

gaudeamus

gaudeamus

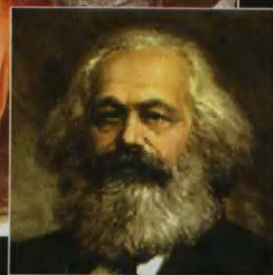
В.В. Соколов

Учебник
для вузов

ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В.В. Соколов

ФИЛОСОФИЯ
КАК ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ





МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. Ломоносова

Философский факультет

[REDACTED]
В.В. Соколов
[REDACTED]

ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Москва
Академический Проект
2010

УДК 1/14; 1(091)
ББК 87; 87.3(0)
С59

Книга издана по издательскому проекту РГНФ № 09-03-16089g

Рецензенты:

*доктор филос. наук, профессор, академик РАН А.А. Гусейнов;
доктор филос. наук, член-корр. РАН П.П. Гайденко*

Соколов В.В.

С59 **Философия как история философии.** — М.: Академический Проект, 2010. — 843 с. — (Фундаментальный учебник).

ISBN 978-5-8291-1186-1

Книга представляет собой персональный и проблемный обзор классической европейской и ближневосточной истории философии от предфилософского мировоззрения до социально-философской доктрины Маркса и Энгельса. Здесь трактуются как все основные мыслители, так и важнейшие факты и факторы культуры, без и вне которых невозможно постигнуть целостность и глубину историко-философского процесса и его важнейших представителей. В отличие от большинства историко-философских курсов, которым свойственна эмпирическая пересказательность, данная книга на основе субъект-объектной парадигмы стремится раскрыть единство доктрин и концепций в их переключке через века и тысячелетия. Максимальная ясность стилистики делает ее доступной для всех изучающих философию, но в особенности для тех, кто заинтересован в ее углубленном изучении.

**УДК 1/14; 1(091)
ББК 87; 87.3(0)**

9 0 1 0 0 2

ISBN 978-5-8291-1186-1

© Соколов В.В., 2009
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2010

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ КАК МАКСИМАЛЬНО ОБЩИЕ ЯВЛЕНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Философия — весьма древний и нелегкий для понимания компонент духовной, интеллектуальной культуры человечества. Трудность его усвоения определяется прежде всего максимальной широтой философских понятий. Неоднозначность большинства из них затрудняет адекватное понимание их содержания, их взаимоотношений с другими философскими понятиями и их роли в человеческой жизни. Важнейшим, если не основным, путем эффективности усвоения философских понятий служит изучение истории философии со времен ее зарождения. Чем точнее наука, чем более она математизирована, тем меньше надобность в знании ее предшествующего развития. Изучение гуманитарно-социальных наук, напротив, невозможно без основательной осведомленности в их предшествующей истории. Уяснение же философской проблематики совершенно невозможно без знания всей ее предшествующей истории.

Существует множество определений философии — общих, частных, метафорических. Они фиксируют *плюрализм* истолкования ее творцами, и некоторые из них мы в дальнейшем приведем в соответствующем контексте. Теперь же напомним, что философия при всей ее обобщенности, и даже в силу ее, взаимодействует с другими компонентами духовно-интеллектуальной культуры — с религией и мифологией как ее «теоретической» платформой, появившимися еще до философии, с искусством и его осмыслением (возникшим в лоне самой философии), с наукой и другими. *Конвергенция* и *дивергенция мировоззренческих форм*, выражающих многосторонность человеческой жизни, в особенности затрудняют определение философии. Ее можно — и даже должно — понимать как наиболее сложную науку о человеке (о чем говорит само это древнегреческое слово — «любомудрие») как действующем и мыслящем — во множестве аспектов — существе, духовном и телесном.

Исходя из сказанного весьма продуктивно понимать предмет философии как *совокупность субъект-объектных отношений*. Латиноязычные термины «субъект» и «объект», появившиеся в средневековой западноевропейской схоластической философии, в современном их значении представляют максимально-общую констатацию действенно-познавательных отношений человека с противостоящей ему природной и социальной реальностью, выражая запросы его ума, сердца, тела. Конечно, такое определение философии, вполне адекватное и для мировоззрения, от нее неотделимого, слишком общо, широко. Но, как увидим, с самого их появления идеи философов и даже многих мыслителей, не считавших себя таковыми, в принципе объемлются этой формулой.

Среди многих философских терминов-универсалий максимально значимы *материя*, обобщающая прежде всего внешнюю реальность — хотя, конечно, невозможно при этом абстрагироваться и от телесности человека, — и *дух*, концентрирующий все его психические и мыслительные свойства. Было немало философских учений, противопоставлявших эти универсалии и доказывавших первичность материи в отношении духа. Не менее, если не более, было и таких, которые первичным объектом являли дух. Первые учения, ориентированные на объект, обобщаются главным образом термином *материализм*, вторые — *идеализм*. Крайние разновидности этих доктрин, но в особенности материализм, дуализируют «живого человека» как телесно-духовное и духовно-телесное существо. Его субъект-объектная трактовка восстанавливает его единство как действующего и познающего человека.

Исходная формула субъект-объектности — *единство в раздвоении*, формула, фиксирующая духовно-телесную суть человека. Она прошла через мировоззренческие и тем более философские построения с начальных их проявлений до наших дней.

Первичным и максимально значимым объектом является природа, физическая и органическая. Углубляющееся познание в своей аналитичности раскрывает множество ее свойств и элементов, делает ее все более ясной для человека, открывая перед ним возможность их эффективного использования.

На этом магистральном пути растет грандиозный феномен цивилизации — и посредник между субъектом и природным объектом, и новый, все усложняющийся объект, субъект-объектная реальность.

Вместе с цивилизацией разрастается сфера духа самого человека и его культуры, множество компонентов и сторон которой можно, а в осмыслении историко-философского процесса и должно, трактовать в их контексте. История цивилизации убеждает в возрастании ее *субъектного* начала, что особенно очевидно в последние десятилетия, когда мы говорим о *техногенности* цивилизации этого периода, а вместе с тем печально констатируем такое ее весьма отрицательное качество, как все более грозные экологические бедствия.

Конкретизируя субъект-объектность философии, необходимо подчеркнуть, что она представляет собой более или менее сложную систему *верознания*. Человек как деятельностьное существо, напрягающее свою волю в достижении той или иной цели, опирается на фактор *веры*, еще совсем не расчлененного или слабо расчлененного, как бы предварительного понимания с преобладанием чувственной информации. Но в приобретаемом опыте возрастает обобщающая, более или менее понятийная сила интеллекта. Возникает комплекс верознания.

Философская вера радикально отлична от религиозно-фидеистической веры, абсолютная незыблемость догматов которой, противопоставленных критическому воздействию знания, достигает завершенности в монотеистических мифологемах христианства, иудаизма, мусульманства и других вероисповеданий. Содержание таких догматов выводится из авторитарности священных писаний.

Удачно выразил суть философии как верознания Бертран Рассел во Введении к своей «Истории западной философии», трактуя последнюю как «ничью землю», заключенную между теологией и наукой, атакующими эту «землю» с противоположных сторон, никогда не соприкасающаяся друг с другом. Собственно философская, мировоззренческая вера характеризуется гносеологической, теоретико-познавательной наполненностью, и без определенной степени знания она теряет функциональный смысл. Как подчеркнул известный немецкий философ Карл Ясперс, «признаком философской веры, веры мыслящего человека служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию и понять самое себя» («Смысл и назначение истории». С. 423).

Научно-познавательная сторона философии требует и другого ее определения, дополняющего — а не исключающего! — предшествующее.

Таковым, по убеждению автора, должно быть ее определение как наиболее *систематизированного, максимально рационализированного мировоззрения своей эпохи*. В комплексе верознания прежде всего наука определяет содержание второго компонента. Кроме того, для уяснения сформулированного определения необходимо раскрыть смысл неоднозначного и весьма емкого немецко-русского слова «мировоззрение» (*Weltanschauung*). В немецкой философской литературе оно появилось в XVIII в. (а его русская калька — во второй половине XIX в.). От философии мировоззрение отличается меньшей определенностью и системностью, применяясь в различных контекстах. Говорят о религиозном, художественном, нравственном, естественно-научном мировоззрении, которое во всех случаях выражает убеждения, системно мало обоснованные (или совсем не обоснованные) и не всегда опирающиеся на достаточность фактов.

Требует разъяснения и термин *рационализация*. В условиях древнегреческой цивилизации философия возникает одновременно с математикой и другими науками. И тогда, а затем в эпоху Средневековья, философию весьма часто отождествляли с совокупностью наук («свободных искусств»), хотя уже в эллинистический период истории Античности математика, астрономия и даже эмпирические познания географии, литературоведения и в особенности медицины развивались вне философских контекстов. В западной и в нашей философской литературе нередки утверждения, что в процессе развития интеллектуальной культуры из философии выделяются различные конкретные науки. Между тем философия никогда не была *пранаукой*, но возникла и развивалась в тесной связи с науками. Они и составляли важнейший компонент рационализации.

Следует сказать, что под науками в их рационализирующем взаимодействии с философией в древности, а несколько иначе — и в последующие эпохи, необходимо понимать главным образом математику и естественно-научные знания. В древности они развивались отдельно, а объединились только в Новое время, в эпоху Галилея — Декарта — Ньютона, когда наука все больше становится производительной силой.

На этом основании многие науковеды — и даже философы — именно эту эпоху трактуют как начало собственно научного знания. Но это упрощенная позиция, неприемлемая для историка философии. В действительности науку, понимаемую в целостности, следует определить как *специализированное* знание, имеющее прежде всего *практическое* назначение — удовлетворение конкретных потребностей человека. Во-вторых, науку необходимо увязывать с процессом развития и организации умственного труда в его взаимодействии с физическим. Отсюда и динамика двух факторов наук. Один из них — опытно-эмпирический метод проб и ошибок, приводящий к обретению твердых, устойчивых практических знаний, закрепляющихся в памяти человечества. Он присущ уже доисторическому, доцивилизационному человечеству и в принципе остается определяющим и в условиях древнейших египетской и шумеро-вавилонской цивилизаций, в которых появляются весьма развитые математика, астрономия, медицина (наиболее эмпирическая из естественных наук, по-видимому, даже в наше время). И только в Древней Греции, как увидим, возникает и развивается в философских школах теорийно-дедуктивный фактор научного знания. В прямой зависимости от него внутри самой философии Античности выявляется и *логика*, без которой немыслима никакая рационализация.

Из сказанного очевидна суть методов знания, образующего науку, применяемых в философии. Таких методов два. Первый из них — в котором задействована прежде всего сфера чувств. В философии он обозначается термином *эмпирический* (эмпиристский). Второй, определяемый сферой ума, обозначается термином *рационалистический* (рационалистский). Но никакое знание не может быть результатом ни только первого, ни тем более только второго метода. В реальности они действуют всегда совместно, а различие наук определяется преобладанием того или иного из этих методов. В описательных, общественных науках и уже в меньшей мере — в науках о живой природе преобладает эмпиристский метод, в науках о неживой природе, стремящихся к максимальной математизации, на первый план выходит рационалистический метод. Зрелость науки находится в прямой зависимости от гармонического взаимодействия этих методов. Оно весьма усложнено в философии, поскольку она стремится к постижению всех сфер бытия — живой и неживой природы, а главное — человека, концентрирующего в себе все эти сферы, в огромном многообразии его жизни и деятельности, индивидуальной и социальной.

Возвращаясь к проблеме рационализации, можно утверждать, что ее не следует сводить к воздействию на возникновение, как и на дальнейшее развитие философии, только научного знания. Прогресс экономической жизни (особенно связанный с появлением денег), возникновение права, регулирующего имущественные отношения людей, и некоторые другие факторы цивилизации расширяли и углубляли русло рационализации.

Однако, подчеркивая фактор рационализации, не следует забывать о таинственности самой жизни, особенно в древнюю эпоху,

и еще более того — происхождения человека, огромной сложности его природы, его психических и интеллектуальных компонентов. Эта сторона человеческого существа и его познавательной деятельности и выражена в определении философии как системы верознания. Древнегреческая философия, как увидим, возникла в условиях, когда комплекс рационализации оказался достаточным для этого процесса. Появились гносеологические, онтологические, антропологические, этико-социальные идеи.

Определяя философию как максимально рационализированное мировоззрение своей эпохи, необходимо подчеркнуть, что максимально не означает *тотально*. Тупиковые ситуации уже в некоторых представлениях науки Античности, но главным образом в понимании психических, моральных, интеллектуальных компонентов человеческой ментальности, рождали уже в тогдашней философии идеи и построения, впоследствии обобщаемые термином *иррационализм*. Фактор философской веры в комплексе верознания перерастал и в иррационалистические идеи и построения, которые в историко-философском процессе не только противостоят рационалистическим, но и взаимодействуют с ними. К тому же философская вера перерастает в веру фидеистическую, невозможную без *мистики*, этой крайней формы иррационализма, категорически утверждающей абсолютную непознаваемость *личностного* божественного существа, с которым человек вступает в диалог из глубин своей столь же таинственной души. В дальнейшем, при рассмотрении возникновения и последующей многовековой истории грандиозного христианского мировоззрения, мы убедимся в переплетении вероисповедного мистицизма с рационалистическими стремлениями к его ограничению. Собственно философский рационализм, как увидим, иногда не только противостоял иррационализму, но и взаимодействовал с ним.

