обновления политико-правового уклада продолжает его волновать. Это проявилось, в частности, в постановке вопроса о правомерности невыполнения закона, т.е. о «законном беззаконии». Джефферсон писал в 1810 г.: «Строгое соблюдение писаных законов, несомненно, одна из высших обязанностей хорошего гражданина, но не наивысшая. Законы необходимости, самосохранения, спасения нашей страны, когда она в опасности, являются более высокой обязанностью» (100, 12, 418). Своеобразной конкретизацией этой идеи является отказ от признания незыблемости конституции. Вопрос этот принципиально важен, ибо изменение или отмена конституции как высшего закона опираются не на более широкий закон, а непосредственно на суверенное право.

Джефферсон исходит из того, что конституционные положения не могут быть абсолютными и всегда отвечать нуждам демократической практики. «Могут ли конституции не изменяться? — пишет он в 1824 г. — Может ли одно поколение навеки связывать другое и все последующие? Думаю, что нет... Власть и права могут принадлежать лишь людям, а не вещам, не какой-то матери, лишенной воли. Мертвые — даже не предметы... Чему же тогда приписать власть и права, которые они имели, будучи людьми? Поколение может связывать себя, пока его большинство продолжает жить; когда оно исчезает, на его место становится другое большинство, которое держит в своих руках власть и права, принадлежавшие когда-то его предшественникам, и может изменять их законы по своему усмотрению» (4, 144—145).

Таким образом, носителем права являются люди, объединенные в сообщество, а не природный субстрат как таковой. Право не утрачивает естественного характера, общество не выходит из-под юрисдикции природного закона, однако последний не может действовать не через людей, воля большинства которых выступай «естественным законом» для общества. В силу эту «естественный закон» превращается в историческим, санкционируя изменения социальных институтов и самой конституции, т.е. фундаментальное изменение условия договора, составляющих базу самого сообщества. Джефферсон не специфицирует способа изменения договора.

Это означает, что понятие революции, которое еще проглядывается в его более поздних работах, сублимируется, сохраняя скорее ретроспективный исторический смысл. Это неизбежная судьба буржуазной революционной доктрины, которая утратила свою питательную почву — революционную практику.

Социологические идеи американского Просвещения характеризуются не столько единичными новшествами, сколько обстоятельной и систематизированной разработкой традиционных проблем человека и общества. Американская мысль в этой области сумела сказать новое слово, особенно в понимании природы и функций государства, частной собственности, в прояснении социально-экономической структуры общества, соотношения общества и государства, в разработке проблем суверенитета и революции. Реальный историзм для философии Просвещения был твердым орешком, поэтому для радикальных его представителей революция выступала и сугубо неисторической функции — как восстановление поправленного суверенного права народа, утверждение «принципов разума», этих метафизических абсолютов.

Теоретическая ограниченность просветительской философии находила различные формы проявления, в частности в абстрактном понимании «народа», социальная неоднородность которого недооценивалась.

Глава IX. ТРИУМФ РЕВОЛЮЦИИ и ЗАКАТ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Из всех буржуазных революций Нового времени Американская революция идеологически, политически и даже организационно была наиболее подготовленной. Она, разумеется, сохраняет характер стихийного исторического явления, большинство событий которого не были запланированы и даже развивались вопреки предположениям и планам лидеров. Однако в целом они не были неожиданными, их смысл был ясен, а нация к началу войны за освобождение практически имела не только идеологическое обоснование независимости, но и важные компоненты будущей политической машины: национальный конгресс и местные демократические органы, обладающие большей реальной властью, чем колониальная администрация. Другой особенностью Американской революции является то, что ее идеологам выпало на взять на себя непосредственное политическое и административное руководство «разумным» социальным переустройством. Америка выступила пионером в попытке реализации принципов естественноправовой теории чуть ли не единственной страной, формально воплотившей общественный договор в своих конституционных актах. Поэтому «Декларация независимости» и конституция (вместе с Биллем о правах) — не просто правовые документы, главные принципы которых формально и по сей день лежат в основе социально-политического устройства США, но и своеобразная реализация принципов разума, торжество философии Просвещения. Они позволяют полнее оценить земной смысл абстрактных философских идеи, историческую роль и ограниченность американского Просвещения.

1. «ДЕКЛАРАЦИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ»

Принятая конгрессом 4 июля 1776 г. «Декларация независимости» официально провозгласила независимость американских колоний в качестве суверенных штатов. Будучи идеологически подготовлена предшествующей философской мыслью, «Декларация независимости» сама явилась теоретическим документом, концентрированно представляющим важнейшие принципы социальной философии американского Просвещения. Между тем в исследованиях современных буржуазных авторов наблюдается тенденция ограничить ее значение лишь юридическим оправданием претензий колонии. Такова точка зрения Р.Хофстедтера, У.Миллера и Д.Аарона. ««Декларация» не имела того значения для современников, которое она приобрела позже,— пишут они. — В XVIII столетии она рассматривалась как легальный, а не социальный аргумент» (99, 176). За такого рода оценками скрывается стремление принизить значение передовой американской философии XVIII в, ее продуктивность, новаторство, тесную связь с социально-политической практикой и одновременно представить в превратном свете природу и сущность Американской революции. Хофстедтер считает, что юридическое ядро «Декларации» составляет положение о политическом равноправии всех людей, — на этом основании американцы могли рассматривать себя в полной мере подпадающими под юрисдикцию английского закона и силой оружия восстанавливать свои конституционные права.

По форме «Декларация» действительно была оправданием действий патриотов. «Когда мы были вынуждены для исправления положения взяться за оружие, писал Джефферсон много лет спустя, — для нашего оправдания было сочтено целесообразным обратиться к суду мира. Такова была цель «Декларации независимости» (125, 7, 315). Но это было оправданием особого рода. Восставшая Америка апеллирует не к Англии, а к мировой общественности, поэтому она выдвигает не юридические аргументы, а формулирует свои основные социально-политические принципы и программу. Однако главный адресат «Декларации» — американская нация, самосознание которой должно было с помощью идеи облечься в лозунги и мотивированную цель. Это назначение «Декларации» признает сам Джефферсон: «предполагалось, что она будет выражением американского сознания...» (125, 7, 315). Сознание было американским лишь в той мере, в какой оно оправдывало отделение от Англии, но общая философская «позиция «Декларации» сделала ее ярким выражением буржуазного революционного сознания, опирающегося на выработанные передовой мыслью XVIII в. учения о Человеке, обществе, суверенитете, неотчуждаемых правах и т.д.

Важнейшая часть «Декларации», содержащая общеполитические посылки, гласит: «Мы считаем очевидными следующие истины: все люди сотворены равными, и все они одарены своим создателем природными и неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежат жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых. Если же данная форма правительства становится губительной для этой цели, то народ имеет право изменить или уничтожить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и с такой организацией власти, какие, по мнению этого народа, всего более могут способствовать его безопасности и счастью» (4, 2, 27).

Сколь бы лаконичной ни была аргументация выводов Декларации, она в концентрированной форме передавало натуралистическое и деистическое мировосприятие, на базе и в рамках которого обосновывается право американского народа на политическое самоопределение. В проекте Джефферсона бог упомянут дважды — типично деистически, протокольно вежливо, в качестве абстрактного и бесконечно далекого творца, наделенного неотчуждаемыми правами человека (слова «природными и неотчуждаемыми» были в проекте Джефферсона, в принятом документе заменены на «очевидными»). В ходе обсуждения в заключительной части появились две вставки со ссылками на «Верховного судью» и «божественное проведение» — уступки умеренной части делегатов. Основной неформальный деистический смысл «Декларации» состоит в том, что люди, наделенные неотчуждаемыми правами, способны к самостоятельному действию согласно требованиям своей природы для наилучшего устройства собственных дел. Важнейшими из них являются вопросы социально-политической организации, к решению которых всевышний в качестве «провидения» или «судьи» никоим образом не причастен.

Апелляция «Декларации» к очевидному характеру фундаментальных прав человека свидетельствует о том что теоретические положения естественноправовой философии получили такое широкое распространение, что ссылка на здравомыслие могла на практике служить залогом их абсолютного авторитета. В силу этого аргумент к самоочевидности в «Декларации» не был пропагандистским трюком: он основывался на вере в непогрешимость здравого смысла относительно принципов, буквально вошедших в текстуру социальной психологии. Не случайно представители радикального Просвещения рассматривали задачу теоретического обоснования революционной программы как защиту требований здравого смысла, говорящих сами за себя. «...Я привожу лишь простые факты, ясные доводы и отстаиваю здравый смысл, — писал Пейн в работе «Здравый смысл», вышедшей незадолго до провозглашения независимости. — Мне нечего заранее доказывать читателю, я хочу лишь, чтобы он освободился от предубеждений и предрассудков и позволил своему разуму и чувству решать самим за себя...» (41, 34). Джефферсон подчеркивал, что целью «Декларации независимости» было «не искать новые принципы или новые аргументы, никогда раньше не приходившие в голову, не просто сказать вещи, которые никогда раньше не говорились, но представить человечеству здравый смысл проблемы в столь простых и четких терминах, чтобы вызвать его согласие» (125, 7, 315).

Аргументация «здорового смысла» в философии Просвещения была эффективным средством социальной дидактики, поскольку она обладала способностью использовать рациональные доводы в привычном и приемлемом для массового сознания контексте, сохраняя в то же время согласованность с исходными теоретическими положениями. Во всех документах декларативного характера (законопроекты, обращения, памфлеты) естественное равенство просветителями не доказывается, регулируется. «Бог создал людей равными» — сакраментальная формула, снимающая надобность в специальной аргументации. Она имеется и в «Декларации», в которой перечень самоочевидных истин начинается с утверждения: «Все люди сотворены равными». Между тем «бездоказательность» вовсе не была идеалом Просвещения с его культом разума. Напротив, значительные усилия тратились на теоретическое обоснование естественного равенства в его антропологическом, гносеологическом, психологическом, социально-педагогическом и политико-правовом аспектах. И поскольку многолетняя идеологическая активность просветителей спешно соединила в сознании значительной части американцев основные социальные требования с идеями присужденных прав и естественного равенства, постольку Поводы социальных доктрин Просвещения приобрели характер «самоочевидных» (и тем самым исходных) положений, из которых вытекали политические выводы «Декларации».

Важнейший из них выражен фразой о праве народа на разрыв «политической связи», т.е. на насильственное расторжение соглашения, имплицитно полагаемого этим фактом существования гражданского общества. Для Джефферсона в данном случае не имеет смысла вопрос о том, когда возник данный тип соглашения и ковы пути его преемствования американцами, — существенно то, что учрежденное им правительство обязано было обеспечивать прирожденные и неотчуждаемые права людей. И поскольку существующая форма правительства (британского) не отвечала назначению, народ — в лице своих представителей — отверг ее. Основанием этой радикальной меры является сформулированный в «Декларации» принцип, согласно которому народ имеет право «изменить или уничтожить» негодное правительство и «учредить новое». Иными словами, народ имеет право на революционное преобразование существующего строя.

Перечень упомянутых в «Декларации» «самоочевидных» истин и связанных с ними человеческих прав можно свести к следующему. Все люди от рождения равны, их равенство воплощается в неотчуждаемых правах, важнейшими из которых являются право на жизнь, свободу и стремление к счастью. В целях удовлетворения своих потребностей люди объединяются в гражданское общество, т.е. создают правительство, главная функция которого заключается в гарантии неотчуждаемых прав. Источник власти — согласие управляемых, равнозначное добровольному вступлению в политический союз передаче правительству права власти. Если правительство не может удовлетворительно выполнять свои функции, управляемые (народ) вправе изменить его форму или уничтожить совсем и создать новое. Эти принципы «Декларации» допускали широкие толкования, но в целом все они выражали знакомые уже положения и доктрины философии Просвещения. Определенную сложность вызывает формула «стремление к счастью», в трактовке которой у исследователей нет единодушия. Начиная с эпохи Возрождения в светской буржуазной философии счастье выступает по преимуществу как земной идеал, поэтому эвдемонизм — как в гедонистических, так и в альтруистических вариантах — был антиподом религиозных учений о характере и цели подлинной жизни. Продолжая эту традицию, американские демократы рассматривали счастье как смысл самого объединения людей в общество. «Счастье индивидуумов является, очевидно, конечной целью политического общества», — считает Франклин (55, 556).

Идея счастья упомянута во многих биллях о правах, официальных и неофициальных посланиях, теоретических трактатах и т.д. Несмотря на трудность спецификации понятия счастья, большинство исследователей полагают, что введение в качестве неотчуждаемого естественного права — вместо традиционного локковского права на собственность — стремления к счастью в документ, провозглашающий независимость США, было наиболее важным завоеванием американской социальной мысли. Сесилия М.Кеньон считает, что в основе американского радикализма XVIII в. лежали идеи второго трактата Локка о государственном правлении, но с определенными модификациями: «Наиболее известной была замена в «Декларации независимости» «собственности» на «стремление к счастью»» (118, 160). Однако расшифровка «стремления к счастью» Кеньон не удалась. Она квалифицирует собственность как объективный элемент бытия человека, а счастье — как его субъективную цель, которая понимается сугубо индивидуально, поэтому право на счастье означает право участия в управлении.

