

Г. С. КУЧЕРЕНКО

О СОЦИАЛЬНО-КАТОЛИЧЕСКИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ИДЕЙНОГО НАСЛЕДИЯ СЕН-СИМОНА

В эпоху огромных достижений Советского Союза и стран, идущих по ленинскому пути, социалистические идеи с каждым днем все больше и больше овладевают массами и становятся материальной силой. Интерес к практике и теории социалистического строительства усиливает внимание и ко многовековой истории социалистической мысли. При этом активизируется изучение не только актуальнейших проблем марксизма-ленинизма, но и наследия социалистов-утопистов.

Было время, и не столь далекое, когда о «Городе Солнца» Кампанеллы и «Утопии» Т. Мора на Западе писали как о неких безделицах, созданных на забаву друзьям, и плодах досужего ума, как о мимолетных эпизодах в творчестве их создателей. Было время, когда потешались над фантазером и «полусумасшедшим чудачком» Фурье, над неудачливым коммерсантом Сен-Симоном, потерпевшим фиаско в финансовых аферах и от нечего делать занявшимся социальным прожектерством. Ныне от тезиса о «несерьезности» утопий пришлось отказаться: слишком велик в современном мире интерес к социализму и его идейным истокам. Сама жизнь потребовала серьезного отношения к истории социалистической мысли.

В последние годы за рубежом переиздаются (как в академических изданиях, так и в сериях, рассчитанных на массового читателя) сочинения социалистов-утопистов, появляется немало статей и монографий, посвященных их жизни и творчеству; растет число историков, философов, социологов, занимающихся историей утопического социализма. Случается, даже ежедневные буржуазные газеты отводят соответствующим материалам по несколько полос¹. Можно отметить положительную сторону этого процесса: внимание общества привлекается к важнейшей отрасли исторической науки, осуществляется критическое издание источников, печатаются неопубликованные сочинения, выявляются новые биографические материалы. Вместе с тем в условиях напряженной идеологической борьбы между социализмом и капитализмом многие зарубежные историки вольно или невольно становятся на путь, весьма далекий от объективного научного исследования.

В период «холодной войны», когда идеологи буржуазии охотно рассуждали о природе «тоталитарных государств», некоторые профессиональные историки пытались искать идейные истоки «тоталитаризма» в учениях Томаса Мора, Кампанеллы и Сен-Симона. С целью дискредитации принципов миролюбивой внешней политики Советского Союза и социалистических стран были пущены в ход различные домыслы об «истинном», «гуманном социализме», который прямо выводился из наследия утопистов и открыто противопоставлялся марксизму-ленинизму и практике строительства социализма в СССР и других странах социалистического содружества. Развертывание научно-технической революции возродило на Западе увядшие было идеи технократов и вызвало к жизни пресловутую теорию «индустриального общества» и «конвергенции».

В этой связи в ряде работ, посвященных социалистам-утопистам, «обосновывается» тезис, будто предшественники К. Маркса и Ф. Энгельса вообще не защищали ни

¹ «Le Monde», 2.VI.1972, p. 13, 16, 17.

частной, ни общественной формы собственности, а выступали лишь поборниками общности духа и чувства братства. Утверждалось, будто главное в социализме — не уничтожение частной собственности на средства производства, не обобществление их, а создание путем самодисциплины новой морали, новой системы этических ценностей, которые только и способны обеспечить торжество «гуманного социализма», независимо от того, какая форма собственности, частная или общественная, господствует в обществе. Между тем хорошо известно, что социалисты-утописты именно в создании справедливого общественного строя видели единственно надежное средство избавления от пороков.

Если раньше клерикально настроенные историки решительно отреклись от любого намека на возможную идейную близость с социалистами-утопистами, то теперь они все чаще, всеми правдами и неправдами стараются «перетянуть» этих великих мыслителей в свой лагерь. Томас Мор восхваляется как образцовый католик, как святой, канонизированный католической церковью, как идеолог контрреформации, а его «Утопия» превозносится как плод «христианского гуманизма». О Кампанелле пишут как о «философе католической реставрации», а «Город Солнца» изображают идеальным теократическим государством, будто бы отразившим извечную мечту великого калабрийца о всемирной монархии папы римского. Труды Сен-Симона, Фурье, Оуэна рассматриваются как богословские трактаты и непревзойденные образцы мистики, иррационализма и психоанализа, как священные книги новой религиозно-этической системы.