Субъект-объектный фундамент философии позволяет трактовать одни учения смещенными в сторону объекта — в максимальной форме это *материализм*, а другие — в сторону субъекта. Наиболее последователен здесь так называемый *субъективный идеализм*. Гносеологические концепции, конечно, субъектны, но ни одно онтологическое построение так или иначе не бывает без каких-то их аспектов. Таков в особенности так называемый *объективный идеализм*.

Прогресс частных, естественно-научных и гуманитарно-социальных знаний ставит перед философом все более трудные задачи их осмысления в масштабе максимальной целостности. Следует подчеркнуть здесь, что его первостепенное интеллектуальное качество определяется его *интуицией целостности*, способностью обрести убедительное единство в многообразии осмысляемых — нередко на первый взгляд совершенно противоречивых — феноменов. И чем обширнее это многообразие, тем глубже такое качество.

Идея целостности определила и характер предлагаемого теперь курса. В нем автор стремится выявить все основные, наиболее общие идеи, сформулированные самыми выдающимися творцами мысли. Такая задача решается в проблемном осмыслении мировоззренческого и

историко-философского процесса. Целостность его осмысления означает констатацию фактов *переключения* наиболее широких и глубоких идей, сформулированных в предшествующих эпохах, на мировоззренческие запросы данной. Идеиная переключка через века и тысячелетия не есть лишь простая «филиация идей», их хронологическая эстафета. Социально-культурные потребности эпохи в той или иной мере видоизменяют некоторые идеи прошлых времен и в их контексте стимулируют рождение новых.

В конкретизации идеи целостности, одной из определяющих в философии, автор данного курса должен прояснить систематически употребляемые в нем термины *органистический* (органицистский) и *механистический* (механицистский). Первый термин закономерно появился в контексте биологических исследований, и его автор — видный английский биолог Дж. Холдейн (1918). Острие этого термина было направлено против упрощенно-механистических представлений, стремившихся целостность любого биологического объекта свести к совокупности тех или иных его элементов, частей. Несколько видных европейских философов XX в. углубили контекст этого термина, так или иначе расширяя его смысл на все бытие. Наиболее общей его предпосылкой стала идея, согласно которой целостность всегда выступает как новое качество, содержание которого несводимо к составляющим его частям. Такая идея увязывалась с *эволюционностью* развития более простых слоев бытия к более сложным. Такова концепция так называемой эмерджентной эволюции С. Александера и других философов. По первому из них, пространство и время загадочной силой трансформируются в более высокие слои тепла и света, а через растения и животных бытие поднимается к человеку с его духом. Возникает и сверхчеловек, являющийся божеством, изменяющимся вместе со всем бытием. Несколько иной вариант в принципе той же (и примерно в то же время) доктрины разработал южноамериканский философ Я. Смэтс. Определяющий принцип его концепции *холизма* — целостность жизни, несводимая ни к каким физическим или химическим элементам. Доктрину тотального органицизма, который понятием непрерывности процессов бытия стирает грани между физическим, биологическим и даже психическим, в контексте той же концепции эмерджентной эволюции развивал в 20–30-х гг. XX в. англо-американский философ (до того математик и логик) А. Уайтхед. В дальнейшем, в обзоре великих немецких спекулятивно-идеалистических учений начала XIX в., Шеллинга, Гегеля и других, мы ознакомимся с иными вариантами органицизма, для которых исходный принцип развития, отвергавший понятие эволюции как невозможной без эмпирических факторов, был заключен только в интуиции разума, осмысливавшей единичное и конкретное.

В данном курсе понятию органистического придана максимальная широта, такое понятие фактически является синонимом жизни. Вершину его образует человек, самый сложный феномен бытия, погруженный в нее от рождения до смерти.

Как будет конкретизировано в дальнейшем, еще дофилософское, мифологическое мировоззрение слагалось на путях стихийной аналогии между индивидуальным и коллективным субъектом (антропоморфизм) и тотальностью внешней природы. Поскольку же «моделью» для таких аналогий служил человеческий (в известной мере и животный) организм, эта живая целостность, природа воспринималась недифференцированно, целостность поглощала частичность, а сам человек весьма слабо отличал себя от природы. В процессе трудовой практики, расширения и углубления познавательного аналитизма, редукции сложного к более простому все больше выявлялись *частные* элементы природы, конкретизировались связи органической, живой природы с неорганической, неживой материей. Все глубже и всестороннее уяснялось отличие человека от природы. Умножавшиеся все более простые элементы природы в руках человека становились эффективным орудием в строительстве тела цивилизации. Такого рода частичное знание вместе с его результатами в данном курсе обобщается грекоязычным термином *механистический* (*механицистский*), от *механизм* (*mēchanē* — орудие), предельно суженным в ньютоновской механике. Здесь, напротив, его значение максимально расширяется. Органицизм — понимание целостности, механицизм — частичности. Человек-«механик» употребляет единичные, разрозненные вещи. Человек-«органик» осмысливает их единство, углубляется в их целостность.

В этом контексте следует утверждать, что идеализм, отправляющийся от ума субъекта, относится к органицизму. Его основная познавательная деятельность — от общего к частному — осуществляется в *дедукции*, в выведении простого, частичного и единичного из общего. Материализм, отправляющийся от внешней объектности, фундаментом которой признается материя, следует отнести к механицизму. Его познавательная деятельность — от частного к общему — *индукция*, стремящаяся подниматься к нему от единичного.

Между сферой интеллектуального, от которой отправляется дедукция, и сферой чувственного, представляющей исходное начало индукции, часто выступает *интуиция*, объединяющая эти сферы. Она и концентрирует определяющее, фундаментальное качество философского знания, которое именуется здесь *верознанием*.

Выстраивая тотальные концепции развития, идеализм в своей антропоморфной ретроспективности опирается на *телеологию*. Материализм противопоставляет ей *детерминизм*, выстраивая иногда концепции эволюции.

Противостояние и взаимодействие органицизма и механицизма пронизывают множество мировоззренческих — начиная с религиозно-мифологических — и философских представлений и систем, в чем мы убедимся при конкретном их рассмотрении. Огромная актуальность названного взаимодействия совершенно очевидна в наше время, когда наука вплотную подошла к созиданию жизни и даже человека как ее вершины и фокуса. Вернемся, однако, к социальным характеристикам объекта и, главное, субъекта.

Выше мы установили, что понятием объекта охватывается прежде всего первозданная природа, а затем и цивилизация как посредник между субъектом и природным объектом. Сложнее выступает в историческом и историко-философском процессе то, что обозначается термином «субъект». Из трактовок философии как верознания и как рационализированного мировоззрения, рассматриваемых в исторической и методологической перспективе, закономерно вытекает, что *коллективный субъект предшествует индивидуальному*, хотя чисто онтологически, бытийно существует только последний. Уже сам язык, на котором мыслит и пишет философ, делает его элементом *национального субъекта*. Не говоря уже о многих других сторонах цивилизации и ее институций, различных факторах духовной культуры и ментальности последнего — о том, что Гегель назовет «духом народа».

Другим аспектом коллективного субъекта следует считать *социально-групповой*, или *классовый* (особенно в марксистской традиции). Его воздействие на философию не столь тотально, как утверждалось в этой традиции. В наибольшей мере оно проявляется в ее социально-политических разделах и тем более в самостоятельных политических философиях.

Третьей и главной разновидностью субъекта является *личностный субъект* — непосредственный творец всех философем. Можно утверждать, что степень трансформации любой разновидности мировоззрения в философское прямо пропорциональна его *личностному* содержанию. При характеристике цивилизаций, внутри которых развиваются философии, следует выявлять степень их индивидуалистической дифференциации. Значение личностного субъекта, сколь бы тесно он ни был связан с коллективным, для философии имеет решающее значение. Именно инициатива личности приводит к тому или иному изменению и даже перелому традиции.

Здесь необходимо затронуть один из самых значимых вопросов историко-философского процесса, проясняющего его социальную обусловленность, детерминацию. Это вопрос о *взаимоотношениях философии и идеологии*.

Сам этот грекоязычный термин был введен французским философом Антуаном де Траси в его труде «Элементы идеологии» (1801), а затем подхвачен другими философами и политиками. Не заботясь о системности, различные идеологи ориентировали свои воззрения на конкретные субъекты политики — нации, классы, партии и общественные движения. Такого рода идеологии возникали и существовали за века и даже тысячелетия до появления самого этого термина. Тогда это были прежде всего религиозные вероучения, в особенности достигшие монотеистической стадии своего оформления. Хотя их ядро составляют предельно жесткие, незыблемые догматы, фидеистическая вера в которые ориентирована на откровения священных писаний, все же в своем оформлении, а в меньшей мере — и в дальнейшем функционировании они использовали некоторые философские идеи, вырванные из их системного контекста. Наиболее типичный пример представлен, как увидим, христианством.

Светские идеологии более «философичны». В дальнейшем мы рассмотрим в этом контексте марксизм.

Религию и светскую идеологию объединяет ориентация на массовое сознание, в них всегда действителен коллективный мировоззренческий субъект. Хотя границы между идеологией и философией в силу конвергенции мировоззренческих форм расплывчаты, иногда трудноуловимы, всем идеологиям свойственно *авторитарное* и даже *институциональное* утверждение истинности. Последняя фактически всегда провозглашается классовой, хотя и претендующей при этом на всеобщность. Классовость трактуется и как партийность любой истины (особенно в ленинизме). Между тем философия как элитарное, личностное мировоззрение всегда в той или иной мере критична и скептична. Уже в силу этого подлинный философ не партиен, а надпартиен и может пойти против своего сословия-класса, занять и резко критическую позицию в отношении собственного народа. Широко известен пример Сократа, говорившего, что он приставлен к афинскому демосу как овод к лошади, чтобы она не дремала и не коснела в лени. В сущности, за это он и отдал свою жизнь. А сколько было аналогичных случаев в жизни философов! Сила философа заключена именно в том, что он борец за истину, ибо, по словам известного испанского философа Ортеги-и-Гассета (ум. 1955), «истина осеняет лишь того, кто к ней стремится, кто жаждет ее, в чьем разуме для нее уготовано место» (В. 14, с. 150)¹.

Из вышесказанного должно быть ясно, что важнейшая социальная функция философии состоит в исправлении различных «перекосов», особенно тогда, когда та или иная идеология догматизируется, становится жесткой системой верований и поведения в масштабах целых государств.

Проблема субъект-объектности в доцивилизационную эпоху человечества. Трактовка философии как совокупности субъект-объектных отношений и последующие ее конкретизации как системы верознания и рационализированного мировоззрения требуют прояснения проблемы субъекта в его максимальной предыстории.

Здесь выступает на первый план сложнейший вопрос возникновения жизни, которая фиксирует раздвоение бытия. А он требует дополнительного уточнения самого понятия *природа*. Как в русском, так и в греческом (*phymai*) и латинском (*nascor*) этимология данного слова (рождаться, происходить) свидетельствует о животворной сути этого тотального понятия. Как увидим, оно в мифологии стало первым объектом осмысления, ибо там человек — непосредственный и наиболее значимый компонент жизненного бытия. Подчеркнем здесь еще раз, что организм как носитель жизни в ее бесчисленных проявлениях рождает интуитивную идею *целостности*. Всегда устойчивому неорганическому бытию приписывается понятие-категория *вечности*, а непрерывно меняющееся собственно природное бытие не может быть осмыслено

¹ См. библиографию.

вне категории *времени*. К тому же она укрепляется наблюдением за движением небесных светил, на которые переносятся признаки органического. Тем самым и физическое бытие, как бы сближаясь с органическим, образует тотальное понятие природы.

Но все же именно фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор *свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала*. При осмыслении миллиардно-миллионных изменений Земли ученые говорят о геологическом времени. При истолковании эволюции жизни говорят о биологическом времени. Аналогично философам при осмыслении трансформации действующего и познающего человека следует говорить о *субъектном времени*. Его решающая особенность — течение с нарастающим ускорением при приближении к современному человеку и тем более в мире человека как непосредственного субъекта. Относительно его можно говорить и о *субъективном времени* как показателе активности конкретного индивида.

Весьма непросто выявить начало подлинного субъекта — человека. Современные археология и антропология относят его начало в миллионную глубь времен. Но уже последующие сотни и десятки тысячелетий антропостановления — от «человека умелого» к «человеку современному» — наполнены напряженной трудовой деятельностью, еще в сущности без мысли, совершенно инстинктивной, но уже с определенной и возрастающей в ходе тысячелетий коллективной, а затем и индивидуальной целесообразностью. Тем самым и хронологически, и принципиально человек сначала «кузнец» (*homo faber*) и лишь затем «мудрец» (*homo sapiens*). Противоположная последовательность — далеко не всегда тотальное свойство даже во времена цивилизации.

Конечно, «доразумный» человек, живший еще только витальными, в сущности чисто физиологическими потребностями, не может трактоваться мировоззренческим субъектом. Совершенно иная ситуация характеризует жизнь физиологически современного, «разумного» человека, существовавшего на земле 25–30 тысяч лет в эпоху так называемого верхнего палеолита. Великолепная пещерная живопись, изображающая иногда весьма динамичные фигуры животных, которые воспроизводились как с магическими и ритуальными целями, так, можно думать, и из эстетических потребностей, свидетельствовала о пробуждении *идеальных* потребностей. Скульптуры же женских фигур намекали на пробуждение *социальных* потребностей. Поскольку *homo sapiens* становится уже и *homo loquens*, человеком говорящим, следует констатировать и рождение мысли, пускай главным образом ассоциативной, «дологической». Все сказанное свидетельствует о начале мировоззренческого процесса, осуществляющегося на эмоционально-образном уровне.