В нашей литературе обычно отмечается положительный смысл «стремления к счастью» как выражения революционного буржуазно-демократического духа и субъективного желания всеобщего благоденствия. Редким исключением является точка зрения Н.Н.Яковлева, который рассматривает формулу о счастье как демагогическую, сознательно выдвинутую американскими лидерами вместо локковского положения о праве на собственность с целью мобилизации на борьбу неимущих слоев населения: «...кучке богачей противостояла громадная масса американцев, не имевших ничего. Как поднять ее на борьбу? Руководители американской революции были практически мыслящими людьми и, одоблив Декларацию независимости 4 июля 1776 г., сочли весьма уместным изменение локковской формулировки, сделанное автором документа Т.Джефферсоном» (60, 7, 16—17). Эта оценка мотивов введения «стремления к счастью» в «Декларацию» сопровождается рядом спорных положений о стремлении «прагматика» Джефферсона к ограничению объявленных свобод; о декларативности его аболиционизма, поскольку он сам был плантатором и имел рабов; о том, что американская дипломатия с самого начала была политикой использования чужой силы в своих интересах, проявившейся, в частности, в обращении к помощи французских роялистских войск в борьбе против англичан, и т.д. Рассмотрение всех этих вопросов не входит в нашу задачу, но в их трактовке Н.Н.Яковлевым проявляется один недостаток методологического порядка, учет которого важен для объяснения права на «стремление к счастью» и его введения в текст «Декларации». В самой общей форме этот недостаток состоит в недифференцированном подходе к социальным силам Американской революции и их идеологии. Как и всякая буржуазная революция, она противоречива, состав ее участников неоднороден, программы и идеи ограничены. Однако это не дает оснований игнорировать прогрессивную Демократическую линию в революционном лагере и в идеологии Просвещения, за привычным термином «отцы-основатели» не видеть водораздела между Джефферсоном, Франклином, С.Адамсом, с одной стороны, Вашингтоном, Джеймсом, Дж.Адамсом с другой, или шивать действительно имевшее место подчинение внешней политики узкокорпоративным интересам (ср. деятельность Гамильтона) с компромиссами, позволившими обрагaиb противоречия между европейскими монархами на пользу Американской революции (ср. деятельность Франклина). В.И.Ленин отмечает, что тактика временных компромиссов и соглашений, использующих противоречия среди врагов революции, успешно применялась в период Американской революции. «В своей трудной войне за освобождение американский народ заключаю такие «оглашения» с одними угнетателями против других, в интересах ослабления угнетателей и усиления тех, кто революционно борется против угнетения, в интересах *массы* угнетенных. Американский народ использует рознь между французами, испанцами и англичанами» (2, 37, 56).

Ленинская характеристика ценна не только тем, что раскрывает важную особенность внешней политики революционной Америки, но и прямым указанием на то, что буржуазная революция в принципе способна осуществлять социальные акции, отвечающие интересам угнетенных масс. Разумеется, их осуществление определяется степенью участия и активности демократических сил в революции, что необходимо учитывать и при рассмотрении духовных процессов революционной эпохи.

Счастье как цель объединения людей в гражданское общество и стремление к счастью как естественное право введены в буржуазную социальную мысль не «Декларацией», как считают многие зарубежные авторы. Проблема счастья давно занимала философов Нового времени. Однако если эвдемонизм Спинозы — один из символов прогрессивной мысли XVII в. — был еще интеллектуально-созерцательным, эгалитаристским, то человек Просвещения подошел к счастью как к более или менее практической социальной проблеме. У Гельвеция четко сформулирована мысль о том, что законодательный ум должен ориентироваться на всеобщее счастье, а задачи истинного законодательства состоят в том, чтобы открыть законы, способные дать людям максимальное счастье, и найти средства перевести их в это состояние (см. 15, 7, 169, 15, 2, 427). Поскольку в «Декларации» имеется в виду не столько реальное правительство, сколько норма, которой оно должно отвечать, то «должное» правительство и «разумное законодательство» выступают как тождественные (по меньшей мере о правопорядковые понятия). Идея права на счастье и его государственного обеспечения была не столь редкой в сочинениях американских просветителей. До Джефферсона ее довольно четко сформулировал Джеймс Уилсон, который писал в 1770 г.: «Любое законное правление основывается на согласии тех, кто подчинен ему: такое согласие дается с целью обеспечения и увеличения счастья управляемых сверх тою, которым они пользовались бы в независимом и свободном естественном состоянии».

Следствием этого является то, что счастье общества есть первый закон каждого правительства» (цит. по. 131,27).

Повторил ли просто Джефферсон в «Декларации» чужие мысли (и тогда нет оснований выставлять его теоретическим новатором)? Была ли ему нужна демагогическая подмена права на собственность стремлением к счастью для мобилизации масс неимущих. За этими вопросами стоит целый комплекс проблем. Прежде всего, введенное Н.Н.Яковлевым понятие «масса американцев, не имевших ничего» не специфицировано. Строго говоря, в американских колониях рассматриваемого периода не имевшими ничего были рабы, немногочисленные наемные рабочие и городское дно. С учетом рабов эти слои составляли значительную часть населения (но не большинство), и их представители проявляли заметную активность в революционные годы. Но Джефферсон не апеллировал к этим слоям населения, а что касается негров, то лишь в силу исключительных обстоятельств конгресс допустил их ограниченное рекрутирование в армию. Основную опору революции в массовых политических и военных акциях составляла мелкобуржуазная масса. На наш взгляд, прокламирование в «Декларации» права собственности могло бы лишь привлечь и активизировать массы — как фермерство, так и неимущих (в большинстве своем недавних собственников, мечтающих о восстановлении бывшего положения. А главное, право на счастье и в «Декларации», и в мировоззрении Джефферсона никоим образом не исключает права собственности. Вопрос поэтому может стоять лишь так: почему право собственности и», попало в перечень трех основных прав и для чего буржуазной историографии потребовалась ложная альтернатива — собственность или счастье?

Одна из причин состоит, видимо, в том, что назревала пора фактической национализации таких земельных владений, как королевские пожалования и собственнические колонии, усиливалось закрепление скваттерских владений, стихийно экспроприировалась собственность лоялистов. Все эти действия не имели юридических оснований, и в такой ситуации акцентирование священного характера частной собственности могло вызвать неоднозначные толкования. Кроме того, право собственности в социологических воззрениях Джефферсона и не относилось к числу непосредственных естественных прав, а было производным, вторичным, или «гражданским», правом. В силу этого оно, не утрачивая бесспорно человеческого атрибута, не могло фигурировать в числе исконных и врожденных прав.

В американской буржуазной истории философии выработался догматический образ Джефферсона, «преодолевающего» в данном вопросе локковскую точку зрения. Его гипнотическое влияние столь велико, что многие авторы не дают себе труда внимательно ознакомиться с сочинением Локка, на которое привычно ссылаются (второй трактат «О государственном правлении»). В нем совершенно ясно говорится, что собственность, врожденно свойственная человеку, — это его «собственная личность», или способность трудиться, которая в конечном счете порождает частную собственность в общепринятом смысле слова. «Мы можем сказать, — пишет Локк, — что труд его тела и работа его рук по самой природе вещей принадлежат ему. То, что человек извлек из предметов, созданных и предоставленных ему природой, он слил со своим трудом, с чем-то таким, что ему неотъемлемо принадлежит, — и тем самым делает это своей собственностью» (35, 19). Таким образом, противопоставление Джефферсона Локку базируется на отдельных фразах, вырванных из контекста. Концептуальное родство здесь несомненно, различия касаются акцентов: к проблеме генезиса собственности Джефферсон подошел скорее социологически, Локк же — с позиций буржуазного политэконома, для которого собственность рождается через производимую трудом стоимость. Поэтому «стремление к счастью» Джефферсона совершенно не противоречит локковскому праву собственности, не исключает, а скорее предполагает его. Известный советский американист А.В.Ефимов считает, что хотя термин «собственность» в «Декларации» и был опущен, «сохранение права частной собственности, несомненно, подразумевалось» (22, 386). Общее идеологическое унастроение, созданное Просвещением, неразрывно связывало воедино право на собственность и надежды на благоденствие. В целом ряде конституционных уложений это единство зафиксировано совершенно официально, причем нередко понятие счастья уже предполагает собственность. Например, во временной конституции Нью-Гэмпшира (1776) говорится, что человек наделен «определенными естественными, существенными и врожденными правами, к которым относятся пользование и защита жизни и свободы, приобретение, владение и защита собственности — одним словом, стремление и обретение счастья» (цит. по: 75, 44). Сходная формулировка имеется в массачусетском билле о правах.

Наконец, нельзя мотивы введения «стремления к счастью» в текст «Декларации» сводить к «прагматичным» соображениям и аргументировать неискренность Джефферсона тем, что он сам был рабовладельцем. Сохранение рабства после революции было результатом политического компромисса северных капиталистов с южными плантаторами. Поэтому, хотя рабство не отвечало интересам капитализма в промышленности и осуждалось даже федералистами, в конгрессе «противников» рабства оказывалось неизмеримо больше, чем сторонников его немедленной отмены. Формулировки, осуждающие рабство в изначальном проекте «Декларации», были отклонены. Они не были пропагандистским Маневром: потерпев в этом пункте неудачу, Джефферсон, несомненно, проиграл и политически, не оправдав надежд противников рабства и приумножив число недругов среди рабовладельцев. Этот эпизод существен для характеристики демократизма Джефферсона, каким бы ограниченным он ни был. Для Франклина, Джефферсона, Раша отмена рабства была не просто юридическим актом, а социальной программой, которая должна была предусмотреть способы и источники существования бывших рабов, их профессиональную подготовку, создание рабочих мест. В этом смысле борьба против рабства выступала как задача демократического развития революции, разрешение которой не сводилось выдаче вольной. Ситуация напоминает ту, которая сложилась в скором времени в России: многие дворянские революционеры, боровшиеся против крепостничества сами владели крепостными крестьянами, однако это не дает оснований усомниться в искренности их намерении.

Право на стремление к счастью, провозглашение «Декларацией», выражает революционный, программный и в определенной мере мировоззренческий смысл этого документа, игнорируемый буржуазными исследователями. Радикальное изменение общественных условий требует политической активизации широких слоев населения и воодушевления, поддерживаемых лозунгами и программами. Для Американской революции, в свете духовной предыстории страны, огромное значение имело утверждение посюстороннего, земного благоденствия людей. В этом смысле право на стремление к счастью не просто концентрировало в себе основные социальные требования (включая жизнь, безопасность, собственность, личную свободу), но и знаменовало торжество философии Просвещения, принципов светского и земного смысла жизни над теистическим мировоззрением и религиозной моралью Идеи счастья — практический, активный антипод пассивистской надежды на возможное неземное спасение. Право на счастье было принципом, которому предстояло другое и противоречивое идеологическое существование. Но у просветителей-демократов особых двусмысленностей в его трактовке не было. «Гражданское общество предназначается для того, чтобы способствовать взаимному счастью его членов, поскольку они сообща живут на земле, — писал Купер в трактате «О духовенстве, направленном против попыток церковников вмешиваться в светские дела — оно не распространяется на будущее существование, которое будет иметь место в соответствии с правилами, какие определит всемогущий» (4, 2, 356).

Еще больший смысл имеют социологические и политические последствия провозглашения стремления к счастью неотчуждаемым, естественным правом человека. Действительная заслуга Джефферсона состоит не в том, что целью правительства он объявил обеспечение права на счастье (эта мысль уже была сформулирована его предшественниками), а в констатации того, что необеспечение этого права дает народу основание насильственно устранить данное правительство. «Декларация независимости» — это самостоятельный и самобытный теоретический документ, философское и политико-правовое содержание которого сделало его революционной конституционной моделью. Историческое значение «Декларации» связано с тем, что, излагая причины, победившие в колонии восстать против Англии и провозгласить независимость, она делает теоретический акцент не на британские злоупотребления и беззаконие, а на определение условий, при которых революционное насилие народа правомочно, неизбежно и морально

А. М. Каримский

2. СИМПТОМЫ КРИЗИСА

История философской мысли свидетельствует о том, что проблема общественного идеала проста лишь на уровне социального проектирования. Когда встает вопрос о его непосредственной реализации, он должен в возрастающей мере приобретать характер практической программы. В этом отношении послереволюционный период оказался для американского Просвещения чрезвычайно ответственным и сложным.

Частичное осуществление демократических преобразований (искоренение феодальных пережитков — особенно в Виргинии упразднение государственной религии в штатах, принятие биллей о правах и др.) лишь обнажило драматический разрыв между видимым политическим успехом и отсутствием его ощутимой отдачи для широких масс.