Подчеркивание в утопическом социализме элементов религии, преувеличение его иррациональных, мистических, психоаналитических черт — одно из наиболее активных направлений в новейшей буржуазной литературе по истории общественной мысли. Оно требует самого пристального внимания и критической оценки, ибо создает искаженное представление о предшественниках научного социализма, используется для различных антимарксистских идеологических и политических спекуляций, служит делу исторического и теоретического обоснования так называемого социального католицизма.

Ниже вниманию читателя предлагается анализ некоторых социально-католических толкований творческого наследия Сен-Симона.

* * *

Зарубежная историография о Сен-Симоне за последние 20 лет обогатилась разнообразными публикациями: это и его сочинения², и библиографические справочники³, и монографии⁴, и специальные выпуски научных журналов⁵. Однако вышли и такие работы, в которых анализ творчества Сен-Симона служит созданию претенциозных, научно несостоятельных социологических и историографических построений⁶.

Большинство новых изданий способствует дополнению наших знаний о Сен-Симоне и свидетельствует о непреходящем значении его идей в истории общественной

² H. Saint-Simon. Textes choisis. Préf. J. Dautry. Paris, 1951; ег о ж е. La physiologie sociale. Introd. et notes de G. Gurvitch. Paris, 1965; ег о ж е. Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion. Choisis et présentés par Henri Desroche. Paris, 1969; «Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon», vol. 1—6. Paris, 1966.

³ В 1962 г. итальянский журнал «Annali», № 5, р. 847—885, опубликовал списки многочисленных изданий сочинений Сен-Симона. Первый после Фурнеля опыт сводной библиографии о Сен-Симоне и сен-симонизме принадлежит французскому исследователю Жану Вальшу. — J. Walch. Bibliographie du Saint-Simonisme. Paris, 1967.

⁴ M. Dondo. The French Faust. New York, 1955; F. E. Manuel. The New World of Henri Saint-Simon. Cambridge (Mass.), 1956; H. Gouhier. La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, t. 2. Saint-Simon jusqu'à la Restauration, 2^e éd. Paris, 1968 (первое изд. Paris, 1936); R. Fakkar. Sociologie, socialisme et internationalisme pré-marxiste. L'Influence de Saint-Simon. Neuchâtel, 1968; P. Ansart. Saint-Simon. Paris, 1969; ег о ж е. Sociologie de Saint-Simon. Paris, 1970.

⁵ 200-летию со дня рождения Сен-Симона посвящен специальный выпуск «Revue internationale de philosophie» (1960, № 53—54). Три специальных номера (4, 6 и 10 за 1970 г.) посвятил Сен-Симону журнал «Economies et sociétés», опубликовавший статьи наиболее авторитетных специалистов Франции, США, Англии, Италии и некоторых других стран.

⁶ J.-B. Duroselle. Les débuts du catholicisme social en France (1822—1870). Paris, 1951; G. Gurvitch. Les fondateurs de la sociologie contemporaine. Saint-Simon et P. J. Proudhon. Paris, 1955 (2^e éd. 1961); F. Perroux. Industrie et création

мысли. При этом интерпретации идейного наследия великого социалиста-утописта самым тесным образом связаны с нынешними идеологическими сражениями между капитализмом и социализмом. Толкование различных аспектов социологических воззрений Сен-Симона продолжает оставаться одной из главных забот буржуазных авторов. В 1925 г. была опубликована работа Эмиля Дюркгейма «Сен-Симон — основатель позитивизма и социологии»⁷, в 1928 г. значительно дополненная, она была переиздана под измененным заглавием⁸. Так лекции по истории социализма, прочитанные автором еще в конце 1895 г. — начале 1896 г. в университете Бордо, стали достоянием широкой аудитории. И сами лекции, и их публикация подводили черту под давний спор о первородстве: Конт или Сен-Симон. Позитивисты отступили. Устами одного из своих первосвященников они признали, что многим обязаны мыслителю, которого они столь долго всячески поносили. Хотя Огюст Конт и остался в центре позитивистской вселенной, но и Сен-Симон приобрел знак буржуазной респектабельности и титул основателя, Иоанна Предтечи (по выражению Ж. Гурвича) буржуазной социологии. Исследовательскую базу для нового отношения позитивистов к Сен-Симону подвела трехтомная диссертация А. Гуйе, опубликованная в 1933—1941 гг.⁹

В рассматриваемое нами 20-летие трубадурами этой линии выступали такие видные буржуазные обществоведы, как Ж. Гурвич, Ф. Манюэль, Дж. Иггерс, П.-М. Шуль, Ф. Перу, Д. Физикелла, П. Ансар. Всем этим авторам чуждо представление о Сен-Симоне как великом социалисте-утописте, чье творчество вливается в разветвленную систему идейных истоков марксизма. Более того, анализ его социологических воззрений сопровождается различными антимарксистскими спекуляциями.