Человек тех тысячелетий фактически воспринимает себя неотъемлемой частью природы, слабо отличая себя от нее. Вместе с тем индивидуальный человек едва ли не так же полно погружен в структуру коллективного субъекта, уже не столь аморфную, родоплеменную в

верхнем палеолите по сравнению с предшествующими «доразумными» тысячелетиями. Индивидуальный человек этих тысячелетий, отличный от более позднего анатомически и физиологически, погружен в стихию коллективного, еще стадного субъекта. Теперь же рождается противоположность коллективности и индивидуальности.

Этот процесс в основном определялся *фактором речи*, уже членораздельной, оперировавшей словами при все более усложнявшейся структуре их связи. Мышление же, мысль как синоним духовности человека в те тысячелетия неотрывны от слова, синкретичны с ним, если смотреть на них с высоты более поздних времен цивилизации, когда мысль и слово как связаны, так и разделены. Нераздельность мысли-образа и мысли-слова составляет фундамент незыблемости веры в тождество образа и слова с их объектами. Такой фундамент зиждется на коллективности словообраза, при том что выявляется значение речи для становления и углубления индивидуальности внутри коллективности. Она заключена в открываемой ею способности человека к *интериоризации коллективного опыта*.

Нераздельность коллективного и индивидуального субъекта, их противоположность и взаимодействие — основная проблематика социальной и моральной философии от древности до наших дней. В этой противоположности решающая роль принадлежит коллективности. Онтологически, конечно, всегда на первом плане человеческий индивид, гносеологически же он не может быть понят без выявления закономерностей человеческой коллективности.

Эти закономерности многократно формулировались в самых различных аспектах во многих концепциях, о которых будет речь в дальнейшем. Сейчас лишь заметим, что в новое время К. Маркс выдвинул свою доктрину развития человеческой коллективности. А уже в XIX—XX вв. еще более основательно, всесторонне и конкретно приоритет коллективности над индивидуальностью зафиксировали в своем социологическом учении Э. Дюркгейм и представители его школы, исходившие из других философских оснований. Такой приоритет наиболее характерен и значим для тысячелетий первобытного человечества.

Его субъектность выражается максимально широким понятием, а вернее, представлением «душа», охватывающим бесчисленные признаки его психической («душевной») жизни, которые в рассматриваемые тысячелетия фактически неотделимы и от признаков физиологических. Дуализм телесного и душевного в эти тысячелетия первобытности совсем начален, едва выражен. Он полностью соответствует погруженности первобытного человека в природу. Компонент интеллектуальности, духовности человека выявляется, усиливается лишь с ходом тысячелетий, что приводит к *дуализации* и внутри человека — между душой и телом, и вне его — с окружающей природой. Впрочем, фактически это происходит уже в условиях цивилизаций.

Говорить о мировоззрении первобытного человека весьма затруднительно. «Разумный человек» этих тысячелетий, мыслящий в основном ассоциативно, — это главным образом, если не исключительно,

эмоциональный человек. Его сознание тогда скорее *мироощущение*, чем мировоззрение. Оно заполнено бесчисленным множеством самых различных, довольно размытых образов.

Здесь мы подходим к глобальным понятиям «мифология» и «религия», выражающим определяющие особенности этого сознания уже при переходе к цивилизации, при пробуждающемся осознании отличия настоящих времен от прошедших.

Понятия «религия» и «мифология» осмысливались в истории философии от Платона и Аристотеля до Гегеля, Фейербаха и Маркса. Исходя прежде всего из современного им человека, само такого рода осмысление было в основном ретроспективным. При этом понятие «мифология» обычно поглощалось понятием «религия». С середины XIX в. и тем более XX в. в работах М. Мюллера, Г. Спенсера, Э. Тейлора, В. Вундта, З. Фрейда, Д. Фрэзера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Б. Малиновского, К. Леви-Строса, С. Токарева и многих других общетеоретический анализ первобытного сознания был в различной мере ориентирован на множество фактов, накопленных историей, филологией, этнографией, археологией, психологией. Можно обобщить первобытную субъект-объектность в свете сформированных ими идей и концепций терминами *фетишизм* (термин появился еще в XVIII в.), *тотемизм*, *анимизм*, *панпсихизм*, *манизм*.

В сущности, все эти термины выражают перенос на природу психофизиологических свойств человека, неотделенность его от природы. Такая неотделенность выражена, в частности, понятием *тотемизма*, фиксирующего зависимость, прежде всего пищевую, первобытного человека от различных животных. В целом же бытие природное воспринимается не столько даже антропоморфно, ибо сам человек далек еще от противопоставления себя другим живым существам, сколько *био- и зооморфно*.

Уже на этой стадии развития человеческого мироощущения в перспективе его дальнейшей эволюции в мировоззрение следует говорить об органистичности восприятия бытия, как и пути уже первобытного сознания от субъекта к объекту, а как результате его — *оживотворенности* всего бытия. Это сознание оперирует образами, слагающимися к концу первобытных тысячелетий в определенные предания, которые называются древнегреческим словом «мифы». В них заключено фантастическое осмысление животного мира и самого человека, его возникновения, жизни и смерти, космических и других явлений. Конечно, такое «осмысление» — результат не столько аналитических усилий мысли, сколько *стихийной аналогии* между миром человеческим и природным.

Такая аналогия осуществляется не просто между индивидуальным организмом и окружающей его природой, но еще более того — между родоплеменной коллективностью и той же природой. Данная аналогия осмысливается терминами *антропо- и социоморфизм*. Ритмы природных, в первую очередь космическо-календарных, изменений осознаются в антропосоциоморфической образности. Она фокусируется вокруг многообразных представлений о богах, о которых мы многократно будем говорить ниже.

Мифологическая фантастика становится религиозной, когда ее особенность сочетается с умножающимися элементами культа — все более усложняющегося почитания природных, человеческих, социальных явлений. Мифы разрастаются по мере производственных успехов человека и по мере отражения в них родоплеменной структуры общества. Миф сам по себе, как совокупность образов, не несет религиозно-культовой нагрузки, но служит ее «теоретическим» фундаментом.

Уже некоторые философы Античности пытались увязать фактор религии со страхом далеких людей и перед грозными явлениями природы, и перед загадочной перспективой загробного существования. Эта идея плодотворна, ибо она отражает огромную, максимальную по сравнению с последующими тысячелетиями и веками цивилизации зависимость первобытного человека от мира природы, как и сумбурность его представлений о себе самом, о своей душе. Отсюда умиловительная позиция религии, выражающаяся, в частности, в различных жертвах богам, включая человеческие. Усложняющаяся догматика культовой практики, во многом отличающаяся в различных регионах, у разных племен и народов, призвана к поддержанию их социальной стабильности перед лицом других племен, других народов. Отсюда максимальный консерватизм религиозных культов и ритуалов. И в этом они отличаются от многовариантности и текучести мифопредставлений и сказаний.

В первобытном сознании резко преобладает чувственно-эмоциональный компонент. Конечно, эмоциональность — всегдашняя особенность субъекта, выражающая переживания человека в его отношении к природным объектам и другим людям. На стадии же первобытности «разумный человек» рассуждает, как уже отмечено, подчиняясь прежде всего законам психологических ассоциаций по сходству, по смежности в пространстве и времени, по контрасту. Вместе с тем окружающий мир в его представлении пребывает в непрерывном изменении и становлении, в котором любая вещь, любое явление природы в принципе могут стать любой другой вещью, любым другим явлением. Эту фундаментальную особенность первобытного мифологизирующего сознания иногда называют «оборотнической логикой» (А. Лосев) и обычно обобщают грекоязычным термином *генетизм*.

Другое определяющее качество первобытного мифологизирующего сознания состоит в максимальной компоненте веры в комплексе верознания. Сходство образа с объектом воспринимается как их тождество. Образы богов, от которых в принципе можно ожидать добра, и демонов — в основном носителей зла — укоренены в сознании коллектива. Неустойчивость, многовариантность этих образов в их отношениях друг к другу, будучи одним из следствий ассоциативности первобытного сознания, приобретает неколебимость в силу той же коллективности.

Ассоциативность, будучи фактором сугубо психологическим, дает основание некоторым исследователям характеризовать мышление первобытного человека как мышление дологическое (Леви-Брюль). Во множестве дошедших до нас сказаний и изображений мифологических

сюжетов, зафиксированных уже во времена ранних цивилизаций, весьма часто не соблюдены логические законы непротиворечия и исключенного третьего. Такие констатации — одно из оснований для понимания первобытного раннецивилизационного сознания как сознания прежде всего и главным образом психологического.

Но стопроцентно таковым оно быть не может. При всей многовариантности мифообраза невозможно игнорировать его конкретно-обобщающую суть. А она закреплена в слове. Вот почему структуралистская концепция мифа (Леви-Строс) указывает на содержащиеся в нем элементы анализа и классификации. При всем *генетизме* мифосознания образы богов по сравнению с вещами и явлениями природы и тем более с человеком все же изъяты из потока времени. Но тень их устойчивости падает и на явления природы, и на человеческий мир, предвещая понятие субстанциальности, *структурности*, которое фиксируется на самых поздних стадиях эволюции мифологических сюжетов.

Элементы анализа и обобщения, углубляющие компонент знания в комплексе верования, возникают и развиваются прежде всего в производственной практике первобытного человека. Он уже многого достиг в употреблении огня, в совершенствовании своих каменных орудий, в применении лука, в гончарном деле, в приручении животных, в начатках земледелия. Расширяются его пищевые и жилищные возможности. Увеличение численности племен трансформирует многие из них в народности. Но потребности людей, в сущности, всегда шире их возможностей. Особенно в первобытные тысячелетия, когда они были максимально зависимы от природных обстоятельств. Конечно, естественно, что человек стремился воздействовать на них, чтобы получить желаемый результат. При этом всегда его действительное начало обгоняло мыслительное, предшествовало ему, что было констатировано уже в самой хронологии антропогенезиса.

Знания человека, хотя и погруженного тогда в наибольшей мере в биоморфные верования о бытии, было достаточно для стихийной, уверенности в наличии некоей универсальной, тотальной причинной связи всего со всем. Отсюда и стремление столь отдаленного от нас человека воздействовать на различные вещи и обстоятельства, сначала природные, а затем и человеческие. Такое стремление принято обобщать грекоязычным термином *магия*.

Человек интуитивно осознает свою сопричастность к мировой причинности (Леви-Брюль). Он действует в полной уверенности, что достигнет желаемого результата, идя от части к целому, «моделируя» — ритуально или словесно — тот процесс, в который ему хочется эффективно вмешаться (например, для успеха в охоте). Магию нередко именуют волшебством, колдовством, говорят о сверхъестественности представлений человека, стремящегося на их основе достичь желаемого результата. Однако при этом забывают, что от философских представлений о естественности и сверхъестественности такого человека отделяют тысячелетия, что для него все «естественно», поскольку включено в цепь окружающего бытия.

Хотя практический результат магических действий приближается к нулю, магирующий компонент первобытного сознания, можно сказать, противостоит религиозному. Последний, как уже отмечено, выражает умиловительную позицию человека, совсем не уверенного в своих силах, его просьбу к богам облегчить его участь, а второй — его наступательность по отношению к природе, в принципе игнорирующую божественную помощь. Сколь ни мала познавательная база такой позиции, основанной на эмпирических успехах древнейшего человека, она важна уже тем, что укрепляет его уверенность в своих силах. Существование же названной базы дает основание усматривать в магии предшествование науки.

Однако противопоставление магии и религии не может мыслиться как некий тотальный дуализм. Незначительность отмененной выше познавательной базы и страстное желание человека добиваться самых невероятных результатов предопределяют множество самых различных суеверий, без которых невозможна и религия, особенно наиболее древняя.

Возвращаясь к мифологии и вспоминая ассоциативность ее образов, весьма важно отметить, что слова, их выражающие, связаны в мифах прежде всего семантической связью. Мифосказания вместе с тем метафоричны, их зооантропоморфные образы приобретают символический смысл. При этом первоначально, в древнейшие тысячелетия своего возникновения, такие образы еще весьма аморфны, а их взаимосвязанность неопределенна и непрочна. Но вместе с производственно-познавательными успехами человека, углублением его представлений о самом себе и о связи с другими людьми растут объем, системность и символичность этих сказаний. Возникнув еще в дописьменную эпоху, они существуют лишь в изустном повествовании.

Дальнейшая эволюция мифопредставлений и их трансформация в философские понятия происходят уже во времена цивилизации и государственности.

I. КОНСТАНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОГО И ЭЛЕМЕНТЫ ПРЕФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ДРЕВНЕЙШИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Их история измеряется тысячелетиями. Все они — египетская, шумеро-вавилонская, индийская, китайская — возникли и развивались в тепло-жарких условиях благоприятных почв, образованных разливами больших рек. Хотя жизнедеятельность человеческих коллективов этих стран, как и во времена первобытности, оставалась в основном приспособительной к окружающей их природе, вместе с тем активность коллективной субъектности многократно возросла — использование естественных почв стало дополняться их искусственным орошением, как и орудийной деятельностью. Земледелие, существовавшее в первобытном обществе в зачаточных формах, становится теперь ведущим фактором жизненной деятельности, а животноводство при всем его огромном значении — фактором, подчиненным земледелию.