Революция принесла плоды лишь высшим социальным слоям обновленного американского общества, которые поспешили свести ее задачи к завоеванию независимости и представить ее завершившейся. Идеологически эту задачу выполняли статьи «Федералиста». Свой панегирик творцам конституции 1787 г. Мэдисон завершает утверждением, что революция закончилась «Они завершили революцию, которая не имела никаких параллелей в анналах человеческого общества» (94, 154)

Позиция демократов была противоположной. С одной стороны, федералистской позиции противостояло левое крыло Просвещения. Несмотря на расхождения между собой по многим вопросам, его представители считали, что без отмены рабства, введения более широких образовательных возможностей, полной секуляризации государства и школы задачи революции нельзя считать выполненными. Даже Раш, не столь критично относящийся к федералистам, писал в мае 1787 г. «Большая часть отчаяния в нашей стране и ошибочных мнений, которые европейцы сформулировали о нас, возникли из убеждения в том, что Американская революция завершилась. Это далеко от действительности: мы завершили только первый акт великой драмы» (122, 7, 388). С другой стороны, серьезное недовольство проявляли социальные низы (мелкие фермеры, ремесленники, рабочие), не имевшие собственной идеологии, но уже находящие те или иные формы выражения социальной критики с более левых позиций, чем просветители-демократы. Политические достижения революции не давали оснований говорить о реализации идеалов братства и счастья. Они все более и более превращались в регулятивные нормы, влияющие на действительность, но безнадежно разделенные с нею. Кризис идеалов Просвещения стал ощущаться в тот самый момент, когда, казалось бы, налицо были все предпосылки к их осуществлению

Американская революция, будучи одной из наиболее успешных буржуазных революций, не смогла осуществить своего главного и первого принципа и лозунга — равноправия, не только социального, но и политически-правового. Наиболее бесправными в составе свободного населения оказались как раз те слои, участие которых в революции обеспечило ее победу. «Революция не победила бы, — пишет У.Фостер, — если бы не бы то сильного политического давления мелких фермеров, мелких торговцев, ремесленников и рабочих, проникнутых боевым, воинственным духом» (54, 62) Зарождающийся рабочий класс был сосредоточен главным образом в приморских юрдах центральных и северных колоний, т.е. в районах главных революционных событий, и принимал участие в массовых патриотических организациях «Сыны свободы», «Сыны Нептуна» и др. Разумеется, «ведущая роль в этих демократических объединениях принадлежала буржуазии» (57, 41), однако без участия рабочих и мастеровых они утратили бы свой массовый и демократический характер. А роль этих организаций в революции была исключительно велика: они были центрами встречи различных социальных сил, обеспечивали оперативную мобилизацию патриотов в решающие моменты, что особенно сказалось в период бойкота британских товаров и первых сражений при Конкорде и Лексингтоне (подробнее об этом см: 53, 45—61). На всех этапах революции указанные силы были фактором мощного давления снизу на конгресс и политических лидеров. И именно стремлением ослабить и нейтрализовать эти силы диктовалось осуществление принципов разделения власти и баланса сил. Историк А.Экирч правильно отмечает, что «такая система контроля и равновесия отражала недоверие к народной демократии» (84, 207) Явными антидемократическими мерами, предусмотренными законодательством штатов, были также попытки усложнить процедуры ратификации конституционных актов, лишение избирательных прав индейцев, рабов, женщин и высокие избирательные цензы, которые надежно обеспечивали имущим контроль в государственных органах.

Оппозиция социальных низов была активна не только политически. Она обращалась и к теоретическим формам борьбы, что говорит об успешном освоении естественноправовых идей и умении их радикализировать в большей мере, чем джефферсоновцы. Об этом свидетельствуют два документа, которые чрезвычайно редко привлекают внимание современных исследователей и составителей исторических антологий.

Один из этих документов — послание нью-йоркского Союза механиков, направленное 14 июня 1776 г. конгрессу колонии Нью-Йорк в связи с намерением законодателей обсудить и ратифицировать проект выработанной конституции без предварительного широкого рассмотрения его гражданами «Мы не можем и никогда не сможем поверить, — говорится в обращении, — что вы намереваетесь сделать так, что будущие делегаты или вы сами должны быть наделены властью создать новую конституцию этой колонии, а что ее жители в большинстве своем не должны пользоваться властью, данною им богом, чтобы сообща вместе со всеми людьми судить, отвечает или не отвечает их интересам конституция, принять или отвергнуть ее...» (125, 7, 373). Механики считают, что соучастие народа в законодательстве является неотчуждаемым правом, а власть депутатов — временным мандатом избирателей, имеющих право контролировать законодательство. Если ассамблея пренебрегает мнением низов, они тем самым оказываются в состоянии бесправных рабов. А это означает, говорится в заключительной части документа, что «законная власть, которую к настоящему времени вы получили от ваших избирательных округов и которая должна была применительно к свободным людям, будет упразднена этим неестественным актом. Возможно, это ускорит нашу политическую смерть, но это может немедленно вызвать вашу собственную...» (125, 7, 373—374). Скрытая угроза — не главное в обращении механиков. Оно свидетельствует прежде всего о зрелом понимании суверенных прав, вытекающих из демократической трактовки «закона природы».

Другим документом был вышедший уже после революции анонимный памфлет «Народ — лучший правитель», который обвинял лидеров страны в предательстве народа и потребовал введения политической системы, реализующей принцип самоуправления. «Бог дал людям свободу по природе, сделал каждого человека равным другому и наделил людей способностью управлять самими собой согласно собственным законам» (цит. по 68, 52). Депутаты законодательных органов могут принимать законы, но не могут назначать должностных лиц, ибо такое право принадлежит только народу. Памфлет резко критикует имущественный ценз избирателей и депутатов и требует введения прямых выборов, однопалатной ассамблеи и предоставления права голоса всем взрослым мужчинам. Социальные принципы, отстаиваемые в памфлете «Народ — лучший правитель», во многом повторяют положения, высказывавшиеся предреволюционный период Его резкое звучание обусловлено умелой конкретизацией идеи народного суверенитета и превращением его в практическое требование, Предъявленное республиканскому режиму. Оба упомянутых документа ярко свидетельствуют об умонастроении масс, революционные идеалы которых не совпадали с идеалами крупной буржуазии и ее идеологов.

Наиболее разительным примером правового неравноправия было рабство, само существование которого вопиющим образом нарушало природное равенство и неотчуждаемое право на свободу, выступавшее в просветительском сознании прежде всего как личная юридическая независимость. Окончательно надежды на отмену рабства были похоронены на конституционном конвенте 1787 г., на котором южане имели на своей стороне не только Вашингтона, но и федералистов Севера, не желавших обострения отношений крупного капитала с крупными плантаторами. Узаконение рабства произошло посредством конституционной гарантии Соблюдения соответствующих местных законов, в силу чего северные или центральные штаты, отменившие рабство, должны были выдавать беглых рабов штатам, где оно существовало.

Многие противники рабовладения стали на позиции прадуализма. Даже Джефферсона несколько успокоило то, что Виргиния приняла план постепенного упразднения рабовладения. Однако он не сомневался, что угнетение рабов будет вести к усилению их сопротивления и восстаниям, в силу чего отмена рабства станет неотвратимой. Уже будучи президентом, он писал, что ликвидация рабства проложит себе путь посредством бунтарского духа рабов. Этот дух «легко подавляем в своих первых [вспышках, но из локального он станет всеобщим, и всякий раз, когда это будет случаться, он будет восставать все с большим упорством после каждого поражения, пока мы не будем вынуждены, после ужасных сцен и страданий, освободить их (рабов. — А.К.)...» (цит. по: 106, 542).

Вместе с тем Джефферсон отнесся к нарушению человеческих прав в лице рабства с большей терпимостью, чем к колониальному угнетению. Признавая неизбежность и правомерность более радикальных форм борьбы арабов, он апеллирует скорее к просвещенным кругам и рабовладельцам, а не к демократическим низам. Его надежды на мирную эмансипацию несвободного населения покоятся в значительной мере на том, что рабский труд себя практически изжил, так как он почти не окупается.

Однако истинная причина терпимости к рабству состоит в том, что Просвещение не является самодовлеющим идеологическим институтом, указующим буржуазии ее цели и задачи. Оно обосновывает и оправдывает те задачи, которые диктуются социальными интересами и потребностями капиталистического класса. До революции и в революционный период обращение ко всеобщим правам человека было эффективной формой обоснования необходимости устранения колониализма и феодальных рудиментов. После осуществления этой программы, когда абстрактные принципы Просвещения пришли в столкновение с интересами капитала, буржуазия утратила интерес к философии Просвещения. Просветители оказались перед дилеммой социального компромисса или политической оппозиции. Этим объясняется их заметное поправление и отход от социальной критики.

Еще одной неудачей Просвещения явилась его неспособность реализовать робкие эгалитаристские надежды как основу реального социального равенства. Речь идет не об уравнительной программе, а, скорее, о стремлении избежать опасностей концентрации собственности и пролетаризации населения. Эгалитаристско-демократические настроения Джефферсона, Франклина, Френо, Пейна и др. в значительной мере усиливались неприглядными картинами европейской промышленной урбанизации и социальных контрастов. Американские просветители не поняли, что промышленность порождается не бедностью естественных ресурсов и населения, а естественноисторическим развитием общества, буржуазная индустриализация которого сама производит нищету. Джефферсон полагал, что «к мануфактуре прибегают по необходимости, чтобы занять избыток населения» (4, 2, 74). Поскольку у Америки есть возможность такому избыточному населению предоставить землю, она имеет здоровые исторические перспективы. В фермерах Джефферсон видел избранников судьбы, хранителей священного огня нравственности, который грозит исчезнуть с лица земли. Не будучи связано непосредственно с рынком и не раболепствуя перед потребителем и заказчиком, фермерство способно избежать нравственного загнивания и вырождения, которыми заражена Европа

Иллюзорная надежда Джефферсона и Франклина на фермеров и ремесленников свидетельствует о непонимании Просвещением причин социальных контрастов и дееспособности выдвинуть конструктивную социальную альтернативу. Во всяком случае попытки законодательно предотвратить концентрацию собственности исходили от демократических низов, а не от Просвещения. Например, проект декларации Пенсильвании содержал важный пункт о необходимости ограничения крупных частных владений на том основании, что «огромная доля собственности, сосредоточенная у немногих лиц, Опасна для прав и разрушительна для общего счастья человечества» (цит. по: 113, 23). Стараниями собственников это положение было отвергнуто. Буржуазное Просвещение не оказало решительной поддержки таким демократическим устремлениям, ибо в целом оно исходило из того, что цель общества — равенство прав, а не собственности. Лишь Пейн попытался разработать проект уравнительного пользования собственностью. Он видит, что развитие человечества неумолимо порождает массу обездоленных. Однако социальный прогресс необратим, поэтому проблема должна решаться в условиях и средствами, сотворенными цивилизацией. Свои соображения на этот счет Пейн излагает в работе «Аграрная справедливость» (1797). Его проект является не программой действия (хотя и содержит практические рекомендации), а идеальной моделью социального состояния, соответствующего требованиям естественного права в экономической области. Возникновение частной собственности на землю объясняется тем, что «ничья», общая земля улучшается посредством обработки и присваивается теми людьми, которые ее культивируют. Неимущие пострадали оттого, что их лишили права пользоваться исходной, необработанной землей, которая теперь является компонентом земельной собственности. Путь к восстановлению справедливости Пейн видит в создании Специального национального фонда за счет разнотипных вкладов (включая пожертвования) и изменения системы наследования. Из этого фонда будут делаться регулярные выплаты неимущим за «невладение землей», что позволит им выйти из нищеты и найти приложение своим силам в других областях. Для реализации этого проекта необходимо убедить собственников в его целесообразности.

Парадокс социальной схемы Пейна состоит в том, что его естественноправовые аргументы позволяют в равной мере как оправдывать, так и осуждать земельную собственность. С одной стороны, ее появление было бы нарушением естественного права на общее пользование природой. Поэтому обеспечение тех, кто лишился земли, является не филантропией, а восстановление справедливости. «Защищая дело людей, обездоленных таким образом, я добиваюсь права, а не милости, настаивает Пейн. — Но это такой род права, который, если им пренебречь вначале, уже нельзя будет отстоять, впоследствии, до тех пор пока небеса не откроют путь для революции в системе правления» (41, 384). Вывод логичен: поправное право должно быть восстановлено, если необходимо, революционным путем. Но с другой стороны, никакая революция не может разделить исходный и приобретенный компоненты культивируемой мысли. Экспроприация же собственности, хотя бы и крупной, будет нарушением природного права на продукт «своего» или аккумулированного поколениями труда. В силу этого осуждающий концентрацию собственности Пейн не находит правового основания насильственно о перераспределении. Упоминание революции оказывается не призывом к действию, а просто символом, чисто моральным обращением к совести земельных магнатов

Невозможность реализации умеренно эгалитаристской аграрной справедливости делает идеалы Пейна иллюзорными, в чем наглядно проявляется социальная ограниченность буржуазно-просветительской идеологии. Принцип насильственного осуществления справедливости в сочетании с буржуазным легитимизмом (право на «рукотворную» собственность) неизбежно ведет к замене революции, идея которой еще признается, реформизмом. Одной из причин такой эволюции является непонимание классовой природы государства, в силу чего многие искренние демократы (в частности, Раш и С.Адамс) стали абсолютизировать роль конституционных гарантий справедливости и недооценивать значение экономического неравенства.