Интерпретации высказываний Сен-Симона о религии также стали главными темами посвященной ему литературы и служат одной из исторических и идейных опор «социального католицизма», католического «социального обновления», воплощающегося ныне в деятельности христианских демократов и высших иерархов католической церкви. В работах советских и некоторых зарубежных авторов¹⁰ отношение Сен-Симона к религии анализируется с позиций марксистско-ленинской методологии, что облегчает задачу развернутой критики социально-католических истолкований этой темы.

Традиция повышенного интереса к данной теме в буржуазной историографии восходит к опубликованной в 1951 г. книге Ж.-Б. Дюрозеля¹¹, которая стала на Западе одним из канонических трудов по истории «социального католицизма». Она создавалась в 1944—1949 гг., когда во Франции и некоторых других странах Запада в условиях послевоенного выхода христианско-демократических партий на большую политическую арену проблема генезиса социального христианства волновала умы как верующих, так и атеистов¹².

collective, t. I. Saint-Simonisme du XX siècle et création collective. Paris, 1964; F. A. I s a m b e r t. De la Charbonnerie au saint-simonisme. Étude sur la jeunesse de Buchez. Paris, 1966; e r o ж е. Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez (1796—1865). Thèse principale présentée pour le Doctorat ès Lettres. Paris, 1967; P. A n s a r t. Marx et l'anarchisme. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx. Paris, 1969; F. F i s i c h e l l a. Il potere nella società industriale, Saint-Simon e Comte. Napoli, 1965.

⁷ E. D u r k h e i m. Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie. — «Revue philosophique», vol. XCIX, 1925.

⁸ E. D u r k h e i m. Le socialisme, ses définitions, ses débuts: la doctrine saint-simonienne. Paris, 1928.

⁹ H. G o u h i e r. La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. t. I. Sous le signe de la liberté. Paris, 1933; t. II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration. Paris, 1936; t. III. Auguste Comte et Saint-Simon. Paris, 1941.

¹⁰ В. П. В о л г и н. Сен-Симон и сен-симонизм. М., 1961, стр. 59—68; Н. Е. З а с т е н к е р. Аврп де Сен-Симон. — Сб. «История социалистических учений». М., 1962, стр. 221—223; J. D a u t r y. Le comte de Saint-Simon et Dieu. — «Revue internationale de philosophie», 1960, № 53—54, p. 323—343; e r o ж е. Nouveau christianisme ou nouvelle théophilantropie? Contribution à une sociologie religieuse de Saint-Simon. — «Archives de sociologie des religions», 1965, № 20, p. 7—29.

¹¹ J.-B. D u r o s e l l e. Les débuts du catholicisme social en France (1822—1870). Paris, 1951.

¹² Некоторое представление о литературе, посвященной социальному христианству, дает доклад Р. Обера, представленный XIII Международному конгрессу исторических наук в Москве. — Р. О б е р. Социальное христианство. М., 1970.

Избрав в качестве определяющего критерия «социального католицизма» отношение католиков к церкви и «новым проблемам, поставленным промышленной революцией», главным же образом их отношение к рабочему классу¹³, Дюрозель занял позицию, позволяющую относить к проявлениям «социального католицизма» практически любое сочувственное выступление католика по «рабочему вопросу». Касаясь проблемы взаимоотношений «социального католицизма» и социализма, автор говорит об одновременности, параллельности двух самостоятельных движений. Вместе с тем он подчеркивает, что «социализм до 1848 г. пропитан «христианизированной фразеологией», что многие социалисты называли себя христианами, а ряд их трудов, в том числе «Новое христианство» Сен-Симона, носят двусмысленные заголовки: «Народное евангелие», «Общественный катехизис», «Евангелие и республика».

Дюрозель не делает различия между утопическим и научным социализмом. Из его концепции совершенно выпала Великая французская буржуазная революция XVIII в., хотя именно она привела во Франции к гибели феодального общества, к утверждению капитализма и тем самым породила великую социальную проблему современности — проблему рабочего класса, его социального и политического освобождения, социалистической революции и диктатуры пролетариата, а отнюдь не просто проблему избавления рабочих от нищеты. Автор словно не замечает внутренней противоречивости самого понятия «социальный католицизм». Это противоречие между религией и социализмом глубоко вскрыл Ф. Энгельс. «И христианство и рабочий социализм, — писал он, — проповедают грядущее избавление от рабства и нищеты; христианство ищет этого избавления в посмертной потусторонней жизни на небе, социализм же — в этом мире, в переустройстве общества»¹⁴. Любые земные социально-политические ориентации в христианстве и в любой другой религии издавна выступали как ересь, как сектантское бунтарство, как попытки «обратного» перевода социальных проблем из области религиозной в мир реальностей, т. е. в конечном счете как отказ от религии¹⁵.