Древнеегипетская мифология и светская мудрость. Древние египтяне использовали каменные, медные и бронзовые орудия. Их государственность формировалась уже в 4-м тысячелетии¹, а в самом начале 3-го образовался весьма централизованный организм, необходимый для поддержания достаточно сложного орошаемого земледелия, различных сторон экономической жизни, для защиты от агрессивных соседей, как иногда и для нападения на них.

Верховная власть фараона («большой дом», позже — сам его обладатель) была совершенно не ограниченной в принципе никакими общественными институтами. Тем не менее она предполагала отстоявшуюся дифференциацию населения. Классовость — другой необходимый признак цивилизационной коллективности. В Египте тех времен, как и в других древнейших цивилизациях, классовую, а лучше сказать, сословную дифференциацию следует признать минимальной.

Подавляющее большинство населения составляли земледельцы-общинники, мало меняющиеся формы коллективности которых застывали на века и тысячелетия. Их можно именовать и кастами. Число ремесленников — внутри общин и в особенности в городах — было несопоставимо с преобладающей массой земледельцев-общинников.

Закономерно существовали и «эксплуататорские классы» — крупные землевладельцы, в особенности группирующиеся вокруг верховного владыки — фараона. К этой же категории принадлежало и другое важнейшее сословие — каста жрецов, носителей религиозных культов,

¹ Века до н. э. обозначены арабскими цифрами. Соответственно, убывание цифр в датах показывает время до н. э. Изолированные даты обозначены как «до н. э.». Века после нашей эры обозначены римскими цифрами.

но одновременно и всегда ценных знаний, без которых не могли существовать ни экономика, ни духовная жизнь. Иррационалистические и рационалистические компоненты переплетались в деятельности жрецов.

Умения и знания цивилизация, конечно, многократно увеличивает и углубляет по сравнению с первобытностью. Здесь прежде всего следует указать на фактор языка. Мысль первобытного «разумного человека» в своем знаковом аспекте поднималась лишь до рисунчатых, пиктографических изображений зверей на стенах пещер и примитивных человеческих скульптур. Знаковость речи в наступивших цивилизациях развивалась в направлении *символизации*. В Древнем Египте появилась иероглифическая письменность, сочетавшая фигуры зверей и людей со знаками слов и отдельных речевых слогов. Последующая схематизация этого письма лишала его рисунчатости, усиливая элемент скорописи. Такое письмо принято называть древнегреческим словом *иератика*, так как мастерами его были прежде всего жрецы. Выше было отмечено, что появление и развитие речи уже на ее дописьменной стадии сопровождалось интериоризацией коллективного опыта и индивидуализацией мысли. Такой процесс тем более интенсифицировался при овладении письменной речью.

Если понимать науку как расширение и углубление умственного труда, который естественно начинается с опытного, эмпирического уровня и постепенно накапливает обобщенные элементы, фиксируемые в речи и тем более в ее письменных знаках, даже древнейшие цивилизации невозможны без науки. В Древнем Египте произошло уже довольно масштабное отделение умственного труда от физического. Носителями умственного труда были не только жрецы, но обычно и подчиненная им многочисленная категория писцов. Усложнившаяся хозяйственная деятельность и административные потребности государства требовали все более тщательной письменной фиксации.

Наука, невозможная без письменности, разумеется, не сводится только к ней. Потребности хозяйства породили умение проводить различные вычисления, оперируя при этом дробными числами и решая задачи с простыми и даже квадратными уравнениями. Необходимость вычисления земельных и других площадей, а также объемов различных емкостей, привела к той науке, которая великим историком Геродотом, посетившим Египет в 5 в., названа *геометрией* («землемерие»). Существовали знаки для десятичных чисел. Конечно, геометрия и арифметика были еще вполне эмпирическими. Дедуктивно-теоретический компонент, слагавшийся в процессе множества ходов исчислявшей мысли, в них только зарождался, но не выделился еще в самостоятельную сферу знания.

Вполне эмпирично и происхождение астрономии. Необходимость определять время разливов и отливов Нила увязывалась жрецами с появлением Сириуса. Длительные наблюдения неба установили различие между звездами и планетами. Потребности хозяйственной деятельности привели жрецов к установлению календаря. В Древнем Египте он был солнечным — 12 месяцев по 30 дней плюс пять дней в конце года.

Наука Древнего Египта, будучи делом жрецов, имела выдающихся представителей. Таковым был Имхотеп (27 в.), «первый министр» фараона Джосера, строитель первой пирамиды, врачеватель и морализующий мудрец (впоследствии обожествленный). Но преобладающей мировоззренческой компонентой все же была мифология.

Хотя формирование мифообразов происходило еще в догосударственные времена древнеегипетской истории, наши познания о них и об их многообразных изменениях опираются на тексты продолжительностью свыше двух тысячелетий — тексты, зафиксированные на стенах пирамид фараонов Древнего царства (26–23 вв.), «Тексты саркофагов», начертанные уже в эпоху Среднего царства (начиная примерно с 21 в.), «Книга мертвых», написанная в основном на папирусе уже во времена Нового царства (примерно с 16 в.) и содержащая магические заклинания, гимны богам и другие ритуальные формулы, а также на других литературных источниках (вплоть до сообщений Геродота, 5 в., и Плутарха, I–II вв.).

Важнейшая черта древнеегипетских мифообразов — сочетание в них *зоо- и антропоморфности*. Множество зверей, птиц, водных и земных пресмыкающихся и даже растений — почти постоянные компоненты этих образов. Тотемистическая родословная древнейшего мировоззрения проявлялась в Египте тех веков и тысячелетий с огромной настойчивостью. В ходе времен нарастает, конечно, антропоморфизация богов, но и она обычно отягчена зооморфностью.

Функции богов неоднозначны. Они отражают переплетающиеся феномены природного и человеческого мира. К тому же в различных жреческих центрах — Гелиополе, Мемфисе, Фивах и других — формировались свои комплексы богов, которые в дальнейшем переплетались или вытесняли друг друга.

Основные природные стихии, определявшие фактор физической жизни древних египтян, — Солнце и воды Нила, даровавшие благодатный ил. Они образуют главные компоненты космогонических циклов. В важнейшем из них исходное начало — стихия Нун — ни от чего не зависит и существует как первозданный, неустойчивый и безбрежный водный хаос, образуемый ежегодными разливами Нила. Из этой стихии рождается бог вечернего, заходящего Солнца Атум — отец уже умершего фараона. В ряде версий он сливается с богом древнего, ослепительного Солнца Ра, который в часы своего восхода именуется Хепри. Многообразие этих (и других) космогонических представлений выражает субстанциальную неустойчивость стихий, преобладание в них процесса над структурой. Впрочем, живительная устойчивость Ра преобладает над его восходящим и заходящим состояниями.

Его понимание весьма эмпирично. Атум-Ра — олицетворение всякой жизни, невозможной без Солнца, — появляется как Хепри на холмиках, которые в изобилии образуются в процессе спада вод Нила. Возможно, такие холмики послужили первоначальными «моделями» для пирамид. По одной из версий, на одном из холмиков вырастает лотос, из которого и рождается Атум. По другой версии — Ра вылупляется

из яйца, снесенного огромной небесной птицей, а по третьей — он появляется как теленок, рожденный небесной коровой. Во всех этих вариантах процесс появления Атума-Ра с очевидностью органичен, но одновременно все же креационистичен. Так, люди по одной из версий возникли из его слез. Вместе с тем Атум-Ра, проглотив собственное семя, творит, выплюнув изо рта, божественных близнецов Шу, воздух и его женское дополнение Тефнут — олицетворение влаги. Заметим, что бинарные оппозиции, выражавшие субъект-объектное раздвоение, играли решающую роль в дофилософской «методологии», имея таким образом органистический исток.

Дальнейший космогонический процесс порождения-творения производит, с одной стороны, небо-Нут, с другой — землю-Геб. Завершающее поколение богов — Осирис с сестрой-женой Исидой и Сет с Нефтидой, а также сын первой пары Хор. Социоморфическая «системность» бого-стихий выражена здесь в родстве названной девятиерицы (без самого Атума).

Рассмотренный комплекс мифопредставлений разработан гелиопольскими жрецами. Наряду с ним существовал комплекс, разработанный мемфисскими жрецами. Здесь главой всех богов выступал Птах (бог Мемфиса). Как бы перечеркивая Нун, он более антропоморфен и демиургичен. Как покровитель ремесел и искусств Птах по сравнению с Атумом, происходящим по этой версии от него, наделен более четкими креационистскими способностями. Успехи древнеегипетской цивилизации нашли свое отражение в образе этого бога, который первоначально образует некий план в собственном сердце, а затем оформляет в слове (творит «сердцем и языком»). Так он творит другую девятиерицу богов. Среди них впоследствии появляется уже знакомый нам великий мастер Имхотеп. С творческой деятельностью Птаха связан в сущности и весь мир древнеегипетской цивилизации.

В этом контексте следует упомянуть бога счета и письма — ибисо-голового Тота, образ которого разрабатывался жрецами Гермополя. Его астральный аспект выражался в отождествлении с Луной и владении свойством служить сердцем основного солнечного бога Ра. Важнее же интеллектуальные функции Тота. Именно ему были посвящены пять дней, завершающих год. Более того, ему приписывалось создание всего календаря, а равным образом письма и счета, без чего и календарь терял свое значение и роль. Покровитель библиотеки Гермополя Тот считался языком самого Птаха, автором священных текстов.

Особо значительную роль в представлениях о жизни и смерти природы и человека древних египтян играл Осирис со своей женой-сестрой Исидой и сыном Хором. Вместе они составляли важнейшую троицу, с которой были в особенности связаны религиозные мистерии и моменты ритуала. Будучи правнуком Ра, внуком Шу и сыном Геба, Осирис олицетворял непрерывно рождающую силу природы, невозможную без разливов и спада вод Нила. С ним в особенности были связаны представления об успехах цивилизации в Египте — освоение посева злаков и виноградников, изготовление продуктов из них, добыча и обработка

меди и золота. Лишь благодаря этому египтяне смогли уйти от дикой жизни, людоедства.

Другие, не менее важные функции Осириса обращают нас к древнеегипетским представлениям о человеке. Таинства его жизни, смерти и посмертной судьбы, как и повсюду, увязывались с тем, что принято именовать душой. Создать о ней какое-то целостное понимание сверхтрудно. Даже в современной психологии. В древнеегипетских мифологемах загробная жизнь представлялась фактически зеркальным повторением земной. Все действия с покойником, весь сложный ритуал и магическая символика были устремлены к тому, чтобы потусторонняя жизнь стала вечной — какой она присуща богам. Сама же человеческая душа в сущности распадалась на представления о различных функциональных аспектах человеческого организма. Один из важнейших из них связывался со словом Ка, выразившим первоначально жизненную силу, энергию богов и фараонов, а впоследствии в «Текстах саркофагов» и в «Книге мертвых» — и всех людей. Впрочем, душа понималась и как бессмертное Ба, способное перемещаться по царству мертвых и покидать его, поднимаясь к богам, а также духовный аспект души — Ах.

При всей специфике «души» она тесно связана с телом даже посмертно. Отсюда обычай мумификации покойников. Пирамиды Древнего царства мыслились как надежнейшее укрытие для царственных тел и душ. Грандиозность этих сооружений, строительство которых было бы невозможно без множества знаний и практического искусства, — до сих пор зримое свидетельство того состояния верознания, о котором говорено выше.

Осирис, сначала добрый и щедрый владыка, был умерщвлен его злобным и завистливым братом Сетом, богом бесплодной пустыни, но воскрешен своей женой Исидой и их сыном Хором. Отказавшись вернуться на землю, Осирис стал богом ее глубин, поддерживая всю вселенную. Нил, в частности, образуется из пота его рук — одно из выражений великой идеи тождества микро- и макрокосмоса, фундамента органистического мировоззрения. Другая мировоззренческая функция Осириса, тесно связанная с собственно человеческой жизнью, — его правосудие в загробном мире, наполненное моральным содержанием.

Здесь мы встречаемся с наиболее абстрактным, можно сказать, предфилософским образом Маат. В принципе она богиня, дочь верховного бога Ра, появляющаяся уже в текстах пирамид в эпоху Древнего царства, в последующие века — в текстах саркофагов и в «Книге мертвых». Абстрактность Маат уже в том, что она чаще всего лишена антропоморфных черт и символизируется образом птичьего пера. Историками древнеегипетской культуры предлагаются переводы «Маат» как «истина», «правда», «справедливость», «порядок». Это социоморфическое понятие-мифологема включает в себе и сакральный космогоническо-космологический креационистский смысл, и смысл морально-социальный. Последний аспект и выявляется на суде Осириса, когда сердце умершего предстает перед его судом. Если оно «чисто», чаши весов, отождествляемые с Маат, приходят в равновесие. Супруг Маат, уже женщины, украшенной тем же пером, — Тот — записывает

результат взвешивания, а Осирис награждает владельца сердца вечным блаженством. Если же чашу весов Маат наклоняла вниз, крокодило-львиное чудовище пожирало покойного.