Ф.-Ж.Шастеллю, французский аристократ, в книге о своих путешествиях по Северной Америке в 1780-1782 гг. воспроизвел любопытный разговор на этот счет с Сэмом Адамсом. Маркиз был наблюдателем. Довольно четко изложив С.Адамсу свое понимание государственных основ США, он выразил сомнение, сможет ли вводимая в Массачусетсе конституция гарантировать равенство людей. Шастеллю не отрицает важности юридического равноправия. «...Но успехи торговли и даже сельского хозяйства породят среди вас богатых, а богатство приведет к неравенству доходов и собственности. Однако там, где такое неравенство существует, реальная сила неизменно будет на стороне собственности» (125, 7, 376). Аргументация Шастеллю не лишена сарказма: можно сбалансировать силы, но в конечном счете «право будет на одной стороне, а власть — на другой» (там же). Возражения С.Адамса опираются на понятие народа-суверена, но суверенные права народа рассматриваются у него через призму разделения властей, баланса сил и даже избирательного ценза, т.е. в принципе через ту систему, которую защищали федералисты. Дело не в том, что С. Адаме расстался со своими демократическими симпатиями. Он попросту не понял, что аппарат формирующейся демократии не мог контролироваться народом. Он не углядел глубоких оснований сомнений Шастеллю и вряд ли подозревал, насколько пророческими оказались его прогнозы.

Уравнительные надежды, свойственные мелкой буржуазии и живучие в США, оказывались в целом на руку крупной буржуазии, ибо представление о собственности как неотъемлемом естественном праве человека получало основательную поддержку, питало социальные иллюзии, не грозившие общественным устоям. Для Джефферсона и других просветителей-демократов фермеры и ремесленники были скорее символом «трудовой праведности», чистоты нравов, патриотизма, но отнюдь не тем слоем населения, в благоденствии которого они видели свою главную и исключительную цель. В начале XIX в. Джефферсон уже активно ратует за развитие мануфактурно-фабричного производства, искренне надеясь избежать пауперизации работников.

Критика американскими просветителями европейского капитализма не была сколько-нибудь эффективной, ибо они не могли ему противопоставить ничего, кроме американской разновидности того же самого типа социального развития. Кризис Просвещения был не теоретическим, а социальным, просветительские идеи «устаревали», потому что перестали удовлетворять буржуазии в качестве идеологического средства. Более того, они становились потенциально опасным оружием критики буржуазных порядков с позиций более последовательного демократизма.

3. РЕАКЦИЯ

Неизбежная после стабилизации буржуазного республиканского порядка реакция на Просвещение началась с ревизии его философских и социологических основ. Впрочем, эта работа исподволь велась федералистами еще в революционные годы и заметно активизировалась в конце XVIII—начале XIX в., вовлекая и борьбу против Просвещения все новые силы. Основными направлениями идеологической реакции были ревизия принципов «Декларации независимости», обращение к религиозному мировоззрению как средству нейтрализации и преодоления материализма и деизма и активизация философского идеализма.

Федералисты никогда не уделяли большого внимания философским проблемам. Однако потребность оправдания антидемократизма как государственной политики заставила их стать воинствующими философски ми ретроградами. Коренная испорченность человека, требующая политического обуздания, превращается в основной принцип всего социального мировоззрения, все более напоминая протестантско-пуританскую испорченность и греховность человеческой природы. Разумеется, это скорее идейное, чем теоретическое родство. Федерализм продолжает использовать естественноправовую аргументацию, но уже существенно модифицирует просветительский антропологизм, окончательно элиминируя принцип равенства и стремления к счастью. Идея равенства и демократия, как ее политическая ипостась, становятся главными объектами нападков и пересмотра.

В 1781 г. Гамильтон в серии статей «Континента лист» проводит мысль, будто политический опыт США свидетельствует о том, что демократия была главной причиной социальных бедствий страны. Мэдисон формулирует новую идейно-политическую программу американской буржуазии — искоренить демократию, сохраняя лояльность республиканским принципам. По словам Г. Аптекера, «Мэдисон видел свою задачу в защите неравенства при сохранении республиканской формы, то есть решение вопроса он усматривал в буржуазной демократии» (8, 33). Он говорил в 1787 г., что рост народонаселения вызовет рост числа трудящихся, стремящихся к более равномерному распределению благ. «Этих людей со временем станет намного больше, нежели тех, кто поднялся над нищетой. В связи же с равными избирательными правами власть постепенно ускользнет в руки бедных. В нашей стране еще не было аграрных волнений, но симптомов левеллерского духа в определенных местностях, на наш взгляд, появилось предостаточно, и они предупреждают о грядущей опасности» (цит. по: 8, 33—34). Социально-политической ориентации Гамильтона и Мэдисона, идущей вразрез с основной линией Просвещения, Дж.Адамс дает философско-теоретическое обоснование непосредственно против принципов «Декларации» направлены его две стержневые идеи: примат правового порядка над интересами личности и обоснование невозможности социального равенства (а не просто защита неравенства). Республика, как «империя законов, а не людей», является для идеолога пришедшей к власти буржуазии желанной политико-правовой структурой. Она быстро начинает освящаться, превращаясь в самодовлеющий объект, который заслоняет и формального субъекта власти (народ) и гуманистическую трактовку государства как средства удовлетворения основных потребностей личности и защиты ее интересов («право на счастье»).

Произошло ли серьезное изменение социологических воззрений Дж.Адамса в послереволюционный период? Внешние признаки, казалось бы, говорили в пользу такого изменения, однако никакой существенной эволюции во взглядах Дж.Адамса на деле не было. Просто при решении разных политических задач менялись теоретические акценты. Идеология умеренных просветителей с самого начала содержала в себе потенциальную угрозу политическому, социальному и экономическому эгалитаризму, неразрывно связанному с основополагающей идеей Просвещения — естественным равенством людей. Эта потенция актуализируется, как только устраняются основные «неразумные» препоны капиталистического развития — тирания (колониальная или феодально-абсолютистская) и феодальное право. Обоснование Дж.Адамсом правомерности и необходимости неравноправия — пример такой актуализации. Этой задаче посвящена его работа «В защиту конституции Соединенных Штатов Америки» (1786—1787), явившаяся ответом на критику со стороны Тюрго, Кондорсе и других французских просветителей идеи контроля у баланса сил, неприкрыто обслуживающей политический гегемонизм крупной собственности.

Недемократичность отстаиваемой Дж.Адамсом системы, важнейшими элементами которой являются резкое ограничение избирательного права и введение двух палатной ассамблеи, оправдывается неискоренимым естественным неравенством людей, которое не может быть элиминировано равенством перед законом, ибо выражается в таких непреходящих характеристиках, как способности и собственность. «Но что мы должны понимать под равенством? — спрашивает Дж.Адамс. — Разве существовала или будет существовать нация, все индивиды которой были бы равны в естественных или обретенных качествах, в добродетели, талантах и богатстве. Ответ всего человечества должен быть отрицательным. Должно быть известно, что в каждом государстве... существует неравенство, которое там насадили бог и природа и которое ни один законодатель никогда не сможет искоренить» (62, 133). Из рассуждений Дж.Адамса можно сделать следующие выводы: либо естественные права, которыми «Декларация независимости» наделила всех людей, сводятся к такому пониманию юридического равенства, которое в гражданском обществе обеспечивает людей правами в соответствии с их имуществом и социальным статусом, либо сама идея исконного равенства не соответствует природным и божественным установлениям. Оба вывода не отвечают духу «Декларации». История показала, что американская социально-политическая практика, несмотря на сопротивление демократических сил, пошла по том пути, пророком и прорицателем которого оказались Дж.Адамс и федералисты.

Интересы крупной собственности активно защищали в Коннектикуте Дэвид Дэггерт (1764—1851), в самом конгрессе — Фишер Эймс, написавший сочинение с характерным названием «Об опасностях американской свободы». Одной из форм ревизии Просвещения было переосмысление недавнего прошлого. Историография Американской революции почти столь же стара, как и сами независимые США. Творчество историков федералистской ориентации Д.Рамсея (1749—1815), делегата Континентального конгресса, автора двухтомной истории революции (1789), Э.Холмса (1763—1837), бывшего одновременно священником, Т.Питкина (1776—1847), федералиста поздней формации и члена конгресса в 1805—1819 гг., составляет характерную черту ранней американской историографии и послереволюционной идейной борьбы. Особенностью их концепций является выпячивание роли пуританского наследия и уникализация американского характера и исторического опыта. Эти идеи, подхваченные более поздними историками, принимают значение светской мысли в обосновании радикальной программы и мобилизации масс и подрывают важнейшее философское основание революционной идеологии — антропологическую идентичность человеческой природы, на которой базируется естественноправовая теория. Таким образом, федерализм оказался не просто дивергентной тенденцией внутри Просвещения, но прямой его ревизией, выполнившей роль идейно-политической подготовки религиозно-идеалистической реакции.

Резкое оживление религии и церкви в конце XVIII — начале XIX в. — так называемый ривайвал — обусловлено всем ходом послереволюционного развития США. Одной из его предпосылок было непоследовательное практическое решение в США проблемы свободы совести (как, впрочем, и других демократических свобод). Революция создала важные предпосылки для секуляризации гражданской жизни, и в этом отношении США могли рассматриваться в XVIII в. как одна из наиболее передовых стран. Однако о разрешении проблемы говорить было нельзя. Джефферсон только мечтал «проложить стену» между школой и религией — светских школ практически еще не было. В ряде штатов существовала государственная религия (например, в Виргинии официальной была англиканская церковь). Джефферсон в 1779 г. выдвинул проект закона о свободе религии, который удалось провести через ассамблею после жестокой борьбы лишь в 1786 г. Закон упразднял государственную религию, объявил взаимоотношения с богом личным делом граждан и устанавливал свободу религии. Этот исключительно важный документ послужил образцом для ряда других штатов, а также оказал влияние на формулировку поправки к конституции, которая запрещает конгрессу законодательно вводить или запрещать какую-либо религию. В трактовке передовых мыслителей это означало и право на неверие, однако практически атеизм жестоко преследовался не только общей морально-политической ситуацией, но и законодательно — введением религиозных цензов (так, во многих штатах депутатами ассамблеи могли быть лишь протестанты, занятие должностей предполагало клятву о религиозной лояльности и т.д.).

Религиозной нетерпимости способствовали отсутствие в США основательного теоретического атеизма, недостаточно последовательная позиция лидеров Просвещения в защите права на атеизм, вытекающего из права на свободу мнения, и откровенно прорелигиозная позиция умеренного Просвещения. Так, Мэдисон, много сил отдавший борьбе против церковного налога и государственного статуса религии, свободу религии понимает как свободу выбора способа поклонения богу, но сама вера является естественным правом человека, при чем «по своей природе это право неотчуждаемо» (105 299) По сути дела это лишь смягченная формулировка «неотчуждаемости» самой религии от жизни общества Дж.Адамс добился включения в преамбулу конституции Массачусетса слов благодарения «законодателю Вселенной» за обеспечение народа возможностью «заключить договор». Их можно было бы принять за чисто деистический протокол, если бы вторая статья конституции не квалифицировала поклонение всевышнему как гражданский долг: «Обязанностью всех людей в обществе является публичное и отправляемое в должное время поклонение верховному существу, великому творцу и хранителю Вселенной» (62, 96).

Таким образом, понятие свободы совести было подменено понятием свободы религии. Перри Миллер совершенно правильно определяет смысл поправки конституции как установление равноправия всех религий и подчеркивает, что «Америка не предложила подобного гражданского равноправия атеизма с христианством» (109, 37). Внутренний кризис, ослабление лагеря Просвещения и недвусмысленная государственная поддержка религии против свободомыслия были важнейшими стимулирующими условиями ривайвализма (детали см. в: 17, 182—184). Обычная трактовка ривайвализма как спонтанного пробуждения религиозного сознания американцев и «Второго великого пробуждения», охватившего организованной церковью фронт и вообще Запад, не проливает света на его главную социальную миссию. Это было в значительной степени организованное и существенно идеологическое явление, острием своим направленное против свободомыслия, неверия, материализма и деизма. Буржуазные исследователи обычно умаляют значение этой стороны ривайвализма. Например, П.Миллер считает, что деизм в Америке был слаб и непопулярен, а подлинная причина ривайвализма связана с тем, что американские церкви, оторвавшись от европейских и превратившись по сути дела в провинциальные, решили утвердить свою власть и славу, охватив западные земли и осуществляя их христианизацию. «Для того чтобы обнаружить главную тенденцию «Второго великого пробуждения», следует лучше обратить внимание на эти направления, чем соглашаться с тем, что оно было реакцией против деизма и Просвещения. В действительности европейский деизм был в Америке экзотическим растением, которое никогда не пускало корней в почву» (110, 110). Позиция Миллера не выдерживает соприкосновения с историческим материалом, который наглядно свидетельствует о том, что деизм не только укоренился в Америке, но и сыграл выдающуюся историческую роль.