В этом свете «социальная доктрина» религии, «улучшение социальных порядков», «христианизация общества», «социальное евангелие», «социальный католицизм» означают не проявление некоей изначальной сущности христианства, как утверждают его апологеты, а вынужденное давлением масс восприятие, видоизменение, приспособление тех социальных идей и требований, которые выработаны вне религиозной идеологии и вопреки ей. Социализм, даже в утопической форме и в одежде христианской фразеологии, всегда противоположен религии, всегда служит ее отрицанием, ибо стремится (хотя до возникновения марксизма — и ложными путями) к решению реальных противоречий человеческого бытия. Католицизм становится «социальным» в той мере, в какой ему удастся, оставаясь самим собой, поступиться своей религиозной, сверхъестественной сущностью в пользу идей «социальных реформаторов», в том числе идей социалистов-утопистов.

Непосредственный объект исследования Дюрозеля — сочинения тех католических идеологов, которых занимали социальные проблемы, главным образом судьба рабочего класса. Знакомство с их творчеством показало, что многие из них, особенно в период до 1848 г., основательно штудировали и пропагандировали идеи Сен-Симона.

Один из «открытых» Дюрозелем религиозных мыслителей, причастных к «социальному католицизму», Шарль де Ку (1787—1864), опубликовал в «Revue de Bruxelles» в августе 1839 г. статью «Новые теории XIX века: сен-симонизм, Оуэн, Фурье», а в октябре — статью «История сен-симонизма»¹⁶. Жозеф де Жерадо (1772—1842) — «настоящий» католик и «знаменитый идеолог начала XIX в.»¹⁷ — в своем главном труде пишет о Сен-Симоне весьма сочувственно¹⁸. Филипп Бюше (1796—1865), которого

¹³ J.-B. Duroselle. Op. cit., p. 5.

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 467.

¹⁵ Очень удачно, по нашему мнению, некоторые стороны проблемы взаимоотношения «духовного» и «земного» в христианстве освещаются в работе М. К. Трофимовой «Христианство и рабство (по данным новозаветной литературы)». — Е. М. Штаерман, М. К. Трофимова. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971.

¹⁶ J.-B. Duroselle. Op. cit., p. 40—59.

¹⁷ Ibid., p. 71—74.

¹⁸ J.-M. Gerado. De la Bienfaisance publique. Paris, 1839.

Дюрозель считает «одним из подлинных предшественников социального католицизма»¹⁹ и делает одной из ключевых фигур своей книги, является несомненным учеником Сен-Симона, видным деятелем сен-симонистской школы, одним из авторов «Изложения учения Сен-Симона». Дюрозель приходит к выводу, что «при посредничестве Бюше идеи Сен-Симона, правда, очень глубоко измененные, оказали значительное влияние на некоторых католиков»²⁰. Видный деятель католического движения Фредерик Озанам (1813—1853)²¹ свое первое сочинение по социальному вопросу озаглавил: «Суммарное изложение учения Сен-Симона». Автор приводит и некоторые другие примеры, свидетельствующие об освоении социальным католицизмом первой половины XIX в. идейного наследия Сен-Симона²².

Таким образом, со страниц книги Дюрозеля Сен-Симон предстает одним из идейных наставников «социального католицизма», во всяком случае мыслителем, близко стоявшим у его истоков. Тем самым автор как бы канонизировал великого социалиста-утописта, благословил дальнейшие исследования его творчества, призвав, в частности, к написанию монографии о сен-симонисте Бюше. Однако эта канонизация по существу противоречит его собственному представлению о первичности религиозного, христианского начала и в «социальном католицизме», и в социализме. Сглаживание этого противоречия, дальнейшая разработка тезиса о христианской первооснове стали одной из важнейших идейно-теоретических задач единомышленников Дюрозеля. Именно с решением этой задачи связано стремление изобразить великого социалиста-утописта религиозным мыслителем.