Морально-социоморфический смысл Маат ориентирован на фараона, реального владыку Египта. Его излюбленным олицетворением становится сын Осириса, сокологоловый Хор, победивший бесчестного Сета. Происходит обожествление фараона. Культ Хора и других богов провозглашен культом фараона. Он отнюдь не деспот, каким фактически был, а добрый пастырь своих подданных и одновременно посредник между ними и Ра, как и всеми его ипостасями. Фактически он становился верховным жрецом всего Египта. Его призвание в этом контексте — поддерживать среди подданных веру в Маат, дабы она не превратилась в Иосфес, олицетворение беспорядка и зла. Соблюдение множества обычаев и религиозных ритуалов призвано сохранять целостность Египта тех тысячелетий как государства, основанного на весьма развитой экономике, невозможной без мирных отношений всех его классов и конкретных людей.

Подводя итог, можно начертать и некую единую концепцию пестрых и противоречивых образов древнеегипетской мифологии. Из хаоса дочеловеческих стихий вырастает более упорядоченный мир природы и животного-человеческих существ. Их спонтанное органистическое происхождение все больше сочетается с креационистическими представлениями о богах, что в особенности запечатлено понятием-мифологемой Маат. Вместе с тем Амон-Ра, фиванский вариант солярного культа, приобретший наибольшее влияние в период Нового царства, наделен творческими функциями не меньше, чем Птах. Амон не только творит богов, людей, животных, птиц и рыб для их пропитания, но и распоряжается всей землей, направляет работы на ней. Он тоже возвышает авторитет фараона.

Религиозно-мифологическая компонента мировоззрения древних египтян, разумеется, не была единственной и исчерпывающей. До нас дошли и памятники «светской» культуры. Такова литература на папирусных свитках и на каменных скрижалях. Она довольно разнообразна. Например, лирическая поэзия с высокой культурой любовных и иных человеческих чувств. Дошли до нас и сказки, и бытовые рассказы, описания чудесных приключений. Но все это анонимная литература.

В мировоззренческом отношении более значим дидактический жанр так называемых *поучений*. Они высказаны уже от имени конкретных лиц. Эти лица высокого сана. Таким был упоминавшийся Имхотеп, поучение которого до нас, к сожалению, не дошло (а о самом существовании этого поучения известно из более поздних источников). Отрывки другого поучения исходили от Джедефхора, сына фараона Хуфу (Хеопса, 26 в.), строителя его самой высокой пирамиды. Полностью дошло поучение Птахотепа, везира фараона Исеси (тоже Древнее царство), адресованное его сыну. Немало здесь бытовых, прагматических советов, рекомендующих скрывать свои мысли, держать язык за зубами, чтить начальство и т. п.

Добродетель начальника, поставленного над многими людьми, — всегда стремиться к добру, избегая зла. Примечательно, что уже тогда некоторые сановники и даже жрецы, разочаровавшись в ритуальной, уже весьма сложной практике, смысл своей деятельности видели в том, чтобы не лгать, помогать по возможности бедным и т. п. Тем самым этический компонент мировоззрения древних египтян появляется очень рано, задолго до появления древнегреческих «семи мудрецов» (см. ниже).

Сформировавшаяся за множество веков застойность древнеегипетской цивилизации и ее духовной культуры все же не могла исключить известных индивидуальных отклонений от общепринятых воззрений. К концу Древнего — началу Среднего царства (кон. 3 — нач. 2 тыс.) появился весьма интересный анонимный памятник, который принято именовать «Песнью арфиста». Здесь высоко оцениваются блага реальной жизни, содержится призыв «умножать свое богатство», «следовать желаниям сердца». Эти стремления становятся основными ценностями, поскольку гробницы богов и таких широко известных мудрецов, как Имхотеп и Джедефхор, пришли в запустение или даже были забыты. В этом контексте высказана и более обобщенная скептическая мысль, что «никто еще не приходил оттуда, чтобы рассказать, что там» (пер. А. Ахматовой). Сходные мысли высказаны и в другом литературном памятнике той эпохи — «Споре разочарованного со своей душой».

Дошли до нас и другие документы, свидетельствующие о разочаровании в традиционных ценностях и о проблесках личностной рефлексии. Но до отчетливого философского уровня древнеегипетская мысль закономерно подняться еще не могла.

Шумеро-вавилонская мифология. В тысячелетия древнеегипетской цивилизации возникла и претерпела определенную эволюцию и цивилизация Месопотамии, образованная двуречьем Тигра и Евфрата. Шумерская, а затем семитская единая государственность, которой предшествовал ряд городов-государств, обрела достаточную прочность в 24—22 вв. с центром в г. Аккад. Во втором и первом тысячелетиях она существовала главным образом как цивилизация Вавилонии и Ассирии. Государства Месопотамии, воевавшие между собой, по сравнению с Египтом во времени менее продолжительны, но, быть может, именно благодаря этому более динамичны. Экономическая основа месопотамской цивилизации в принципе была той же, что и египетской. Эффективное орошаемое земледелие было ее главным компонентом. Скотоводство «черноголовых» зависело уже от него. Разумеется, в городах существовало развитое для тех времен ремесло.

Умственный труд — определяющий признак цивилизации — в Месопотамии, как и в Египте, был сосредоточен прежде всего в руках идеологически весьма влиятельного жречества. Огромные ступенчатые храмы-зиккураты, верхние площади которых были особенно удобны для наблюдения неба, составляли примерно такой же внешний признак месопотамской цивилизации, как пирамиды — древнеегипетской. «Большим людям» (правителям) и жрецам, как и в Египте, подчинялись

писцы. В целом же грамотность — отличие немногочисленных верхов общества. Сама письменность, созданная шумерами, из пиктографической, рисунчатой на путях символизации трансформировалась в так называемую клинопись (по внешнему виду знаков, оттиснутых на влажных еще глиняных дощечках заостренными тростниковыми «писалами»).

Характерно, что потребность в экономной письменности первоначально возникла для нужд хозяйственной деятельности, и лишь много позже она стала и необходимым «инструментом» литературы. Знаки клинописи — вертикальные, косые, горизонтальные штрихи различной длины — выражали как идеограммы-понятия, так и логограммы-слова. И вторые, и тем более первые многозначны. Упрощение написания знаков и сокращение их числа, хотя и далеко не довело шумеро-аккадскую письменность до алфавитной, безусловно, свидетельствовало о процессе рационализации культуры, много позже распространившейся и на мировоззрение.

От древней письменности неотделима и наука Месопотамии. Велики были успехи шумеро-вавилонян в арифметике, которая, как и письменность, возникла прежде всего для подсчета количества зерна, животных и для других хозяйственных потребностей. Главный успех месопотамской арифметики — появление позиционной системы исчисления, в которой клинописные (крючковатые) знаки меняли свое значение в зависимости от занимаемого ими места. Шестеричная система, возможно, была обязана своим возникновением магии (6, как и 36, считалось счастливым числом). Эта арифметическая традиция оказалась столь устойчивой, что и до сих пор сохраняется деление часа на 60 минут, а круга — на 36 градусов. Уже во втором тысячелетии шумеро-вавилонские математики решали задачи на квадратные уравнения, определяли длину окружности, площадь круга, отношение диагонали квадрата к его стороне, измеряли объемы параллелепипеда, цилиндра, пирамиды. Но в сущности все эти интеллектуальные успехи определялись потребностями хозяйства и были найдены эмпирически. Астрономия, везде игравшая огромную мировоззренческую роль, весьма многим обязана наблюдениям месопотамских жрецов. Здесь был разработан лунно-солнечный календарь. Уже в конце 3 тысячелетия была установлена периодичность солнечных и лунных затмений.

Не упоминая здесь других естественно-научных достижений шумеро-вавилонян, необходимо указать на их социально-правовые достижения. Так, в конце 24 в. правитель шумерского Лагаша издал правовые акты, рассчитанные на смягчение возникшей здесь социальной напряженности. В первой половине 18 в. могущественный царь старовавилонского государства Хаммурапи «издал» (запись на базальтовой стеле) обширный правовой кодекс, точнее судебник, первый в истории цивилизации. Его почти триста статей расчленены тематически, историки пишут иногда о наличии здесь статей по гражданскому, уголовному и административному праву. Мировоззренчески весьма важны имеющиеся здесь пролог и эпилог, в которых Хаммурапи, обращаясь к богу Солнца, «великому судье небес и земли» Шамашу (изображенному здесь), дает этическую

оценку этого документа, дарованного им в принципе всем «черноголовым». Хаммурапи убежден, что боги вдохновили его составить этот документ, «дабы сильный слабого не притеснял, дабы сироте и вдове была оказана Справедливость... притесняемому оказывалась справедливость, мои драгоценные повеления я написал на этой стеле...» (I 3. С. 188).

Устойчивость мифологических сюжетов у шумеров и вавилонян при всей их многовариантности — важнейшая особенность дофилософского мировоззрения в условиях вековой и тысячелетней неизменности социальных порядков и сознания человека тех времен. Социальная функция божеств — поддержание устойчивости в общинах, городах и государствах — определяла их огромное число. Однако само увеличение государств и нарастание обобщающих тенденций в мировоззрении определяло уменьшение этого числа, в особенности выделение главных богов. По сравнению с древнеегипетскими шумеро-вавилонские боги более антропоморфны, у них меньше зооморфных черт, хотя, конечно, в их облике и атрибутике сохранилось множество тотемистических реликтов. Социоморфность мифологических мирообъяснений постоянно проявляется в силу различной родственности богов и разнообразия их власти над людьми.

В мифах шумеров первичное состояние мира мыслилось как водный хаос, олицетворяемый богиней Намму, рождающей огромную гору. Вершина ее — небо и бог его Ан-Анум — в принципе верховный бог и отец всех остальных. Однако в земной жизни он проявляется в силу деятельности его сына Энлиля — бога ветра, грома, грозы. Земля же раздваивается в своих космическо-жизненных функциях. С одной стороны, она Нинмах — женское начало, рождающее и горы, и людей, и даже богов. Вместе с тем, поскольку без воды никакое рождение невозможно, земля выступает как Энки — бог животворных вод, просачивающихся из огромного моря и текущих в реках, каналах, колодцах. Подвижность воды, в отличие от неподвижной и пассивной земли, делает мужчину Энки активным и даже творческим началом.

Подавляющее большинство шумеро-вавилонских мифов, как в сущности и всех других, включает в себе *этиологическую* функцию. Они возникают для раскрытия «причин» и весьма важных, и совсем частных явлений. Антропосоциоморфное объяснение носит в шумеро-вавилонский мифологии органистический и в меньшей мере креационистский, «механистический» характер. Взаимоотношения богов, как, в сущности, и их появление, призваны объяснить самые разнообразные явления и факты из природно-человеческого и социального мира. Например, миф о Думузи-Таммузе и Инанне-Иштар, один из многих мифов об умирающих и воскрешающих богах (как и миф об Осирисе и Исиде), «объясняет» и ритуал брака и еще шире — умирание природы зимой и ее весенне-летнее возрождение и расцвет. Подземная же «страна, откуда нет возврата» — мрачное царство жестокой Эрешкигаль, старшей сестры и ненавистницы Инанны. Здесь темно и мрачно, обитатели живут кое-как, питаются отбросами и даже глиной. Впрочем, лучше живут те, по ком совершены заупокойные обряды, в том числе

с принесением жертвы, а также те, кто пал в бою, кто оставил многих детей. Картина царства Эрешкигаль бледнее царства Осириса. Здесь нет никаких представлений о посмертной судьбе душ, о суде над ними.

В Месопотамии существовало огромное множество мифов. Мифы частные, этиологические, резко преобладают в любой мифологии. Значительно меньше таких мифов, которые в едином сказании-тексте рисуют целостную картину происхождения земного и человеческого миров, трансформацию теогонии в космо- и антропогонию. Такового не было и в древнеегипетской мифологии. В вавилонской же такое произведение появилось. Это — поэма «Энума Элиш» («Когда вверху...», по ее первым словам).

Ее главный герой — Мардук, бог-покровитель Вавилона. Некогда локальный и второстепенный, он оттеснил здесь шумерского Энлиля, длительное время претендовавшего на верховенство в качестве сына бога неба Ану, самого по себе довольно пассивного. Возможно, что первая версия поэмы появилась в эпоху Хаммурапи, хотя первый письменный ее вариант, дошедший до нас, датирован началом 10 в.

«Энума элиш» в достаточно связном повествовании как бы подводит итог предшествующим мифопредставлениям шумеро-вавилонян. Иногда это представление называют даже предфилософским. Однако, учитывая полное отсутствие здесь элементов обобщенности образов, граничащих с понятийностью, это произведение вернее называть памятником перезрелой мифологии, или постмифологии (Ф. Корнфорд).