Известный историк церкви А.Ф.Стоукс в своем фундаментальном исследовании «Церковь и государство в Соединенных Штатах» приводит интересный материал, бросающий свет на природу и причины «Второго пробуждения». Рассматривая его истоки, Стоукс не случайно подчеркивает значение деятельности Т.Дуайта в качестве президента Йельского колледжа. Дело в том, о колледжи и университеты были важными и весьма влиятельными интеллектуальными центрами, которые довольно широко практиковали свободу исследования, слова и совести. Стоукс приводит красноречивое свидетельство известного теолога Л.Бичера (1776—1863), бывшего в то время йельским студентом: «...колледж находился в состоянии совершенного безбожия. Церковь колледжа почти не действовала. Студенты в большинстве своем были скептики... То было время неверия школы Тома Пейна. Ребята... читали Пейна и верили ему... Большинство учащихся в классе были неверующими и называли друг друга Вольтером, Руссо, Даламбером и т.п.» (126, 653—654). Дуайт стал лидером широкой кампании, направленной против «французского атеизма» и религиозной «индифферентности». Смысл кампании совершенно очевиден. Она должна была искоренить американское свободомыслие и неверие, внедрить посредством религиозной морали социальную дисциплину. Причем выполнение этой задачи было в равной мере важно и в городских просвещенных кругах, и на Западе, где был силен скваттерский демократический дух. По мнению Стоукса, ривайвал был успешным. За 30 лет начала XIX в. членство пресвитерианской церкви возросло в 4 раза, конгрегациональной — в 2, баптистской — в 3, методистской — в 7 раз (см. 126, 655). В период с начала революции до 20-х годов XIX в. было построено 8 тысяч церквей, появилось 12 теологических семинарий (см. 17, 184). Идеологический эффект не поддается количественным оценкам, но он несомненен.

Эти результаты объясняются тем, что послереволюционная секуляризация свелась фактически к борьбе за свободу религии, что создало для церкви новые и даже более благоприятные условия. Отмена в ряде штатов официального статуса англиканства оживила ранее преследуемые секты. Главная же причина оживления религии состоит в том, что пришедшие к власти социальные круги в полной мере осознали значение церкви и религии для смягчения протеста социальных низов и подавления демократической идеологии.

Одновременно наблюдается оживление философского идеализма, оплотом которого стали университетские центры. Идеалистические концепции не исчезали совсем с американской сцены. Кое-где теплились берклианские идеи, существовали эклектичные идеалистическим (главным образом моральные) учения. Например, выходец из Германии Дж.Д.Грос (1738—1812), профессор Колумбийского университета, выпустил в 1795 г. книгу «Натуральные принципы правильного поведения», в которой попытался синтезировать идеи Фомы Аквинского с современной теологической схоластикой. Однако идеи Гроса были вытеснены шотландским «реализмом», активным пропагандистом которого был уже упоминавшийся Джон Уизерспун, президент Принстонского колледжа. Когда Уизерспун возобновил чтение лекций по моральной философии, прерванных Войной за независимость, в Америке уже были известны сочинения Томаса Рида и других представителей шотландской философии «здравого смысла». Однако их взгляды стали популярными и влиятельными в философских кругах несколько позже, после публикации в 1800 г. Уизерспуном своих теоретических сочинений. Эта задержка не случайный факт. Пока материализм и деизм не утратили широкого влияния, ни одно идеалистическое учение не было представлено в американских университетах более чем единичными поклонниками. Широкое распространение шотландского «реализма» — симптом утраты влияния Просвещения на университетские круги.

Сторонникам шотландской школы пришлось выдержать небольшую борьбу с берклианцами, однако она не была принципиальной, а носила скорее характер замены одного вида идеализма другим на фронте философской войны с материалистическим сенсуализмом, натуралистическими воззрениями и свободомыслием. Философия «здравого смысла» сочетала полагание на опыт и чувственные данные с признанием абсолютных доопытных принципов и допущением иррациональной интуиции. Это позволяло ей сохранить отчасти наукообразную форму и одновременно развивать учение о врожденных теологических и этических идеях, допускать богооткровение. Она была той формой идеализма, которая отвечала основным требованиям протестантизма. В значительной мере этим объясняется то, что она сохраняла популярность в США в течение целого столетия.

Философские воззрения Уизерспуна не отличались особой оригинальностью. Он был ортодоксальным и прилежным проводником идей шотландской школы, прекрасно отдающим отчет в том, что использует их прежде всего против «неверующих писателей». Его преемником был Сэмюэль С.Смит (1750—1819).

Круг интересов Смита был широк: он много внимания уделял изучению социальных диспозиций человека, языку как средству общения; гносеологические и психологические проблемы связывал с физиологией нервной деятельности и одобрительно отзывался о вибрационной теории распространения нервных импульсов Д.Гартли. Специфически «шотландским» в философии Смита является его трактовка моральных и эстетических чувств, в которой много заимствований из Хачесона и Шефтсбери. «Моральная способность... — считает Смит, — есть тот принцип, единственно из которого мы получаем представления о долге и обязанности, правильном и неправильном, прилагаемые к человеческой расположенности и поведению... Это чувство является таким же естественным и единственным органом идеи обязанности, долга и им противоположных, как глаз - цвета или ухо — звука» (цит. по: 85, 67). Принципиальное отличие точки зрения Джефферсона на моральное чувство состояло в том, что для него оно было социальной диспозицией человека, потенциальной способностью, но не органом, генерирующим идеи долга, обязанности и др. Философия Просвещения исходила из того, что источником моральных и других идей является социальная среда, в силу чего они не носят характера абсолютных.

Американский вариант философии «здравого смысла» — живое свидетельство того, что идеалистическая линия американской философии XVIII в. не прерывалась и не свелась к теистической мысли, шотландский «реализм» явился посредствующим звеном между американским берклианством и философским идеализмом XIX в., развивающимися в рамках крайне неоднородного и сложного американского трансцендентализма и различных школ абсолютного идеализма.

Американская духовная история XVII-XVIII вв. свидетельствует о том, что развивающиеся по капиталистическому пути колонии — будущие США — объективно нуждались в своей национальной философии и сумели ее выработать. Вопрос о ее оригинальности или неоригинальности не стоит, она безусловно самостоятельна и самобытна. Однако развитие европейской мысли в тех же направлениях шло обычно на полшага впереди, а чрезвычайно краткая история американской философии не позволила аккумулировать новые элементы в достаточно широких масштабах, легче дававшихся странам с многовековыми культурными традициями. Тем не менее в XVIII в. Америка сумела сделать свой философский рывок и во многих отношениях стать на уровень европейской философской мысли. Всестороннее идеологическое обеспечение буржуазной революции — бесспорный критерий глубины, основательности и практической эффективности философии американского Просвещения.

Завоевание буржуазией власти неизбежно привело к краху идеалов равенства, свободы и счастья, ибо юридическое равенство оказалось лишь способом утверждения нового типа социального неравенства. Однако кризис идеалов революции не является абсолютной негацией философии Просвещения. Ее позитивные завоевания в снятом виде составят важный компонент последующей философии и будут обслуживать нужды научной практики, демократических (в том числе аболиционистского и социалистического) движений и готовить почву для более высоких форм философской мысли. Американский опыт наглядно показывает, что историческая миссия Просвещения — подготовка революции, но не апологетика капитализма. Отказ от революционных выводов и формальная лояльность принципам Просвещения — черта либерализма, в рамках которого будет в основном развиваться американский буржуазная философия XIX в

Глава X. ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Трудно определить формальные признаки превращения жилых элементов духовной культуры и социальной практики в традицию. Если симптомы такой трансформации — появление характеристик типа «образец», «норма», «пример», то американская революционная мысль и практика не разделены особым временным интервалом от стадии традиции. Действие традиции — не только во влиянии на последующую американскую культуру и политику. Немаловажен ее эффект и за пределами США. Само завоевание независимости США оказалось фактором, активно вторгшимся в международную политику. Однако в большей мере США повлияли на события в мире в качестве примера революционного разрешения проблемы независимости, установления конституционного республиканского порядка, упразднения феодального права, государственной религии и т.д. В этом смысле можно определенно говорить о вдохновляющем и образовательном значении Американской революции для революционной и освободительной борьбы на Гаити и в Южной Америке, в Ирландии, Италии, Испании во Франции и в других странах. Идеино-теоретическое влияние американского Просвещения было тесно связано с политическим эффектом революции, но не совпадает с ним полностью. Адаптация социально-философских идей требует основательной традиции и значительной общности проблем, стоящих перед взаимодействующими культурами. Процесс этот правильнее характеризовать как теоретическое обогащение (а не механическое заимствование), стимулирование, подкрепление.

Философские и социологические идеи американского Просвещения находили обычно благоприятный прием у передовых европейских мыслителей. Нередко они оказываются плодотворной теоретической моделью тех или иных формулировок или стимулом к более основательной разработке конкретных проблем. В частности, общеизвестно влияние «Декларации независимости», конституций и биллей о правах различных штатов на формулировки «Декларации прав человека и гражданина». Социальное учение Пейна оказало заметное воздействие на радикальную демократическую мысль во Франции и в Англии, где его сочинения получили широкое распространение. В частности, приверженцем Пейна был английский утопический социалист Уильям Годвин, который в работе «Общество и правительство» опирается на учение Пейна о нетождественности общества и государства (см. 16, 188—189).

Большой интерес к Американской революции проявил И. Кант, причем симпатии его к борьбе американского народа за независимость объясняются вовсе не «прусской неприязнью» к Англии, как считает Куно Фишер (см. 52, 155—156), но коренятся в кантовской политико-правовой философии, ряд важных положений которой, несомненно, связан с недавним американским опытом. К ним относятся заявления о необходимости гражданской лояльности к установленному в результате революции строю, рассуждения о разделении властей, о концепции общественного договора как способе представления «идеи государства», соображения о справедливых войнах и невмешательстве одного государства в дела другого. Считая высшим политическим благом вечный мир, Кант придавал большое значение формам межгосударственного сотрудничества и, используя идею американской федерации независимых республик (штатов), приходил к выводу, что международное сотрудничество как гарантия мира должно основываться на «федерализме свободных государств». Правда, Кант впоследствии специально предупреждает, что «конгресс», или союз государств, нельзя отождествлять с конгрессом США, ибо последний основан на конституции (см. 28, 4(2), 278—279).

Несмотря на скудость информации, передовая Россия внимательно следила за событиями в Америке и духовной жизнью новой республики. Интерес к научным достижениям американских ученых (прежде всего Франклина), к установлению сотрудничества с ними и всевозможной фактической информации о малоизвестном в России регионе со стороны М.В.Ломоносова, Г.В.Рихмана, Ф.У.Т.Эпинуса, Петербургской академии в целом и даже царского правительства вполне понятен (подробнее об этом см. 44, 228—267; 10, 220-268). Однако русская общественность имела определенное представление и об идейно-политических аспектах американской жизни. Особенно большой интерес к Американской революции и ее идеям проявили первые представители революционной мысли в России - А.Н.Радищев и декабристы (эти аспекты русско-американских связей хорошо показаны Н.Н.Болховитиновым — см. 10, 91—129; 13).

Революционное мировоззрение Радищева объясняет его живой интерес к американскому материалу. Оценка заокеанской революции и собственные в связи с ней выводы выражены им не только в пафосе оды «Вольность», создававшейся в период Войны за независимость и часто обращенной непосредственно к Америке («К тебе, словутая страна...»), но и в «Путешествии из Петербурга в Москву», где некоторые аспекты Американской революции осмыслены на концептуальном уровне. Высоко ценя Ломоносова, Радищев ставит его «близь удостоившагося наилестнейших надписи» Франклина и передает эту «надпись» (известное изречение Мирабо) в следующей редакции: «Се исторгнувший гром с небеси и скиптр из руки царей» (43, 391). Европейски образованный Радищев прекрасно знал семантическую разницу между «тиранами» (как у Мирабо) и «царями», и его редакция не случайна. Тому есть авторитетное подтверждение. «Он хуже Пугачева; он хвалит Франклина», — приводит А.С.Пушкин слова Екатерины II о Радищеве и объясняет неприязнь императрицы к Франклину так: «...монархиня, стремившаяся к соединению воедино всех разнородных частей государства, не могла равнодушно видеть отторжение колоний от владычества Англии» (42, 376). Работа «Александр Радищев», откуда взята цитата, писалась для печати (цензура ее так и не пропустила), и поэтому Пушкин вряд ли искренен в своем предположении. Царская Россия, заинтересованная в ослаблении Англии, заняла в период американской Войны за независимость позицию нейтралитета, выгодную США. «Просвещенная» монархиня, как известно, поддерживала широко афишируемые контакт с Дидро и Вольтером. Почему вдруг мысли гель того же порядка, всемирно известный ученый ставится ею в один ряд с Пугачевым — свежим эталоном социального зла? Только потому, что Франклин представлял философию, революционным путем реализующую свои идеалы. Оценки Екатерины и Радищева — сугубо партийные оценки, и они не могли не быть диаметрально противоположными.