Труды Франсуа Изамбера о Бюше²³ — не только ответ на призыв Дюрозеля, но и новая, весьма изощренная попытка использовать творчество Сен-Симона для укрепления позиций социального христианства. Изамбер начинал как социолог²⁴; в настоящее время он один из руководителей журнала «Archives de sociologie des religions». Это не просто придает его историческим работам столь популярный ныне «социологический» колорит, но и вдохновляет его на пересмотр традиционной генеалогии французской буржуазной социологии. Изамбера не устраивает схема, в которой центральное место занимает Огюст Конт, Сен-Симону отводится роль его прямого предтечи, а Дюркгейм с учениками выступают единственными законными наследниками. Автор предлагает другую схему, в центре которой располагается «продолжатель Сен-Симона и соперник Огюста Конта» социальный католик Бюше²⁵.

Отношение Бюше к Сен-Симону и сен-симонистской школе, отличие социологии Бюше от социологии Конта освещаются на основании первоклассных, по большей части архивных источников²⁶. Достижения Изамбера в этом отношении бесспорны, хотя и служат ретроградной цели историко-социологического и теоретического обоснования «социального католицизма». Бюше интересен для автора «как замечательный пример социального мыслителя, связывающего воедино религиозную идею, обновленческую пропаганду и попытку создания науки об обществе»²⁷. Скрупулезное описание его общественной и литературной деятельности доводится до 1842 г. Именно в тот период юный революционер и поклонник якобинцев становится карбонарием, затем, вместе с Базаром, одним из руководителей сен-симонистской школы, а в 1830 г., после разрыва с Базаром и Анфантемом, выступает основателем собственной школы, претендуя на звание единственного истинного продолжателя мысли и дела Сен-Симона, хотя, по мнению Изамбера, Бюше был скорее теоретиком, чем организатором новой школы²⁸.

¹⁹ J.-B. Duroselle. Op. cit., p. 14.

²⁰ Ibid., p. 8, 120.

²¹ Ibid., p. 165—175.

²² Ibid., p. 252, 406.

²³ F.-A. Isambert. De la Charbonnerie au saint-simonisme. Étude sur la jeunesse de Buchez; et c. et c. Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez. В дальнейшем мы будем ссылаться именно на последнюю работу, ибо она включает наиболее существенные разделы из предыдущей.

²⁴ F.-A. Isambert. Christianisme et Classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique. Paris, 1961.

²⁵ F.-A. Isambert. Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez, p. 8.

²⁶ Ibid., p. 314—321.

²⁷ Ibid., p. 289.

²⁸ Ibid., p. 9.

Литературную, теоретическую деятельность Бюше в это время характеризуют, главным образом, журнальные статьи ²⁹, первый теоретический трактат «Введение в науку историю» ³⁰, 40-томная «Парламентская история Французской революции», изданная совместно с Ру-Лавернем ³¹, а также его главная работа — «Очерк общей философии с точки зрения католицизма и прогресса» ³². О направлении его литературных и идейных устремлений свидетельствует, кроме того, издание в сотрудничестве с тем же Ру-Лавернем Евангелий.

Этой внешней канве общественно-политической деятельности и успехов Бюше на литературном поприще соответствует глубокая трансформация его идей. Изаंबर у него представляется как движение от атеизма к якобинизму и «социальному католицизму», и от строгого позитивизма — к идее взаимного проникновения науки и религии, причем решающим моментом, обеспечивающим это движение, выступает сенсимонизм и как особое религиозное учение, и как первая попытка создания науки об обществе ³³.

Бюше в своем творчестве, по мнению Изамбера, пытается реализовать и программу, намеченную Сен-Симоном в «Очерке науки о человеке», и религиозный завет его «Нового христианства» ³⁴. При этом именно последний труд Сен-Симона был настольной книгой Бюше и его сторонников, которые видели в ней проявление истинного, обновленного христианства, возвращение ему авторитета, утраченного в XVI в. при папе Льве X ³⁵. Религиозный энтузиазм «Введения в науку историю», утверждает Изамбер, во многих отношениях развивает религиозное вдохновение «Нового христианства» в его амбиции превзойти исторические формы христианства и подготовить «мессианскую эпоху», которая преодолет и религиозные, и классовые противоречия в обществе ³⁶.

В творчестве Бюше, однако, религиозное и научное неразрывно. Его религиозные чувства и политические надежды, подчеркивает Изамбер, отражаются в чертах той социальной науки, которую он, опираясь на Сен-Симона, разрабатывает ³⁷. Центральная идея этой науки — идея прогресса. По мнению Бюше, она коренится в самом человеческом организме, что позволяет, поднимаясь от физиологического к социальному, наметить логику, механизм его движения, определить вслед за тем направленность движения прогресса. Понятие «потребность» в данной связи Бюше не удовлетворяет; только религия, назначение которой все более и более четко вырисовывается, решит задачу определения целей. В конечном итоге бог выступает у него как ипостась самого прогресса ³⁸.