В поэме важное место занимает описание исходного состояния Вселенной. Оно олицетворено именами неантропоморфных богов — Апсу, концентрирующего пресные воды, Тиамат, его жены, представляющей наиболее беспорядочную, грозную, неуправляемую стихию моря (ср. с египетской Нун). Третье космическое существо, Мумму, возможно, представляет облака и туман. Первобытная водная смесь совершенно хаотична, в ней еще нет никакой земной тверди, никакого порядка. Против олицетворяющих ее чудовищных богов начинают борьбу названные антропоморфные боги. Многоумный Энки нашел магический способ погрузить в сон Апсу, затем убить его, породив тем самым пресноводное начало. Из укрощенной стихии Энки основывает собственное жилище, а заодно берет в плен Мумму. В своем жилище Энки рождает главного героя повествования — четырехглазого и четырехухого могучего красавца Мардука, изо рта которого брызжет пламя. Но силы хаоса, неотделимые от соленого моря, не сдаются, они подбивают чудовищную Тиамат отомстить за ее супруга Апсу. Та мобилизует свою рать — змей и драконов. Во главе их Тиамат ставит своего другого мужа Кингу, наделяя его полнотой власти. Она вручает ему «таблички судеб» — смутный образ вселенской закономерности. Столь решительные приготовления пугают богов. Ни Энки, ни Ану не решаются выступить против Тиамат. Тогда боги собираются на пир-совещание, для храбрости пьют вино, единогласно решают обратиться к Мардуку. Тот соглашается, но ставит условие — вручить ему верховную власть и полностью выполнять его повеления. В бой против Тиамат и ее воинства Мардук едет на

колеснице, вооружившись человеческим оружием — луком, палицей, сетью — и силами самой природы — молнией и ветрами, которыми его снабжает дед Ану. Бой оказывается напряженным. Перед колесницей Мардука, вокруг которой суетятся другие боги, воинство Тиамат колеблется, но сама она не трусит и разевает свои страшные челюсти. В разверстую пасть Мардук пускает бурные ветры и стрелой пронзает сердце чудовища. Ее воинство бежит, но Мардук ловит его сетью. Саму же Тиамат он добывает палицей, выпускает ее кровь, уносимую ветрами. Разделяет ее тело на две половины. Верхнюю Мардук превращает в небо, укрепляет его запорами и учреждает здесь свое жилище. Нижняя половина чудовища становится землей. Пространство между ними фиксирует триадную космологическую структуру.

Таково космогоническое содержание «Энума Элиш», обозначавшее внесение элемента упорядоченности в водно-земной хаос, появляющегося благодаря многовековой деятельности шумеро-вавилонян по обузданию морской стихии и подчинению пресных вод Тигра и Евфрата целям орошения.

Креационистская деятельность Мардука, отобравшего у Кингу «таблички судеб», распространяется на небесно-природный и человеческий мир. На небе победитель воздвиг созвездия и светила, чтобы по их движению установить календарь. Между богами Мардук произвел довольно детальное разделение обязанностей (в большинстве своем сложившихся в тысячелетних мифологических сюжетах). Триста из них, подчиненные Ану, стали следить за порядком в небе, и такое же число богов стало выполнять земные задачи.

Творящей деятельности Мардука обязано и существование людей. На совете богов было установлено, что главным подстрекателем Тиамат был овдовевший теперь Кингу. Ему перерезали жилы, из хлынувшей крови и были созданы люди. Сотворены они Мардуком при помощи его отца Энки с исключительным, непостижимым искусством. Но главное назначение людей — работа в поте лица, молитвы и жертвы богам. Боги же благодаря этому получают возможность освободить себя от низменных дел, ибо их обязанности много глубже и благороднее. В благодарность веселящиеся боги укрепляют трон Мардука, закрепляют за ним пятьдесят его имен, каждое из которых выражает определенный аспект его деятельности в условиях примитивной цивилизации.

Идейное содержание «Энума Элиш», таким образом, весьма значительно. В ее примитивно-фантастических образах нарисован путь от хаоса к космосу и от космоса к человеку и социуму, что подтвердил в своем «Судебнике» Хаммурапи. Масштабная поэма приобрела культовое значение (в Ассирийской державе Мардук был заменен на Ашура).

Для будущности философских идей внутри мифологических комплексов, как мы убедились на древнеегипетском материале, весьма важной и перспективной была *этическая* компонента человеческой жизни. В Шумеро-Вавилонии она было не меньшей, если не большей, чем в Египте. Весьма показателен в этом отношении многослойный эпос о Гильгамеше (в самой поздней записи 7–6 в. — «О все видавшем»).

Историки Древнего Востока считают, что Гильгамеш имел исторический прообраз — активного правителя Урука в 27–26 вв. Но в мифопоэтическом повествовании он стал героем, посредствующим звеном между людьми и богами. Недаром две трети его существа божественны, а одна треть человеческая. Вместе со своим другом Энкиду Гильгамеш совершает многие подвиги. Но наибольший мировоззренческий интерес представляют его неоднократные попытки достичь бессмертия вопреки мнению многих богов, что для людей это невозможно. Гильгамеш, однако, узнал о своем отдаленном предке Утнапишти, праведнике, которого боги все же наделили бессмертием за его богобоязненность и безупречность, после того как, рассердившись на шумящих и ничтожных людей, они послали на них грандиозный потоп (вероятное отражение бурных и обильных разливов Тигра и Евфрата). Миф этот, широко распространенный на Ближнем Востоке, попал и в Библию. Через подземный мир, горы и воды Гильгамеш достиг острова, где счастливо жил Утнапишти. По совету своей супруги он открыл Гильгамешу, что бессмертие заключено в корне на дне морском. Герою удастся его добыть. На радостях он расслабился, сбросив одежды, окунулся в воды, но коварный змей схватил корень, слопал его и, сбросив старую кожу, уполз. Грустный Гильгамеш возвращается в родной город с пустыми руками. Он убеждается, что бессмертие человеку заказано, а смерть остается наибольшим его наказанием.

Таким образом, даже божественный герой может рассчитывать только на моральное утешение. Многие гимны богам, будучи частью официального богослужения, преследуют ту же цель. Дошли до нас и многие покаянные псалмы, свидетельствующие об индивидуализации религиозности. Но иногда люди покидают рамки безропотной покорности. Особенно интересна стихотворная «Повесть о невинном страдальце» (примерно 15–12 вв.). Здесь подчеркнута загадочность воли богов, невозможность постичь, почему самые усердные молитвы, постоянные жертвы, тщательное соблюдение культов не находят у богов никакого отклика. Вера в богов, конечно, не исчезает, но появляется индивидуальное отношение к ним, включающее и определенные элементы скепсиса.

Известен также пессимистический диалог «Разговор господина и раба» (иногда первые его версии относят уже к концу 2 — началу 1 тысячелетия). Господин, занимающий высокое социальное место, тем не менее разочарован в ценностях жизни и даже в ней самой. Со своими сомнениями он обращается к рабу, который, поддакивая господину, подчеркивает обоснованность его настроений. Пессимизм, выражаемый здесь представителем господствующего класса, свидетельствует о кризисном состоянии месопотамской цивилизации. Она достигла значительной стабильности, но многие уже видели бесперспективность ее дальнейшего изменения и отсутствие какого-то движения вперед.

Мифология и моралистика в Библии. Ветхий Завет. Еврейские племена, длительное время кочевники, централизованную государ-

ственность обрели лишь в 10 в., в эпоху Давида и Соломона, но и она в последующем оказалась непрочной. Однако при всех бедствиях в войнах с более сильными соседями в последующие века вплоть до окончательной ликвидации их государственности римлянами во II в. и увеличивавшегося их рассеяния (диаспора) по различным странам развитие его духовной культуры получало огромные стимулы. В особенности они исходили от шумеро-вавилонской, а в меньшей мере и египетской цивилизации и культуры. Завоевав Ханаан, евреи переходили к оседло-земледельческой и городской жизни. От финикийцев они заимствовали алфавитное письмо, которого не было ни у египтян, ни у шумеро-вавилонян. Но для формирования их мировоззрения наиболее значительную роль сыграла богатейшая мифология последних. Ее заимствование, однако, оказалось включенным в более широкий мировоззренческий контекст — фольклорного творчества и работы еврейских книжников и мудрецов за многие века.

Важнейшей, если не определяющей стороной такой разработки стала значительная увязка мифологического творчества с богатым опытом динамичной еврейской истории и в определенной мере с историей смежных народов и государств. Столь конкретной увязки с историей того или иного народа не было ни в одной из предшествующих мифологий. Творчество евреев тоже разнообразно. Значителен, например, фольклорно-песенный компонент. Богаты исторические хроники, предания, юридические и другие документы. Сказаниями и легендами переполнены все они. Ветхозаветные тексты, многословные и разножанровые, сочинялись, писались, дополнялись и редактировались более тысячи лет — примерно с 13 в. и до начала нашей эры.

Считается, что мировоззренчески важнейшая часть Ветхого Завета, открывающая его и обычно именуемая Пятикнижием, приписываемая самому авторитетному из пророков Моисею, получила свою основную редакцию в 5 в. Конечно, весьма важные и даже фундаментальные мировоззренческие идеи содержатся и в последующих книгах. Сами евреи называли книги Писанием, Священным Писанием, Заветом, Законом, Пророками. Лишь в IV в. за ними закрепилось греческое наименование Библия (т. е. Книги), а ее более древняя часть была названа Ветхим Заветом (в отличие от Нового). За пределами этого фундаментального собрания осталось немало апокрифов, иногда весьма важных для уточнения и углубления содержания, вошедшего в канонический текст. При всей его пестроте, неравнозначности, нередко и противоречивости текст этот сохраняет значительное единство, объясняемое не только его сакральной установкой. Это качество Библии отличает и поднимает ее мировоззренческое содержание над шумеро-вавилонской и египетской мифологиями. К тому же библейские сюжеты — более поздние по сравнению с ними.

Как и мифология других народов, еврейская мифология начиналась с политеизма. Реликты и следы многобожия содержатся в различных местах Ветхого Завета. Наиболее распространенное имя Бога — Яхве (Иегова, Адонай-Господь).

Для подавляющего большинства книг и мест Ветхого Завета господствующей стала монотеистическая позиция — вера в единственного, притом абстрактного, Бога, фактически лишенного антропоморфных черт. Яхве в своей знаменитой встрече с Моисеем в ответ на вопрос последнего, как он должен назвать его имя евреям, заявил о себе лапидарно: «Я есмь Сущий /Иегова/» (Исх. 3, 14).

Яхве в наибольшей мере свободен от антропоморфных имен. В этой же книге Ветхого Завета (Исх. 6, 3) он раскрывает другой свой определяющий аспект. «Господь» (Иегова), с каковым именем он и до Моисея являлся Аврааму, Исааку и Иакову, значит «Бог всемогущий». Тем самым зафиксировано принципиально новое понимание Бога, совершенно отличное от богов египетской и месопотамской мифологий. Там были смутные, аморфные образы богов, отягченные зооморфными, тотемистическими компонентами. При этом они обычно имели довольно причудливую биографию. Среди них выделялся тот или иной верховный бог, устанавливалась какая-то иерархия, но законы ассоцианистской и семантической связи делали этот фантастический мир неустойчивым и многовариантным.

Яхве же лишен всей этой эмпирической пестроты. Низшие, политеистические боги трансформировались в его помощников, слуг, посланников (греч. «ангелы»). При этом понятийная суть Яхве стала столь значительна, что можно утверждать о единственном и всемогущем Боге. Конечно, невозможно представить созидание столь фундаментального понятия результатом чисто спекулятивных усилий иудейских мудрецов и книжников. Оно не могло бы возникнуть вне цивилизационной атмосферы древнеближневосточных народов и в первую очередь самих иудеев, как и вне их мифологизирующей духовности. С ее реликтами читатель не раз встречается в Ветхом Завете. Например, со знаменитым Левиафаном — чудовищной контаминацией крокодила, змея и дракона, в котором иногда усматривают реминисценцию Тиамат. Но столь серьезного противника, побеждаемого при напряжении всех усилий, какой она некогда была для Мардука, для Яхве Левиафан не представляет. Другое чудовище, дракона, поражает не сам Бог, а Михаил Архангел, один из предводителей его воинства. Нет смысла упоминать здесь других зверочудовищ. В Ветхом Завете они стали уже вчерашним, если не позавчерашним днем.

Абстрактность Яхве выражается во многих аспектах. В особенности в его разнoproстранственности. Конечно, его алтарь лишь один — в храме Иерусалима. Но является он своим избранникам в самых различных местах, часто манифестируя себя в природных стихиях и сообщая о себе небесным голосом. Столь же важным признаком будущего понятия абсолюта в образе Яхве, как его многопространственность, стала и его *вневременность*. Не имея никакой «биографии», Яхве царит и над временами. Это объясняет и его несколько ослабленную неорганистичность. Она выражается в его бесполости, точнее в крайне слабых признаках пола, что резко отделяет Яхве от его ближневосточных предшественников. В принципе он вроде бы муж. Но указанные предшественники — разумеется, как и многие современники — в

качестве мужчин требовали женского дополнения (а женоподобные существа, как Тиамат, — мужского). В некоторых же случаях при непосредственном отсутствии женского начала порождающие божества самооплодотворялись. Такое раздвоение — один из показателей органистического истолкования бытия в мифосознании.

Никакого подобного раздвоения нет у Яхве. По сравнению с его египетскими и месопотамскими предшественниками, у которых органицистское начало дополнялось *креационистским*, последнее стало определяющим у верховного еврейского законодателя. Творение мира природы и человека — начальное деяние Яхве. Оно, естественно, и открывает Священное Писание: «И сказал Бог: да будет свет, и стал свет... И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1, 3, 5).

В русском переводе «первая книга Моисея» названа Книгой Бытия. Более точен древнегреческий перевод Септуагинты — Genesis, т. е. «Рождение», «Становление». В этом слове тоже ощутима органистическая глубина. Более того, глобальная креационистская позиция в самом начале Библии явно была сформулирована не сразу. До того как Яхве приступил к своему великому делу, Земля уже существовала, и здесь царила «тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 3, 2). (Вероятно, здесь перед нами реминисценции той же «Энума Элиш».) Однако теокосмогония, составляющая главное содержание великой вавилонской поэмы, фактически исчезла из начального повествования о сотворении мира Яхве. Его сверхприродное всемогущество проявляется в творящей деятельности, в креационистской суги.