Дворянские революционеры не оставили без внимания и критики теневые стороны американской действительности — притеснения индейцев и рабство, однако это не помешало им трезво оценить прогрессивный характер многих социальных преобразований в США и учесть американский опыт в своей деятельности. Н.Н.Болховитинов справедливо пишет: «В условиях царизма и полицейского произвола буржуазно-демократические свободы в США действительно могли казаться чуть ли не идеалом, и не удивительно поэтому, что декабристы, как правило, ссылались на американскую революцию в положительном плане» (13, 97).

Международное эхо Американской революции и высокий престиж ее идеологов определяются исторически прогрессивным характером осуществленных ею социальных преобразований, которые для подавляющего большинства стран были еще далеким от реализации идеалом. В самих США прогрессивная философская традиция поддерживалась социально-политическим демократизмом. Послереволюционный консерватизм буржуазии был главным фактором религиозно-идеалистической реакции на Просвещение. Несмотря на неблагоприятную социальную ситуацию в первой трети XIX в., традиции материализма и свободомыслия не прерываются и даже временами оживляются. Продолжается популяризация философских идей американских и европейских просветителей. Среди естественников и врачей распространены материалистические взгляды Раша, Кондильяка, Кабаниса. Важное значение для ознакомления американцев с философией европейского Просвещения имело издание в США в 1811 г. перевода «Комментария «Духа законов» Монтескье» Дестют де Траси (инициатором написания которого был Джефферсон). Материалистический сенсуализм разрабатывается сыном Б.Раша — Джеймсом Рашем (1786—1869) и Дж.Бьюкененом. В первые десятилетия XIX в. активно пропагандируют и защищают свободомыслие и деизм Уильям Мандей, Джордж Инглиш, Эбнер Нилэнд, а несколько позже — Роберт Оуэн, его сын Роберт Дейл Оуэн, Фрэнсис Райт и другие утопические социалисты и деятели активизирующегося рабочего движения, у которых защита свободомыслия перерастает в прямой атеизм (см. об этом: 17, 18,5 186, 218—226).

Вопреки попыткам канонизировать революционных лидеров и выхолостить демократическое и гуманистическое содержание учения Просвещения о человеке и его нравах традиции джефферсоновизма постоянно активизировались и использовались демократическим и особенно аболиционистским движением. Авраам Линкольн считал себя преемником Джефферсона и ранних республиканцев в борьбе за равноправие людей. Он писал в 1859 г. бостонским единомышленникам, пригласившим его на празднование дня рождения автора «Декларации независимости»: «...партия Джефферсона основывалась на предположении, что личные права людей требуют большей поддержки, а права собственности стоят лишь на втором месте...» (102, 227). Поборники рабства игнорируют право на свободу, когда оно приходит в конфликт с правом собственности. Противопоставив феномену собственности на раба естественное право каждого человека на личную свободу. Линкольн отдает — в духе радикального Просвещения — предпочтение полной реализации личной свободы как неотчуждаемому первичного права.

К.Маркс в поздравлении, направленном в 1864 г. от имени Международного Товарищества Рабочих Линкольну по случаю вторичного избрания его президентом США, подчеркивает преемственность между революционной программой Американской революции и нынешней борьбой за уничтожение рабства. Маркс напоминает, что Америка—это страна, «где была провозглашена первая декларация прав человека и был дан первый толчок европейской революции XVIII века» (1, 16, 17). В заключительной части письма содержится важная мысль: «Рабочие Европы твердо верят, что, подобно тому, как американская война за независимость положила начало эре господства буржуазии, так американская война против рабства положит начало эре господства рабочего класса» (1, 16, 18). Маркс, не строя иллюзий относительно социального характера гражданской войны в США, желает сказать, что полнота завоеваний буржуазных демократических прав явится благоприятным условием нового этапа борьбы — за социальное освобождение рабочего класса. В.И.Ленин также обращает внимание на идейную связь и преемственность народа и пролетариата США с демократическим наследием обеих американских революций: «В американском народе есть революционная традиция, которую восприняли лучшие представители американского пролетариата, неоднократно выражавшие свое полное сочувствие нам, большевикам. Эта традиция — война за освобождение против англичан в XVIII веке, затем гражданская война в XIX веке» (2, 37, 58).

Наличие революционной традиции как реального фактора американской действительности делает ее предметом острых идейно-политических споров, в частности нападков и извращений со стороны идеологов империалистической буржуазии, интересы которой противоречат демократическому духу идеологии буржуазной революции XVIII в. В силу этого интерпретация философского наследия превращается в форму идеологической борьбы по актуальным современным проблемам. Извращения духа и идей Просвещения современными буржуазными идеологами принимаю! самые разнообразные формы, но их общая направленность одна: элиминация революционного, демократического, материалистического содержания и отрицание его значения для современности.

Поэтому в историко-философском плане концепции «американской исключительности» обычно связаны с раздуванием значения умеренных учений и консервативных мыслителей, и в то же время отрицание американской духовной самобытности направлено на принижение значения передовых материалистических, антиклерикальных, революционных идей. Ту же цель преследует затушевывание различия между революционным крылом Просвещения и умеренными. Так, У.Марнелл считает, что давно настало время для переоценки роли Гамильтона, ибо существует значительная общность между ним и его демократическими соперниками и прямое сходство между стремлением Гамильтона к сильному централизованному правительству и борьбой сегодняшних демократов за общенациональное обеспечение гражданских прав. «Стоит обратить внимание на то, что эта существенно гамильтоновская философия лежит в основе движения за федеральные гражданские права в середине XX в., — пишет Марнелл, — и что многие современные либералы, выступающие за то, чтобы национальное правительство обеспечивало эффективные гражданские права, считают используемые ими аргументы в пользу сильного федерального правительства джефферсоновско-демократическими, а они в большей мере связаны с Александром Гамильтоном» (107, 156-157). На деле существует большая разница между демократическим давлением на правительство с целью заставить его осуществить на местах федеральное законодательство о гражданских правах (например, десегрегировать школу) и мечтой Гамильтона о сильном правительстве, способном обуздать демократию. Смысл попытки реабилитировать Гамильтона в том, чтобы нивелировать существенные различия между федералистами и джефферсоновцами и представить исходным основанием американских социально-политических устоев программу федералистов и ныне действующую конституцию 1787 г. в противоположность демократическим принципам Американской революции и «Декларации независимости».

П.Гэй из Йеля в своем двухтомном исследовании «Просвещение» превозносит статьи «Федералиста». ««Федералист» достиг и полностью сохраняет бессмертие классики в искусстве политики, — пишет он. — Это также классическая работа Просвещения, заслуженный преемник «Духа законов» Монтескье и компаньон «Общественного договора» Руссо» (92, 2, 563). Такое сопоставление «Федералиста» с «Общественным договором» свидетельствует о том, что смешение радикальной революционной мысли с позицией адвокатов крупной буржуазии является довольно широкой и неслучайной идеологической тенденцией. С ней тесно связано отрицание рядом философов и историков самобытности и оригинальности американской философской мысли, сведение ее к копированию или приложению европейских, преимущественно английских, принципов. Такая точка зрения представлена в работе М.Козна «Американская мысль»: «В ранний период нашей национальной истории французское свободомыслие пользовалось значительным влиянием, особенно на Юге; но свободная мысль Вольтера, Кондильяка и Вольнея была в конечном итоге переработкой взглядов Локка и английского деизма, а ее американские апостолы, подобно Томасу Пэну, Джозефу Пристли и Томасу Куперу, были, как и Франклин с Джефферсоном, столь же типично английскими, как в свое время Юм и Гиббон» (34, 277).

Аналогичную позицию занимает У.Брок в оценке американской социологической мысли. Он исходит из того, что у просветителей не было намерения создать совершенно новое общество, они хотели лишь гарантий уже наличных прав и привилегий, поэтому какие-то новые социально-философские идеи были просто не нужны, и они не появились: «Теоретические нововведения не были необходимы, поскольку импликации знакомых принципов казались достаточными... Даже когда революционеры отходили от легалистской аргументации и воплотили в «Декларации независимости» абстрактную философию, они всего лишь дали возвышенное выражение банальностям колониальной политической системы» (78, 22—23). Слегка измененный вариант концепции американской неоригинальности отстаивает Э.С.Морган, который заслугу революционных лидеров видит лишь в том, что, восприняв от теологов духовное лидерство, они практически реализовали их идеи. Нет нужды приумножать число таких примеров и возвращаться к вопросам оригинальности американской философии XVIII в. — это историографический факт, достаточно твердо установленный даже буржуазными исследователями. И если он упорно и систематически подвергается сомнению без критического разбора и опровержения контраргументов, то это свидетельствует о целях, выходящих за рамки чисто теоретического интереса. Отрицание американской философской самобытности на базе пресловутого «все было» — это способ принижения новаторской мысли революционных идеологов. Концепции такого рода — теоретические двойники доктрины историков «неоконсерваторов» (Р.Брауна, Д.Бурстина, К.Росситера и др.), отрицающих революционный характер Войны за независимость.

Игнорирование (или прямое отрицание) существенно материалистического характера философии американского Просвещения выполняет двойную идеологическую роль. С одной стороны, это часть и аспект борьбы с философским материализмом вообще, которая всегда велась и на историко-философском поприще. С другой стороны, извращая и фальсифицируя философию Просвещения, современные буржуазные идеологи дискредитируют те социально-политические выводы, которые опираются на нее как свою мировоззренческую и методологическую базу. Наиболее простой и широко практикуемый прием — замалчивание материалистической мысли или представление ее как малозначительной. Так, философские идеи и произведения Б.Раша, Пристли, Купера практически не известны современной читающей публике в США, хотя имя Б.Раша как одного из «отцов-основателей», ученого-врача и педиатра довольно популярно. В философской историографии редко упоминается Аллен, если же упоминается, то в лучшем случае в общем перечне деистов, а чаще в связи с его военно-политической деятельностью. Творчество же таких мыслителей, как Дж.Раш и Бьюкенен, практически замалчивается.

Очень распространена прорелигиозная трактовка деистической формы просветительской философии. Американский теолог С.Олмстед представляет дело таким образом, будто в революционный период происходил синтез религии и Просвещения на базе рационализации веры. Поэтому деизм представляется ему не формой преодоления теистического мировоззрения, а «религиозным выражением пользующегося возрастающим влиянием рационализма» (116, 191). На этом основании делается вывод, что политическая идеология Просвещения опиралась как на светскую, так и на религиозную аргументацию, — именно так обосновывались аболиционистские идеи. «Бенджамин Франклин, Томас Джефферсон и многие другие политические лидеры, — пишет Олмстед, — решительно выступали против рабства на основании не только естественных прав, но и божественной справедливости» (116, 363).

В тех случаях, когда теологическая натяжка затруднительна, отдельные гипертрофированные идеи, взятые вне общего философского контекста, используются для трактовки всего мировоззрения того или иного просветителя в идеалистическом духе. Выше уже упоминалось об интерпретации Шнейдером в позитивистском духе философии Колдена, стремление которого строить натурфилософию на базе эмпирических данных было представлено как «прагматический» и даже «бихевиористский» метод отсечения «метафизических проблем» (см. 123, 23). Особенно распространено стремление представить прагматистом Франклина. По мнению Уэзепы, Франклин «зложил основу прагматического воззрения» (132, 55). Для Росситера «прагматизм» не просто метафорическое представление отдельных сторон мировоззрения Франклина, но вполне сознательная и строгая квалификация. Росситер считает, что в социальной философии суждения Франклина дескриптивны и не опираются на фундаментальные принципы, в теоретическом познании полезность результата, принцип «хорошо ли это работает» доминируют над теорией. «Он был прагматистом, настаивающим на том, что все идеи должны судиться по их результатам», — пишет Росситер (121, 293). Более того, Франклин был даже самым выдающимся выразителем прагматизма. В работе У.Джемса «Прагматизм» Франклин «несомненно узнал бы свой собственный способ мышления» (121, 294).