Помимо теологического аспекта идеи прогресса Бюше выделяет также религиозно-этический, утверждая, будто эта идея — изначальная христианская догма ³⁹, а католицизм якобы представляет собой «прогрессивную реализацию того принципа равенства — к нему иногда как эхо присоединяется принцип братства, — который вытекает из представления, что все люди — дети бога» ⁴⁰. Отметим сразу, что попытка создать наукообразную теологию и представить католицизм как религиозную систему, имманентно содержащую и исторически реализующую вековую мечту человечества о социальном равенстве и братстве, противоречит бесспорным данным естествознания

²⁹ «Journal des sciences morales et politiques, puis l'Européen», 1^{er} série, 31.XII.1831—27.X.1832. 2 vols; «L'Européen journal de morale et de philosophie», 30.X.1835 — octobre 1838, 2 vols.

³⁰ «Introduction à la science de l'Histoire, ou science du développement de l'humanité». Paris, 1833.

³¹ «Histoire parlementaire de la Révolution française ou journal des assemblées nationales depuis 1789, jusqu'en 1815..., précédée d'une introduction sur l'histoire de France jusqu'à la convocation des Etats-Généraux», 40 vols. Paris, 1834—1838.

³² «Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès», 3 vols. Paris, 1838—1840.

³³ F. I s a m b e r t. Op. cit., p. 110, 19, 22, 34, 290.

³⁴ Ibid., p. 290.

³⁵ Ibid., p. 151—152.

³⁶ Ibid., p. 290.

³⁷ Ibid., p. 198.

³⁸ Ibid., p. 289.

³⁹ Ibid., p. 259.

⁴⁰ Ibid., p. 108.

и общественных наук. Наука и религия исключают друг друга. Религия и реальное решение социальных проблем могут совмещаться только в воображении. Роль католицизма как орудия господства эксплуататорских классов установлена неопровержимыми историческими фактами.

Теологические и религиозные искания Бюше Изамбер произвольно и односторонне уподобляет некоторым идеям Сен-Симона⁴¹. Следует отметить, что многостороннего анализа отношения Сен-Симона к богу и религии монография Изамбера не содержит. Может быть поэтому ее страницы об «аналогичности» Бюше и Сен-Симона в теоретическом обосновании идеи бога особенно неубедительны, поверхностны и противоречат исторической правде. Знакомство с идеями Сен-Симона, участие в сен-симонистском движении помогло Бюше, одному из первых, нарядить католицизм в одежды «социальности» и «научности». Заимствование и переосмысление в своих интересах идей утопического социализма — одно из важнейших условий влияния религии в капиталистическом мире, одно из коварнейших средств ее борьбы с социалистическими и коммунистическими идеями, с революционным рабочим движением⁴². Низведение утопического социализма до уровня религии, преувеличение его иррациональных, мистических, психоаналитических, мессианских черт, выдвижение тезиса об утопизме как особой форме двойственного, религиозно-рационалистического мышления — лишь разные способы маскировки и углубления тех приемов, к которым прибегает религия⁴³.

Не случайно Изамбер не только устанавливает ложную аналогичность теологических и «научно-религиозных» концепций Бюше и Сен-Симона, но и старается придать всему идейному наследию великого социалиста-утописта характер обновленной христианской религии. С этой целью сен-симонизму навязывается ряд несвойственных ему черт. Прежде всего Изамбер пытается бездоказательно обосновать «фактическое совпадение» воззрений Сен-Симона и таких признанных корифеев реакционной католической теологической школы, как Мэстр Бональд, Шатобриан⁴⁴. Стремление Изамбера максимально сблизить воззрения великого социалиста-утописта и деятелей теологической школы, придать социализму вид религии служит тому, что характер связи между Бюше и Сен-Симоном извращается; факт заимствования и религиозной трансформации учеником некоторых социальных идей и теоретических положений учителя маскируется рассуждениями о мнимой аналогичности их религиозных воззрений. Канонизация Сен-Симона у Изамбера выглядит более эластичной, менее одиозной, чем у Дюрозеля. При этом, однако, автор обходится без развернутого анализа отношения Сен-Симона к религии.