Единый Бог при этом действует как бы по обдуманному плану, «механистически». Творение распределено по дням. До начала божественного созидания существовали только воды, можно считать, только водная стихия, существовавшая и в египетской, и — еще более ярко — в шумеро-вавилонской мифологии. «Тьма над бездною» — реминисценция хаоса, «Энума Элиш». Дух или дуновение Божие, витавшее над водами, — пока еще вполне натуралистическое представление о ветре. Но в дальнейшем построении мировой целостности решающая роль принадлежит творческой роли божественного слова. Свет, день, ночь, земля и небо — результат того, что так они названы Всемогущим. Встречаемые иногда космологические признаки мироздания — медно-железный небесный купол, замыкающий мироздание; Солнце, Луна и звезды, прикрепленные к его земной стороне, и воды, находящиеся над его противоположной стороной и в должное время ниспускаемые Богом вниз в виде дождя и снега, — полностью лишены самодостаточности. Их роль выявляется лишь в связи с уяснением моральной сущности человека. Великие небесные тела — только «светильники», Солнце — дневное, Луна — ночное. Роль звезд еще меньше. Знаменательна и *триадная структура* мира: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20, 4). В принципе она намечена уже в «Энума Элиш».

Показательно и самолюбование Бога, когда он после каждого акта творения видит, что это «хорошо», — самоодобрение и гордость наи-

лучшего Мастера, знающего точное создававшее слово. Так в последующие дни появляются трава, деревья, водная и земная живность. На шестой день из праха земного Бог создал человека по собственному образу и подобию, создал сразу и мужчину, и женщину. Вроде здесь некоторое противоречие с тем, что сказано выше о бесполости Бога-Творца, творящего человека по своей модели. Во второй книге оно устраняется. Творец первоначально создает мужчину (андрогин) и лишь затем творит женщину из его собственного ребра. Образ же Божий, в соответствии с которым сотворен человек, в том и состоит, что в него вложена «душа живая». Впрочем, она вложена и в животных, загадка жизни объединяет человека с ними.

Божественное подобие человека более глубоко проявляется в том, что Творец делает его господином надо всем, что создано до него. Растения и животные — только средства поддержания человеческой жизни. Увидев всю величественную картину, Бог снова подтвердил, что все это «хорошо весьма» (Быт. 1, 31).

Во Второй Книге Бытия Яхве как бы повторяет творения, и важнейшим из них становится создание Адама из глины (аналогичный образ — уподобление творения человека работе горшечника, Иер., 18, 2—6), как было и в «Энума Элиш». Но в вавилонской поэме потребовалась и кровь убитого Мардуком мужа Тиамат, теперь же достаточно вдунутого в Адама божественного «дыхания жизни». Созданы из земли деревья и животные, и теперь уже Адам дает им имена, с тех пор неизменные.

Мировоззренчески весьма важен сюжет о недолгом пребывании первой человеческой пары в роскошном саду Эдем, обычно именуемом нами Раем, где можно жить легко и беззаботно.

Особую, решающую роль в жизни Адама и Евы, а затем и всего человечества сыграло древо познания добра и зла, плод которого, в отличие ото всех остальных, Бог категорически запретил вкушать Адаму и Еве. Запрет этот получил в религиозной, философской и художественной литературе тысячи и тысячи трактовок. Представляется наиболее убедительным, что категорический запрет вкушения плодов этого древа был сделан Богом, чтобы человек, хотя и созданный по его собственному подобию, все же не мог отождествиться с ним ни в предельной широте и глубине своих знаний, ни в вечности жизни, с ними связанной. Этот сверхисторический образ стал глубочайшим символом ограниченности человеческих возможностей. Изгнав Адама и Еву из рая, Господь тем самым перечеркнул для них и другую возможность — вкушения плодов древа жизни, которые сделали бы их жизнь вечной.

Змей, надуумивший Адама и Еву вкусить запретный плод с древа познания добра и зла, сам по себе фигурировал и в шумеро-вавилонской, и в египетской мифологемах. В еврейском же сказании он приобрел антропоморфные, интеллектуализированные черты — стал хитрее всех зверей. Но в силу своей коварной подсказки Змей стал начальным, затем и сверхисторическим символом отношения человека к Богу. Будучи создан всесильным творцом, Змей не в силах вступить с ним в прямую борьбу. Но, стремясь насолить Богу, Змей действует через человека —

наивысшее из божественных созданий. Как вселенский провокатор он отлучает человека от Бога в качестве первого «просветителя» и — в данном сказании — псевдоблагодетеля людей. В дальнейшей истории религиозных, философских, художественных и других сюжетов он под именами Дьявола, Сатаны, Иблиса, Демона, Люцифера, Шайтана и другими выступает в сходных и иных качествах.

Важнейшим из таких качеств, с огромной художественной силой нарисованным в Ветхом Завете в Книге Иова, является «разоблачение» человека перед лицом Бога и одновременно прояснение самому человеку неизбежности его раздвоения и греховности. Последняя, глубоко философская мысль напрямую здесь не формулируется, но она вытекает из многих мест Ветхого Завета.

В «Книге Иова» зафиксирован нарастающий интерес человека к собственному благополучию и благополучию своих близких, если даже оно называется любовью и выступает в любом моральном облачении. Эту сущностную сторону человеческой жизни постиг Сатана как важнейшее, наряду с Яхве, действующее лицо названной книги. Иов — безупречный праведник, беззаветно преданный Богу, но кознями Сатаны отрекающийся от своего благодателя, чтобы в конечном счете, осознав его всемогущество, снова возлюбить Яхве.

В «Книге Иова» значительно ярче и глубже, чем в упомянутых выше древнеегипетских и вавилонских памятниках — «Беседа разочарованного со своей душой», «Песнь арфиста», «Повесть о невинном страдальце», — поставлена первостепенная и вечная проблема несоответствия морального облика человека и реальных событий его жизни. Через два с лишним тысячелетия Лейбниц посвятит ей свое главное сочинение «Теодицея», введя тем самым важнейший философско-теологический термин.

В ее предшествующее изложение показывает, какую огромную роль в мировоззренческом содержании Ветхого Завета играет нравственная проблематика. Выше сказано о ее зарождении в литературных и юридических памятниках Египта и Шумеро-Вавилонии. Теперь она выдвигается на передний план. Можно было бы сослаться на множество мест этого великого документа Древности, но наиболее эпохальное — известное во всем христианско-иудейском мире Десятословие (Декалог, Исх. 20, 2—17 и Втор. 5, 6—21). Напомним, что Яхве, взявший израильтян под свое попечительство, продиктовал свои заповеди вождю их Моисею как условие дальнейшего благополучия всего народа Израиля и каждого из иудеев в отдельности.

Переходя от скотоводства в земледелию, изживая жестокость родоплеменного строя, вырабатывая правила государственного общежития, евреи в Моисеевом Десятословии продемонстрировали трансформацию юридической законности в нравственные предписания: «не производи ложного свидетельства на ближнего своего» (Исх. 20, 16). Перелив юридических законов, грозящих немедленным наказанием за их нарушение, в моральные правила еще более ощутим в других предписаниях: не убивай, не кради, не прелюбодействуй, почитай отца твоего и мать

твою. Нарастание элемента бескорыстия — показатель трансформации юридических предписаний в моральные. Конечно, уровень моральности Десятословия весьма далек от того, который будет зафиксирован в Новом Завете. Немало в первом из них и варварских жестоких предписаний (око за око, зуб за зуб, рану за рану и т. п., Исх. 21, 23–25). Но мировоззренчески и даже философски важна та *всеобщность*, с которой в особенности сформулированы моральные правила Декалога. Здесь мы снова должны вернуться к ветхозаветному понятию Бога.

Он суров и даже беспощаден до жестокости, когда заповеди нарушаются и тем более игнорируются. Яхве — источник народной и индивидуальной дисциплины. Но его определяющее моральное качество — *справедливость*. С особой силой она проявляется в отношении тех, кто угнетен, бедствует, например, вдов и сирот. Здесь Яхве провозглашает им свое милосердие и жестокое наказание их притеснителям (Исх. 22, 22–24). Божественная справедливость зиждется на *договоре*, который Моисей заключил с Яхве от имени всего еврейского народа. Договор этот установил и индивидуальную, личную связь между каждым членом еврейской общины и верховным законодателем моральности. Создание человека Богом по его образу и подобию наполняется тем самым новым, до тех пор неизвестным или слабо выраженным, *нравственным* содержанием. Такой договор не только порождает страх перед Яхве, но и требует любви к нему, свободной любви творения к своему Творцу. Отсюда понятно, почему библейский монотеизм нередко называют *этическим монотеизмом*.

Он, правда, лишен того, с чем мы встречались в египетской мифологии, а именно посмертного суда над человеческой душой, осуществляемого Осирисом, выявляющим меру моральной безупречности или греховности бывшего владыки данной души. Такой фактор много позже появится в иудаизме и станет главным устоем христианской моральности.

Сравнительно немногие (по сравнению с египетской и шумеро-вавилонской мифологиями) чудесные явления, фигурирующие в Ветхом Завете и приписываемые непосредственному вмешательству Яхве, включают в себе не природообъясняющий смысл, возможный и тогда в какой-то минимальной (а скорее фантастической) мере. Главное их назначение — раскрытие моральной значимости индивидуальных и общественных событий для религиозно-морального воспитания человека. Антропосоциоморфное мировоззрение выступало здесь как морально-тотальное. Жрецы, священнослужители в борьбе против суеверно-политеистических представлений, укрепляя религиозно-идеологическое единство еврейского народа, всемерно подчеркивали всеисие Яхве, его нетерпимость к отступлению от его строжайших запретов и его сверхъестественную милость к морально безупречным подданным. Вспомним хотя бы историю сорванного Яхве жертвоприношения Авраамом его единственного и горячо любимого сына Исаака. Мораль пронизывает множество рассказов Ветхого Завета и нередко максимально близка живому, повседневному опыту человека.

Большим и, можно считать, чисто философским содержанием наполнена «Книга Екклезиаств», написание которой исследователи относят к 3—2 вв., когда еврейское общество переживало большое влияние эллинистической культуры. Екклесиаств (греческий перевод еврейского «Кохэлэст» — «Проповедующий в собрании») не отличает художественность повествования (присущая «Книге Иова»), хотя этот монолог написан ярким, впечатляющим языком. О религиозности его содержания можно говорить лишь в самой общей форме, содержание светское здесь явно преобладает. У Спинозы было достаточно оснований в его «Богословско-политическом трактате» считать автора этой небольшой книги философом. Он называет себя «сыном Давида», т. е. Соломоном, что совершенно невозможно. Глубина мудрости считалась пропорциональной истекшему времени, тем более если приписывалась знаменитым авторам, имена которых звучали множество веков. В ветхозаветной традиции таковым был самый могущественный и мудрый царь Соломон, которому приписано несколько произведений.

Екклесиаств как бы продолжает те мысли, с которыми мы встречались в вавилонском «Разговоре господина со своим рабом» и в египетском «Разговоре разочарованного со своей душой». Но его содержание значительно богаче, глубже. Генетизм мифологического мировоззрения (как было подчеркнуто раньше) состоял в констатации непрерывных изменений в мире природы. Но вот прошли тысячелетия, рационализирующее мышление человека, его производственная и другая деятельность выявили огромную устойчивость природных циклов, зафиксированную в календарях. С другой стороны, тысячелетия цивилизации показали основные формы государственного правления, стабильность общественных порядков, особенности индивидуального и социального неравенства, человеческой жизни в этих условиях. Мировоззренческим отражением этой природно-социальной ситуации и стал Екклесиаств.

«Восходит солнце и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится на ходу своем и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется... Что было, то и будет; и что делалось, то и делается, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 6, 7, 9). Природное однообразие сосуществует с однообразием человеческой жизни, пускай и более сложным.

Автор глубоко разочарован в жизни. Убежденный пессимист, он ее даже возненавидел за ее однообразие и бессмысленность. «Бывает нечто, о чем говорят: "Смотри, вот это новое"; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (1, 10). Отсюда и широко известные слова автора, которые мы находим и в первой главе в других местах, — «суета, суета... все суета!». Мудрость, конечно, отличается от глупости, как человек отличается от скота, но «все произошло из праха и возвращается в прах» (3, 20), все равны перед смертью.

Автор не раз говорит о существовании Бога. Но Яхве (в греч. переводе theos) стал теперь совершенно абстрактным Богом, особенно по сравнению с первыми книгами Ветхого Завета. О нем сообщается,

в сущности, лишь то, что он предопределяет все, даже, конечно, человеческие судьбы. Чтить Бога необходимо, но лишь из страха перед ним. Тема страха перед Богом, как и тема непостижимости его дел, значительна в «Екклезиасте».

Кому известны пути ветра и тем более то, «как строятся кости у матери в чреве» (7, 13; 11, 5)? Соответственно, и жизнь человека совершенно непрогнозируема, иррациональна. Пессимизм Кохэлэта дополняется скептицизмом: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (1, 18). Не мудрствуя лукаво, следует пользоваться всеми благами, которые жизнь все же предоставляет. Знаменательно также полное отсутствие в этой книге мотивов утешения человека и мыслей о посмертных судьбах человеческих душ.