Гносеологическая почва представления в идеалистическом духе Колдена и Франклина совершенно очевидна: это приписывание отрыва чувственности от реальных объектов познания, лежащих за опытом, и практического результата от фундаментального теоретизирования и принципа истинности, что совсем не свойственно ни Колдену, ни Франклину. Более глубокая почва — стремление доказать, что материализм не причастен ни к продуктивности ранней американской науки, ни к социальной философии. Оба вывода несостоятельны. Хотя американское Просвещение не смогло преодолеть исторического идеализма — этот идеализм особого рода. Он связан с натуралистическим подходом к человеку и обществу и невозможен без материализма в трактовке природы и мира в целом. Что касается результативности американской науки, то она находится в прямой зависимости от метода, опирающегося на сенсуализм и материалистическую гносеологию. Некомпетентность Росситера в вопросах методологии не заслуживала бы упоминания, если бы он утверждение «прагматизма» и «антитеоретичности» Франклина не сочетал с заявлением, что открытия Франклина в области электричества — «мистерия» (см. 121, 284). Однако методологическая анатомия этой «мистерии» поучительна и для сегодняшних ученых и философов.

Преувеличение роли и значения Американской революции и ее духовного обрамления — другая форма извращения наследия. Ее главное назначение — вовсе не удовлетворение лжепатриотического тщеславия. Она по существу сводится к попытке представить прикрашенную американскую модель буржуазной демократии как надежную социальную альтернативу коммунизму. С этой целью марксистско-ленинскому учению противопоставляется комплекс современных буржуазных идеологических догм, который представляется вобравшим в себя основные принципы американской революционной традиции. В таком случае насаждаемая система буржуазных верований должна приобрести привлекательные для массового потребителя черты, а двухвековая история США — предстать как постепенная реализация провозглашенных на заре их существования принципов равенства и счастья.

Важным техническим средством осуществления этой программы является искажение и идеологическая модернизация идей XVIII в. При этом отдельные некорректности могут быть следствием ординарной ошибки. Например, в добросовестной и объективной в целом книге Э.Уильямсона о Пейне высказана мысль о том, что своей характеристикой церкви как орудия порабощения людей и монополизации власти и дохода Пейн опередил марксистскую критику религии: «Предвосхищение Карла Маркса и его более знаменитого высказывания о религии как «опиуме для народа» здесь очевидно» (134, 228). Марксизм высоко ценит предшествующую критику религии и активно опирается на традиции свободомыслия и атеизма, однако социальную функцию религии он вскрывает, опираясь на материалистическое понимание общества. Уильямсон явно не углядел за афористичной формулой Маркса содержательной стороны анализа и смазал качественное различие между научной и донаучной социальной критикой религии. Ошибки такого рода имеют причины не только методологического порядка. В современном буржуазном мире старательно культивируется установка на серьезное противоборство с марксизмом, которая в исследователе часто работает бессознательно, стимулируемая общей духовной ситуацией. Однако стержневой идеологической линией является сознательное противопоставление буржуазных социально-политических и культурных ценностей коммунистическим идеалам. В этом плане и стала использоваться формула: «1776 против 1917».

С.Э.Морисон и Г.С.Коммаджер весьма откровенно выражают эту антитезу: «С 1917 г. советский вариант коммунизма насмеялся над философией Американской революции и отрицал за собственными гражданами те свободы, за которые боролись американцы» (112, 191). Мир, считают авторы, разделен на два лагеря, из которых один базируется на самоочевидных принципах Джефферсона, а другой — на установках «комиссаров». Такая примитивная антисоветчина утратила свою действенность в свете социально-экономических успехов социалистического лагеря, развития и укрепления коммунистического движения в капиталистическом мире и роста интереса к марксизму-ленинизму в развивающихся странах, которых привлекает пример СССР, Кубы, Вьетнама. В этих условиях империалистическая идеология США меняет тактику, отказываясь от упрощенного противопоставления буржуазной демократии социализму.

Эта меняющаяся тактика хорошо отражена в книге Ричарда Морриса (кстати, председателя комиссии Американской исторической ассоциации по подготовке к 200-летию США) «Развивающиеся нации и Американская революция». Опыт и идеи Американской революции представлены Моррисом в качестве образца, примера и стимула всех важнейших революционных завоеваний народов мира и залогом преодоления Соединенными Штатами (если они хотят играть ведущую роль в перестройке мира) влияния коммунизма. Моррис считает, что принципы «Декларации независимости» обладают универсальными вневременными и внепространственными качествами, что именно Американская революция открыла эпоху революций, которая не завершилась до сих пор, и явилась моделью, которой следуют многие нации. Это «следование» усматривается Моррисом в наличии деклараций, которыми освобождающиеся нации оправдывают свои революционные действия, в использовании американских образцов партизанской тактики, подражании раннеамериканской внешней политике нейтралитета (она была повторена Неру и У Ну), заимствовании идей федерализма (Югославия и даже СССР).

Смысл всей этой историографической мешанины и фальсификаций — в стремлении обратить наследие XVIII столетия в пользу современной политики США, в которую-де требуется внести лишь некоторые коррективы.

Моррис прав в том, что в наше время США приобрели репутацию контрреволюционной державы, поэтому он свои надежды возлагает на изменение этого представления, на создание образа революционной нации, симпатизирующей борьбе с колониализмом и империализмом. Именно для этого важна интерпретация освободительного движения в духе традиций американской (а не какой-либо иной) революции. Но с этой же целью и современная политика США должна интерпретироваться как продолжение этой традиции. Моррис считает, что либерализм американского типа должен воплощаться в политике градуализма в противоположность «кастризму». Он умеренно критикует политику США и пытается угледеть черты американского революционного опыта в Советской конституции 1918 г., югославском федерализме, в борьбе вьетнамского народа против французского колониализма. Однако от действительно революционной традиции у него ничего не остается, кроме чисто словесных форм. Вынужденное обращение к ним продиктовано крахом политики с позиций силы и ослаблением политического влияния американского империализма в третьем мире. Без действенного идейного оружия противоборство с коммунизмом будет проиграно — таков основной вывод Морриса: «Не входя в дискуссию о том, насколько эффективным было американское военное присутствие в Азии для предотвращения распространения коммунизма, мы должны теперь, исходя из урока Вьетнама, признать, что голая сила (в равной мере наши доллары, как бы мудро их ни тратить) не является ответом на силу и вызов коммунизма. Америка должна конкурировать с коммунизмом на ринге идей и быть готовой каким-то образом приспособить наши идеи демократии применительно к латиноамериканским, азиатским или африканским потребностям» (113, 221).

Нужда заставила буржуазных идеологов вспомнить, что США родились в огне революционной борьбы, и попытаться демагогически использовать революционное наследие для подавления революционного движения. Однако широкое обращение к традиции во внешней пропаганде осложняется тем, что США по сути дела не смогли адаптировать ее и во внутренней политике. Отсутствие реального равенства между расами и социальными группами, а также отсутствие общественных условий для разумного приложения людьми своих сил и способностей лишают понятия свободы и стремления к счастью смысла. Многими буржуазными идеологами поэтому делаются выводы о неприложимости принципов «Декларации», конституции и Билля о правах к современной американской действительности и к борьбе за ее кардинальное улучшение. Известный экономист и политолог Рексфорд Тагуэлл обосновывает необходимость принятия новой конституции США тем, что политико-правовые принципы старой усугубляют социальный кризис, поскольку они непригодны в современных условиях: «Свобода стала разрушительной конкуренцией, правосудие — лицензией на эксплуатацию других, самовыражение превратилось в оскорбительный критицизм и даже доброта — в ограниченную опеку. Эти тупики образовались в результате использования политической теории XVIII в. в XX столетии» (128, 291).

Мысль о неприложимости старых принципов в новых условиях получила поддержку и со стороны теоретиков крайне неоднородного движения социального (в основном мелкобуржуазно-интеллигентского) протеста «новых левых». Один из них, Дж.Р.Флинн, считает, что проблема эта необычайно остро встала после периода «холодной войны». В свое время либеральная оппозиция не сомневалась, что маккартизм есть отклонение от незыблемых основ американизма. Однако эти колебания оживились в последующий период, ознаменовавшийся утратой веры в «американскую мечту», крахом программы «Великого общества» и другими симптомами кризиса. Для Флинна американская демократическая традиция концентрированно воплотилась в так называемом джефферсоновском идеале, который утверждает свободу в качестве высшей гуманистической ценности и уходит корнями в идеи Просвещения и Американской революции, до сих пор присущие политическим чувствам американцев: «...я придаю джефферсоновскому идеалу очень широкий смысл, который ведет его к отождествлению с тем, что сохранило устойчивость в преобладающем американском политическом единодушии» (87, 54).

Речь, следовательно, идет не просто о наследии, носящем реликтовый или чисто символический характер, но о традиции, материализовавшейся в политическом сознании современного американца и в силу этого обладающей практической нормативной эффективностью. Однако леворадикальная мысль не приняла джефферсонизм в качестве цели и программы и в равной мере отказалась от естественноправового обоснования своих требований в силу того, что вытекающие из них конституционные свободы должны подкрепляться гарантированными правами на полную занятость, надлежащие условия труда, социальное страхование, образовательные и культурные возможности.

Поскольку такие права джефферсоном не гарантированы, естественно правовой лексикон и идеи Просвещения выкупают средством политической манипуляции и демагогии под флагом «защиты демократии». У Флинна речь идет не о привлекательности или непривлекательности джефферсонизма, а о его состоятельности, о том, правомерен ли он в качестве основы демократических программ и не питает ли сегодня американская революционная традиция социальные иллюзии. Поскольку для леворадикального «бунтаря» джефферсонизм не содержит рецепта социального спасения в современных условиях, он его полностью отвергает.

Когда проблемы, бывшие предметом академической истории, становятся объектом повышенного внимания и острой борьбы, это лучшим образом свидетельствует о действенности традиции и актуальности прошлого. Обострение социальных противоречий в современных США, реальная угроза справа гражданским свободам заставляют идеологов различных социально-политических сил вновь и вновь осмысливать природу американской демократии, судьба которой не может не волновать широкие массы. Важной формой такого осмысления является изучение ее генезиса и исторических оснований. Различные типы оценки американской традиции (с позиций как апологетики, так и «радикальной» критики социальной действительности) свидетельствуют о том, что современная буржуазная философия не смогла отдать должного революционным традициям и философии Просвещения — их роли в прошлом и значению для настоящего и будущего. Марксизму-ленинизму чужды как абсолютизация, так и нигилистическое отрицание традиции, его отношение к духовному наследию, в частности, к буржуазной революционной идеологии и философии Просвещения, является отношением преемственности.

Антикоммунистическая внутренняя и внешняя политика империализма необходимо обращается против буржуазных демократических принципов и правовых норм. Судебные преследования коммунистов и прогрессивных деятелей в США в 40—60-х годах на основании законов Смита и Маккарэна были многократно освидетельствованы как противоречащие «Декларации независимости» и конституции США (в частности, Биллю о правах, ее составной части). Ценным и исторически поучительным свидетельством является социально-правовая квалификация этих преследований прогрессивным американским философом Джоном Сомервиллом.

Закон Смита расценивает пропаганду учения о насильственном свержении американского правительства как безусловное преступление, караемое тюрьмой. Автоматически это означало, что членство в компартии (или пропаганда марксизма) незаконно и преступно. Судебная практика показала, что обвинения против коммунистических руководителей строились по сути дела на этом принципе. Дж.Сомервилл указал на то, что в этих процессах обвинение было направлено прежде всего против марксистско-ленинской философии. Участвуя в качестве беспартийного эксперта по марксизму в четырех процессах против коммунистов, Дж.Сомервилл проделал анализ, выводы которого опубликовал в печати. Марксизм-ленинизм учит, разъясняет Сомервилл, что насильственная революция оправдана не всегда и везде, а лишь в условиях революционной ситуации. Среди этих условий следует выделить следующие. Большинство народа живет в невыносимых условиях и ощущает необходимость радикального изменения социального и политического порядка. Существующее правительство, с

одной стороны, не желает выполнять волю большинства, а с другой — не способно выполнять свои формальные функции. Массы, соответствующим образом организованные, выступают за революционное действие. Далее Сомервилл показывает, что марксизм-ленинизм и «Декларация независимости», совершенно по-разному трактуя причины революции, дают сходное понимание предварительных условий революционной ситуации, и делает следующий вывод: «...если этот закон (Смита. — А.К.) доказывает необходимость наказания коммунистов за их веру в насильственную революцию, то равным образом доказывается необходимость наказания любого американского гражданина, который выражает свое согласие с учением, изложенным в Декларации независимости» (47, 117). В равной мере закон Смита противоречит Биллю о правах, запрещающему конгрессу принимать законы, ограничивающие свободу слова.

Наивно было бы полагать, будто философия Просвещения или даже такой ее выдающийся документ, как «Декларация независимости», являются аргументами марксистов в обосновании социалистической революции. Речь идет о том, что полнота осуществления буржуазных демократических свобод создает более благоприятные условия для борьбы за интересы рабочего класса и всех трудящихся.