Этот явный пробел работ Изамбера в теоретико-социологическом обосновании «социального католицизма» восполняют труды философа Анри Дероша. Именно он опубликовал в 1969 г. книгу, на обложке которой значится: «А. де Сен-Симон. Новое христианство и сочинения о религии, избранные и представленные Анри Дерошем»⁴⁵. Уточним сразу, что ни одно из сочинений Сен-Симона здесь не опубликовано полностью, а дана, с авторским введением, подборка отрывков из его работ, интерпретированная в религиозном духе. Дерош намеренно оставляет вне поля зрения атеистические высказывания Сен-Симона. Отрицание бытия бога представляется издателю несущественным, во всяком случае ничему не мешающим элементом в религиозной системе Сен-

⁴¹ Ibid., p. 151, 261, 290.

⁴² Интересно ставит некоторые вопросы этой проблемы болгарский философ Т. Стойчев. См. его статьи: «Некоторые аспекты проблемы социальной сущности и социальной роли религии» («Философска мисъл», 1968, № 12) и «О социально-исторической роли религии» (там же, 1969, № 1); см. также обобщающую работу известного советского историка М. Шейнмана «Христианский социализм. История и идеология». М., 1969.

⁴³ Новейшие обзоры зарубежной литературы, посвященной социальным утопиям, свидетельствуют о необходимости установить четкую грань между утопическим социализмом и прочими социальными утопиями, понимаемыми как любое фантастическое, неадекватное действительности представление о судьбе человечества. — Э. А. А р а б - О г л ы. В утопическом антимире. — «Литературная газета», 1972, № 8, 9; В. П. Ш е с т а к о в. Понятие утопии и современные концепции утопического. — «Вопросы философии», 1972, № 8, стр. 151—158.

⁴⁴ F. Isambert. Op. cit., p. 11, 14—15.

⁴⁵ H. de Saint-Simon. Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion.

Симона. Об атеизме автора «Нового христианства» во «Введении» говорится мимоходом и в высшей степени двусмысленно: «Если атеизм и есть отказ от бога, то этот отказ не приводил, никогда не приводил Сен-Симона к отказу если и не от религии, то по меньшей мере от ее эквивалента»⁴⁶. Это опорный тезис книги, именно он служит делу дальнейшей, вслед за Дюрозелем и Изамбером, канонизации Сен-Симона в качестве религиозного мыслителя.

В творческом наследии Сен-Симона есть не только религиозная терминология, но и стремление использовать ее для пропаганды и претворения в жизнь собственных идей, которые К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» охарактеризовали как критически-утопический социализм. У Сен-Симона встречаются положительные отзывы о роли христианства в историческом прошлом человечества. Однако несостоятельна попытка Дероша переосмыслить, перетолковать сен-симонизм в целом как некую абстрактно-социологическую и одновременно религиозную, религиозно-эстетическую, сакрально-эстетическую систему и вместе с тем утверждать, будто такой операции ничуть не мешает атеизм Сен-Симона.

Разумеется, «Новому христианству» в конструируемой Дерошем системе отводится центральное место, хотя нельзя, оставаясь на почве фактов, свести все богатство идейного наследия Сен-Симона к его неоконченному, созданному на исходе жизни и опубликованному за месяц до смерти сочинению и говорить о нем как о «манифесте общей социальной науки, одновременно поэтической, теоретической и критической; идентичной духу христианства или, быть может, христианству в третьем поколении, предками которого выступают феодальный католицизм и буржуазный протестантизм»⁴⁷. Возможность построения такой социально-религиозной системы с «Новым христианством» в качестве ее наиболее аутентичного воплощения Дерош обосновывает соображением о нарастании и укреплении в произведениях Сен-Симона связей между «социологией политики и социологией религии»⁴⁸.

Употребление Сен-Симоном в некоторых случаях слова «религия» вместо слов «общее знание», «общая идея», а также его известная ошибочная мысль о том, что в целях успешного распространения научной истины среди малообразованных людей ей временно необходимо придать традиционную форму религиозности, придают рассуждениям Дероша определенную внешнюю убедительность. Но только внешнюю, не более, ибо от Просвещения Сен-Симон на всю жизнь приобрел заряд атеизма, неукротимую ненависть к «теологической системе», способность даже несбыточные планы мыслить как нечто реальное, земное, в отличие от религиозных людей, склонных самое обыденно-жизненное выдавать за трансцендентное.