В этом смысле завоевания Американской революции, получившие правовое закрепление, и их философско-теоретическое обоснование, отложившееся в традициях американской прогрессивной культуры, являются живым и действующим фактором современной борьбы за демократию и социализм. Вместе с тем ограниченность конституционной демократии свидетельствует о том, что буржуазный строй неспособен полно реализовать действительное равенство, — эту задачу разрешает пролетарская революция. «Победоносный социализм необходимо должен осуществить полную демократию», — указывает В.И. Ленин (2, 27, 252).

Ленинское учение о соотношении борьбы за демократию и социализм имеет огромное методологическое значение. Оно, с одной стороны, объясняет противоречивое и боязливое отношение современной буржуазной мысли к своему революционному прошлому, а с другой — содержит ключ к тайне марксистского «благоговения» перед демократическим культурным наследием.

А. М. Каримский

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения
2. Ленин В.И. Полное собрание сочинений
3. Алексеев-Попов В.С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. Жан-Жак Руссо. Трактаты. М., 1969.
4. «Американские просветители». Избранные произведения в двух томах. М., 1968.
5. «Американский ежегодник 1975». М., 1975.
6. Аптекер Г. История американского народа Колониальная эра. М., 1961.
7. Аптекер Г. История американского народа. Американская революция 1763—1783. М., 1962.
8. Аптекер Г. О природе демократии, свободы и революции. М., 1970.
9. Аптекер Г. О классовом характере Американской революции. «Проблемы мира и социализма», 1975, № 7.
10. Болховитинов Н.Н. Становление русско-американских отношений. 1775—1815. М., 1966.
11. Болховитинов Н.Н. Война США за независимость и современная американская историография. «Вопросы истории», 1969, № 12.
12. Болховитинов Н.Н. Теоретические и историографические проблемы американской революции XVIII в. М., 1973.
13. Болховитинов Н.Н. Декабристы и Америка. «Вопросы истории», 1974, № 4.
14. Виппер Р.Ю. Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI века. М., 1894.
15. Гельвеций К.-А. Сочинения в двух томах. М., 1974
16. Годвин В. О собственности. М., 1958
17. Гольдберг Н.М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII—XIX вв). М.—Л., 1965.
18. Деборин А.М. Социально-политические учения нового времени, т.1. М., 1968.
19. Дженкс Э. Английское право. М., 1947.
20. Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.
21. Еллинек Г. Декларация прав человека и гражданина. М., 1905.
22. Ефимов А. В. США. Пути развития капитализма. М., 1969.
23. Иванов Р. Ф. Франклин. М., 1972.
24. Ирвинг В. История Нью-Йорка. М., 1968
25. «История американской литературы». Часть I. М., 1971.
26. «История философии». Под ред Г.Ф.Александрова и др. т. II. М., 1941.
27. «История философии». Под ред. М.А Дынника и др., т.I. М., 1957.
28. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
29. Капелюш Ф.Д. Религия раннего капитализма. М., 1931.
30. Капица П.Л. Научная деятельность Вениамина Франклина. «Успехи физических наук», т.LVIII, вып. 2, 1956.

31. Каримский А. М. Социальная философия американского пуританизма. «Вопросы научного атеизма», вып. 14. М., 1973.
32. «Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII—XIX вв.» М., 1957.
33. Косидовский З. Библейские сказания. М., 1969.
34. Козн М.Р. Американская мысль. Критический обзор. М., 1958.
35. Локк Дж. Избранные философские произведения в двух томах, т. II. М., 1960.
36. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
37. Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права Учения нового времени, XVI—XIX вв. М., 1918.
38. «Основные проблемы истории США в американской историографии». М., 1971.
39. Падовер С.К. Джефферсон. Жизнь и идеи великого американца. Нью-Йорк, 1962.
40. Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли, т. I. М., 1962.
41. Пейн Т. Избранные сочинения. М., 1959.
42. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в шести томах, т. 5. М., 1950.
43. Радищев А.Н. Полное собрание сочинений, т. I. М.—Л., 1938.
44. Радовский М.И. Вениамин Франклин М., 1965.
45. Самойло А. С. Английские колонии в Северной Америке в XVII веке. М., 1963.
46. Слезкин Л. Ю. Англичане на пути в Новый Свет. «Американский ежегодник 1973». М. 1973.
47. Сомервилл Дж. Избранное. М., 1960.
48. Стройк Д.Дж. Становление науки в США. М., 1966.
49. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963.
50. Уинстенли Дж. Избранные памфлеты. М.—Л., 1950.
51. Уманский П.Б. Усиление реакционных тенденций в современной буржуазной историографии США и проблемы Первой американской революции. «Критика буржуазных концепций всеобщей истории» (выпуск первый). Казань, 1972.
52. Фишер К. История новой философии, т. 5. СПб., 1906.
53. Фонер Ф. История рабочего движения в США. От колониальных времен до 80-х гг. XIX в. М., 1949.
54. Фостер У.З. Негритянский народ в истории Америки. М., 1955.
55. Франклин В. Избранные произведения. М., 1956.
56. Франклин В. опыты и наблюдения над электричеством. М., 1956.
57. Фурсенко А.А. Американская буржуазная революция XVIII века. М.—Л., 1960.
58. Фурсенко А.А. Александр Гамильтон и британская секретная служба. «Вопросы истории», 1966, № 3.
- 58а. Фурсенко А.А. Американская и французская революции XVIII века. «Вопросы истории», 1972, № 11.
59. Хилл К. Английская революция. М., 1947.
60. Яковлев Н.Н. Идеи американской революции: прошлое и настоящее. «США. Экономика, политика, идеология», 1974, № 7—8.
61. Adams J. Diary and Autobiography of John Adams. Vol. I—IV. New York, 1964.
62. Adams J. The Political Writings of John Adams. New York, 1954.
63. Adams S. Samuel Adams: Selections from His Writings. New York, 1946.
64. Aldridge A. O. Jonathan Edwards. New York, 1966.
65. Aldridge A. O. Benjamin Franklin and Natures God. Durham. N. Carolina, 1967.
66. «American History and the Social Sciences». New York, 1964.
67. «American History Told by Contemporaries». Vol. I—III. New York, 1956.
68. «The American Past. Conflicting Interpretations of the Great Issues». Vol. I. New York, 1961.
69. «American Puritans. Their Prose and Poetry». New York, 1956.
70. «The American Revolution 1763—1783. A Bicentennial Collection (Documentary History of the United States)». New York e. a., 1970.
71. «American Violence. A Documentary History». New York, 1970.

72. Anderson P.R., Fisch M.H. *Philosophy in America: From the Puritans to James (With Representative Selections)*. New York—London, 1939.
73. Ariell Y. *Individualism and Nationalism in American Ideology*. Cambridge, Mass., 1964.
74. Bentley J.E. *An Outline of American Philosophy*. Paterson, N.J., 1963.
75. Blau J.L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1952.
76. Boswell J. *Life of Johnson*. London, 1957.
77. «Bradford's History of Plymouth Plantation». New York, 1908.
78. Brock W. R. *The Evolution of American Democracy*. New York, 1970.
79. Campbell D. *The Puritan in Holland, England and America*. Vol. I—II. New York, 1892.
80. «Correspondence of John Adams and Thomas Jefferson (1812— 1826)». New York, 1966.
81. Degler C.N. *Out of Our Past: The Forces that Shaped Modern America*. New York—Evanston, 1970.
82. Edwards J. «The Mind» of Jonathan Edwards. A Reconstructed Text, by Leon Howard. Berkeley—Los Angeles, 1963.
83. Edwards J. *The Philosophy of Jonathan Edwards. From His Private Notebooks*. Eugene, Oregon, 1955.
84. Ekirch A. A. *Individuality in American History*. — «Essays on Individuality». Philadelphia, 1958.
85. Fay J.W. *American Psychology Before William James*. New Brunswick, New York, 1939.
86. Fiske J. *The Beginnings of New England, or the Puritan Theocracy in Its Relation to Civil and Religious Liberty*. Boston — New York, 1889.
87. Flynn J.R. *Humanism and Ideology*. London — Boston, 1973.
88. Ford P.L. *The Many-Sided Franklin*. New York, 1899.
89. Franklin B. *The Papers of Benjamin Franklin*. Vol. 1—16. New Haven, 1959—1972.
90. Franklin B. *The Life and Letters of Benjamin Franklin*. Eau Claire, Wisconsin, s. a.
91. Gaster T. H. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. London, 1969.
92. Gay P. *The Enlightenment: An Interpretation*. Vol. I—II. New York, 1969.
93. Hamilton A. *The Basic Ideas of Alexander Hamilton*. New York, 1965.
94. Hamilton A., Madison J., Jay J. *The Federalist*. Cambridge, Mass., 1961.
95. Harvey J., Bather L. *The British Constitution*. Glasgow, 1972.
96. Healy R. M. *Jefferson on Religion in Public School*. Hamden, Connecticut, 1970.
97. Hindle B. *The Pursuit of Science in Revolutionary America. 1735—1789*. Chapel Hill, 1956.
98. Hofstadter R. *America at 1750: A Social Portrait*. London, 1972.
99. Hofstadter R., Miller W., Aaron D. *The American Republic*. Vol. I. Englewood Cliffs, N. J., 1959.
100. Jefferson Th. *The Writings of Thomas Jefferson*. Vol. 1—20. Washington, D.C., 1905.
101. Jefferson Th. *The Papers of Thomas Jefferson*. Vol. 12. Princeton, N.J., 1955.
102. «The Jeffersonian and Hamiltonian Traditions in American Politics. A Documentary History». New York, 1968.
103. Lucas F.L. *The Art of Living*. New York, 1961.
104. Luce A.A. *The Life of George Berkeley*. London, 1949.
105. Madison J. *The Papers of James Madison*. Vol. 8. Chicago — London, 1973.
106. Malone D. *Jefferson the President. Second Term, 1805—1809*. Boston, 1974.
107. Marnell W. H. *Man-Made Morals. Four Philosophies That Shaped America*. New York, 1966.
108. Martin E.T. *Thomas Jefferson: Scientist*. New York, 1961.
109. Miller P. *The Life of the Mind in America*. London, 1966.
110. Miller P. *Natures Nation*. Cambridge, Mass., 1967.
111. Morgan E.S. *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*. Boston—Toronto, 1958.
112. Morison S.E., Commager H. S. *The Growth of the American Republic*. Vol. I. New York, 1962.
113. Morris R.B. *The Emerging Nations and the American Revolution*. New York e. a., 1970.
114. Nauman St. E. *Dictionary of American Philosophy*. New York, 1973.
115. «The New Jersey Citizen Rights and Responsibilities». Trenton, N. J., 1954.
116. Olmstead C. E. *History of Religion in United States*. Englewood Cliffs, N. J., 1960.

117. Paine Th. The Complete Writings of Thomas Paine. Vol. I—II. New York, 1945.
118. «Politics and Society in American History 1607—1865», vol. I. Englewood Cliffs, N. J., 1973.
119. Rippa S.A. Education in a Free Society: An American History. New York, 1967.
120. «The Role of Ideology in American Revolution». New York, e. a., 1970.
121. Rossiter C. Seedtime of the Republic. The Origin of the American Tradition of Political Liberty. New York, 1953.
122. Rush B. Letters of Benjamin Rush Vol. I—II. Princeton, N. J., 1951.
123. Schneider H.W. A History of American Philosophy. New York—London, 1963.
124. Sensabough G. F. Milton in Early America Princeton, N.J.. 1964.
125. «The Spirit of Seventy-Six. The Story of American Revolution As Told by Participants», vol I—II. Indianapolis—New York, 1958.
126. Stokes A.P. Church and State in the United States. Vol. I. New York, 1950.
127. «Thomas Jefferson The Man. . His World... His Influence». New York, 1973.
128. Tugwell R.G. The Shaping of the Constitution for 2000. «The Future of the United States Government Toward the Year 2000». New York, 1971.
129. Tyack D.B. Turning Points in American Educational History. Waitham, Mass., 1967.
130. Tyier M.C. The Literary History of the American Revolution 1763—1783. Vol. I—II. New York, 1957.
131. Werkmeiser W.H. A History of Philosophical Ideas in America. New York, 1949.
132. Weser H.B. Seven Sages. The Story of American Philosophy. New York, e. a., 1960.
133. Whittemore R.C. Makers of the American Mind. New York, 1964.
134. Williamson A. Thomas Paine: His Life, Work and Time New York, 1973.
135. Zemsky R. Merchants, Farmers and River Gods: An Essay on Eighteen-Century American Politics. Boston, 1971.

Анюр Мусеевич Каримский

Революция 1776 года и становление американской философии

Заведующая редакцией В.Е.Викторова

Редактор С.В.Игошина

Младший редактор А.В.Генералова

Оформление художника В.Ф.Масленникова

Художественный редактор Е.М.Омельяновская

Технический редактор Е.Ф.Леонова

Корректор Т.М.Шпиленко

Сдано в набор 7 октября 1975 г. Подписано в печать 24 февраля 1976 г.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ленинград, Центр, Красная ул., 1/3.