Жизненный опыт, приобретенный Сен-Симоном в американской революции, характеризуется Дерошем «как пролог, почти как годы ученичества для событий революции французской»⁴⁹. Известно, однако, что связь между двумя событиями мировой истории была не столь прямолинейной и простой. В обобщении Дероша не вписываются ни внутренние причины французской буржуазной революции, ни сложность мотивов, побуждавших французских подданных участвовать в войне за независимость американских колоний. По словам Дероша, именно в американской нации Сен-Симон нашел все послышки для выработки своей концепции «индустриализма», своего подхода к политике как к науке о производстве, соединенной с наукой о свободе, своего представления о «трудящейся нации»⁵⁰. В данном случае наибольшие возражения вызывает даже не сама абсолютизация одного факта в ущерб другому (например, промышленной революции в Англии), а то, что она может создать впечатление о социально-политическом идеале Сен-Симона как простой проекции буржуазных американских порядков. Опыт же, полученный Сен-Симоном во Французской революции, приобретает у Дероша привычную сакральную окраску⁵¹.

⁴⁶ Ibid., p. 28.

⁴⁷ Ibid., p. 141 (примечание Дероша).

⁴⁸ Ibid., p. 7 (введение Дероша).

⁴⁹ Ibid., p. 20.

⁵⁰ Ibid., p. 21.

⁵¹ Ibid., p. 25—26.

Книга Дероша довершила канонизацию Сен-Симона как социально-религиозного мыслителя. Наряду с другими его работами ⁵² она активно содействует распространению научно несостоятельного представления об утопическом социализме как форме религии и служит делу исторического и теоретического обоснования «социального католицизма».

После трудов Дюрозеля, Изамбера и Дероша интерпретация религиозности Сен-Симона перешла в сферу научной публицистики. Жан Лакруа ⁵³ и Жан Казенев ⁵⁴ продолжают линию своих предшественников. Лакруа отмечает, что прямые ученики Сен-Симона Базар и Анфантен, желая превратить сен-симонизм в церковь или, скорее, в секту, допускали ряд серьезных деформаций мысли учителя. Но первоначальный религиозный импульс, заявляет он, исходил от самого Сен-Симона ⁵⁵, от его понимания человеческого общества одновременно и как экономической, и как духовной сущности. Эти две сущности в его представлении неразрывны и обуславливают друг друга, причем равны как два аспекта одной и той же реальности, а не являются соответственно базисом и надстройкой. Религия, искусство, философия порождают определенный тип общества, а определенный тип общества порождает религию, искусство, философию ⁵⁶. Из этого идеализма вовсе не вытекает механически религиозность. Лакруа полагает, что Сен-Симон поставил ту проблему «модернизации», которая еще полностью не решена христианской церковью ⁵⁷.

Подход Жана Казенева к «обоснованию» религиозности Сен-Симона также не лишен определенного интереса как одна из попыток укрепления идейных позиций «современного католицизма». По суждению автора, Сен-Симон считал религию одной из фундаментальных основ своей социальной философии и потому верность христианству сочетается у него с требованием его изменения. Последняя работа Сен-Симона требует не столько новой религии, сколько религиозной мутации, христианство для него — божественного происхождения ⁵⁸. Эта мутация должна быть осуществлена господствующими классами сверху, мирно. Она выступает у Сен-Симона как альтернатива классово-вой борьбе. Эта мутация отвергает протестантизм, как ретроградную попытку возврата к принципам раннего христианства ⁵⁹, но по отношению к католицизму занимает более сложную позицию и содержит равновеликую возможность либо основания новой христианской религии, либо нового реформирования католицизма. Анфантен пошел по первому пути, Бюше по второму ⁶⁰. Такова суть концепции Казенева. На самом же деле Сен-Симон, несмотря на свой атеизм, хотел временно использовать религию для пропаганды и претворения в жизнь той истины, которая в его представлении была научной.

Все это показывает научную несостоятельность и явную тенденциозность интерпретации идейного наследия Сен-Симона «социальным католицизмом».

⁵² См., например, A. Desroche. *Messianisme et Utopies. Note sur les origines du socialisme occidental.* — «Archives de sociologie des religions», 1959, № 8; ег о ж е. *Fourierisme ambigu. Socialisme ou religions.* — «Revue internationale de philosophie», 1962, № 60.

⁵³ J. Lacroix. *Les idées religieuses et esthétiques de Saint-Simon.* — «Economies et sociétés», 1970, t. IV, № 4.

⁵⁴ J. Cazenave. *Saint-Simon et la mutation religieuse.* — «Economies et sociétés», 1970, t. IV, № 4.

⁵⁵ J. Lacroix. *Op. cit.*, p. 86—87.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸ J. Cazenave. *Op. cit.*, p. 124—125.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 128.