Иранская мифология. Неравномерность развития этносов, определяемая географическими, климатическими и антропологическими факторами, формирует особенности создаваемых ими цивилизаций. К северу от Месопотамии уже с начала 1 тысячелетия все большую активность проявляли иранцы — в некотором смысле авангард индоевропейских народов. По сравнению с египетской и месопотамской цивилизациями формировавшаяся иранская отличалась более интенсивным переходом от бронзы к железу, что давало ей существенное преимущество не столько даже в земледелии, сколько в военном деле. Могучее иранское государство Ахеменидов, возникшее в 6 в., разгромило ассирийскую и вавилонскую державы Месопотамии, подчинило себе фактически всю Малую Азию, завоевало Египет. Возникла самая большая за все предшествующие времена истории Средиземноморья империя, просуществовавшая до завоеваний Александра Македонского.

Духовно-мифологический компонент иранской культуры, длительное время не испытывавший значительных воздействий со стороны других мифологем, примечателен определенной целостностью и своеобразием. Хотя, разумеется, сама эта целостность отличалась разновариантностью и противоречивостью, без чего не бывает мифологического мировоззрения.

Древнейшая религия иранцев, маздеизм, как это устанавливается главным образом по основоположному ее памятнику, именуемому Авестой (см. ниже), была наполнена культом экологически совершенно незапятнанной *природы*, ее важнейших явлений, предметов и существ, которые имели непосредственное отношение к человеческой жизни и даже определяли ее. Таковыми были, в сущности, еще фетишистские культы воды, для умиловливания которой производились излияния молока и сока, культ огня, едва ли не еще более важный, выражался в приношениях сухих дров, листьев, трав и животных. Загрязнение природы воспринималось как тяжкий грех. Культ животных содержал — в принципе у всех народов — в себе то противоречие, что их и почитали, и были вынуждены лишать жизни в интересах собственной. В одной из частей Авесты («Ясна»), трактующей порядок жертвоприношений, констатируется, что иранцы молятся не только своим душам,

но и душам животных, домашних и диких. Здесь зафиксирован реликт тотемизма, закономерный у вчерашних кочевников.

Когда народная и жреческая фантазия породила множество богов и различных духов, жертвоприношения им стали результатом осознания субъектной активности, которой приписывалась полная независимость от человека и которая воспринималась как действие духов-субъектов. Здесь перед нами — стадия первобытного органицизма в образах тотемизма, анимизма и т. п. В древнеиранской мифологии незримая и непрерывно ощущаемая активность природы выражалась словом *манийу*. Незримые существа мыслились как благоприятные помощники и покровители человека. Они становились *ахурами*, его благословенными защитниками. Отсюда их по преимуществу антропоморфный облик. Но в человеческой жизни неблагоприятного и даже несчастного не меньше, а индивидуально, может быть, и больше, чем благоприятного. И тогда виновниками таких бед провозглашались *дэвы*, слабо индивидуализированные, обычно уродливые существа, сильные и свирепые, насылающие на людей холодные дожди, снег, град, мороз и другие напасти. Но иранская мифология в своих обобщениях шла дальше, от ахуров к богам. Весьма показательным их общее наименование — Бессмертные (Амеша). В этом их главное преимущество перед людьми.

Здесь мы подошли к высшему пантеону древнеиранской мифологии. Вся ее совокупность, конечно, разрабатывалась многими поколениями иранских жрецов, которые в древнегреческой литературе именовались магами. Самый выдающийся из них — Заратуштра (греч. Зороастр), живший, по мнению большинства исследователей, в 7—6 вв. Считается общепризнанным, что именно он сочинил «Гаты», торжественные песнопения, — важнейшую часть Авесты, священного писания древних иранцев. Впрочем, другая часть Авесты, «Яшты» — гимны различным богам, — возникла еще до «Гат». Авеста содержит и другие части. В течение многих веков жрецы расширяли и дополняли их. Изустно они передавались от поколения к поколению. Длительное время жрецы считали запись священных сказаний дьявольским делом, противным подлинно религиозному человеку. Мировоззренчески это чрезвычайно важная позиция, с которой мы еще встретимся. Окончательная редакция записанного текста Авесты (на пехлеви, среднеперсидском языке) относится лишь к III—IV вв.

Историческая роль Заратуштры определяется тем, что он, подобно Моисею, провозгласил монотеистическую религию на путях откровения, получив вдохновение от верховного бога — Ахуры-Мазды (позже Ормазд, греч. Ормузд). Наиболее распространенный перевод этого имени — «Господь Мудрости». Само это имя подчеркивает духовность верховного Бога, его отрешенность от телесно-вещного мира. Исконный органицизм иранской мифологии в силу монотеизма Авесты осложняется креационистскими ассоциациями, как это имело место и в месопотамской, и в египетской мифологии. Но последовательность креационизма Авесты уступает таковому в Ветхом Завете.

Важнейшей идеей зороастрийской мифологии было представление, согласно которому творческая деятельность Ахура-Мазды осуществляется как бы в два этапа. На первом из них рождаются чисто духовные, бестелесные существа — Амеша-Спента, бессмертные святые, куда Зороастр отнес семь главных богов. Из них Спента Манийу, «Святой дух», — главная творческая ипостась самого Ахура-Мазды. В этом образе-понятии обобщен сонм бесчисленных ахуров, снующих вокруг него. К божественной семерке примыкал Митра — бог солнца и света, справедливости, но одновременно и войны (в различных контекстах и временах).

Второй этап творения — создание космоса, «тела» Ахура-Мазды. Оно состоит из четырех сфер. Первая из них — сфера звезд, ближайшая к Земле. За ней расположена сфера Луны, за которой следует сфера Солнца. Огонь и вода составляют основной компонент телесного бытия, а огненная искра светит и в человеческой душе. Завершает мироздание сфера самого Ахура-Мазды.

Первозданный мир благостен и прекрасен. Но происходит космическая катастрофа. Прорвав нижнюю каменную сферу и вынырнув из воды, которая сразу стала горько-соленой, в мир врывается Ангро-Манийу (греч. Ариман) — диаметрально противоположность и смертельный враг Ахура-Мазды, предводитель бесчисленного сонма злобно-вредных дэвов.

Начинается новая эра — эра тотального дуализма, раскалывающего природный и человеческий мир. Эту космическую и человеческую эру иногда называют эрой «смешения» (Гумезишн), поскольку положительное обычно сочетается с отрицательным, добро со злом. Здесь перед нами — самый знаменитый сюжет зороастрийской мифологии, заключающий в себе тотальный мировоззренческий и даже философский смысл.

С противостоянием высших положительных и отрицательных начал мы встречались выше и в египетской, и в шумеро-вавилонской мифологии. Ра боролся с Апопом, Осирис — Гор с Сетом, Мардук — с Тиамат. Ветхозаветная мифология противопоставляла Богу Змия-Сатану, но он был порождением самого же Яхве и в непосредственную борьбу с ним не вступал, отторгая человека от Бога, выявляя множество моральных изъянов в этом главном творении Яхве. Ариман же не творение Ормузда, они изначально независимы друг от друга, полностью онтологичны и дуализируют бытие и человека. Есть основание трактовать эту тотальную зороастрийскую дуализацию как глобализацию «методологии» бинарных оппозиций, которые, по-видимому, наиболее убедительно возводить к женско-мужской оппозиции, но одновременно и к их союзу. Такая ситуация может объяснить термин «смешение», который характеризует вторую эру творения Ахура-Мазды.

Этносоциальный смысл борьбы Ормузда и Аримана обычно усматривается в схватках, нередко весьма кровавых, между перешедшими к земледелию иранцами и продолжавшими кочевать скифо-сарматскими племенами, а также с индо-ариями. Стихийно-аналогизирующее ан-

тропосоциоморфическое мировоззрение экстраполирует эту дуальную «логику» на все бытие, что легко подтверждается бесчисленными контрастами и противоположностями — света и тьмы, оазисов и пустынь, тепла и мороза, дождей и засухи и т. п. Но мировоззренчески, философски наибольшее значение имеет *этическая противоположность* добра, сотворенного и олицетворяемого Ормуздом, и зла, сотворенного и олицетворяемого Ариманом.

Переходя к теме человека в зороастрийской мифологии, следует отметить, что антропоморфный облик ее божественных персонажей менее отягчен зооморфностью по сравнению с древнеегипетской и месопотамской мифологией.

Одна из наиболее значимых черт авестийской мифологии, отличающая ее как от первой, так и в особенности от второй, — значительная, насколько это возможно на данном уровне, разработанность представлений о душе, ее посмертной участи и моральной роли в человеческой жизни. Более примитивная суть души называется *урван*, она, нужно думать, объединяет человека с животным миром. Но в других местах Авесты уже собственно человеческая душа именуется *фраваш*. Она создается непосредственно Ахура-Маздой. Обладая ею сам, мудрейший из богов творит ее для каждого человека. Его креационистское начало достигает в такой акции едва ли не наибольшей кульминации.

Антропосоциоморфическое мировоззрение в иранской мифологии включает в себе могучий моральный аспект. Определяющая добродетель человека, заключенная в его фраваш и предписывающая ему неколебимую духовную обязанность в непрерывной борьбе добра и зла, — это благие мысли, благие слова и благие дела. В повседневной жизни такие установки, как бы переключаясь с заповедями Моисея, категорически запрещают любое посягательство на чужую собственность и тем более убийство. Но предельная сила тех же моральных максим задана в них космической связью. Звезды с их слабым светом излучают благие мысли, лунный свет подсказывает благие слова, а яркий свет Солнца вдохновляет на благие дела. Совокупное действие всех названных морально-космических факторов образует всеобщий закон мироздания, олицетворяемый Арта Вахишта — верховной триадой в семерке бессмертных Амеша Спента. Физически же эта наивысшая закономерность осуществляется в свете и огне. Отсюда понятно, почему осквернение огня, воды, земли, составляющих тело Ахура-Мазды, — тягчайшее преступление человека.

Довольно абстрактное содержание авестийской мифологии, рассмотренной выше, дает основание говорить о ее предфилософском статусе. Антропоморфные ее образы довольно расплывчаты. Еще нельзя говорить о понятиях, хотя жизнь нередко отождествляется с бытием, а смерть — с небытием, а сами образы скорее только имена.

Религиозный же аспект той же мифологии в наибольшей мере связан с представлениями о бессмертии души, ее посмертной судьбе и даже судьбе целостного человека. Мифологические образы этой сверхсложной тематики увязываются и с судьбами всего мироздания.

Бессмертие души, как мы видели, наметилось в контексте египетской мифологии, хотя здесь она довольно прочно увязана с телом. В месопотамской же мифологии при столь высоком уровне этой цивилизации и четкости индивидуализирующего начала человеческой жизни представления о бессмертии души фактически отсутствуют. В загробном существовании ведет жалкую жизнь, страдает весь человек. Представления о бессмертии бестелесных душ были чужды, как мы видели, и ветхозаветной мифологии, несмотря на присущее ей огромное морализирующее содержание.

Иранская мифология в этой ее стержневой сфере продвинулась дальше. Смерть человека — результат того, что душа-урван покидает его и оказывается в подземном царстве мертвых. Его глава — Йима — сложный многослойный образ. Он и первочеловек, и создатель благ цивилизации, социальной организации, характерной для золотого века, когда царило изобилие и бессмертие всегда здоровых людей. Но все это процветало в первую эру, когда Ангро-Манийу пребывал где-то за пределами мира. Теперь же, когда появился этот всеобщий отравитель, Йима правит царством мертвых. Душа-урван пребывает здесь как тень. Качество ее существования зависит теперь от жертвоприношений, молитв и других ритуальных действий ее живых родственников. Поддерживались определенные правила такой практики, пока душа полностью не осваивалась в своем постоянном теперь местожительстве.

Более сложные обстоятельства ожидают душу после смерти, когда она обнаруживает себя как фраваша. Здесь — один из главных результатов реформ Заратуштры, который наделил людей такой душой независимо от того места, какое они занимают в социальной иерархии.

II. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ АРХАИКИ И ВЫСОКОЙ КЛАССИКИ

Неравномерность развития этносов, выражаемая в их цивилизациях и культурах, в древности сверхэпохальные результаты породила в Греции. Культурный переворот, происшедший там в 8—5 вв., нередко именуется «греческим чудом». При этом под «чудом» в сущности никто не понимает необъяснимость возникших здесь феноменов культуры. С агностическо-фадеистическим пониманием «чуда» мы в дальнейшем встретимся многократно. В данном же величайшем событии под «чудом» понимается *быстрота культурного развития* в названных веках древнегреческой истории по сравнению с тем, что имело место в Шумеро-Вавилонии и Египте (как и в древних Индии и Китае).

Широко известны принципиальные отличия древнегреческой цивилизации от цивилизаций древнеближневосточных стран. Географические и исторические предпосылки исключили возможность появления здесь большого централизованного государства абсолютистско-монархического типа, какие сформировались в регионах Нила, Тигра и Евфрата. В Древней же Греции образовались небольшие города-государства, именуемые полисами. Период интенсивного формирования в них цивилизации и культуры, который для нас теперь максимально важен, — эпоха так называемой архаики 8—6 вв., часто именуемая в исторической науке гомеровским обществом. Именно тогда в условиях изживания родоплеменных отношений возникали полисы, занимавшие небольшие территории, населенные несколькими десятками тысяч жителей. Сельское хозяйство, располагавшее железными орудиями (отсутствовавшими в Египте и Шумеро-Вавилонии), дополнялось в городах все более дифференцированным ремеслом. Труд свободных граждан полисов все в большей мере сочетался с трудом рабов, главным образом иноземцев негреческого происхождения. Нарастало различие между физическим и умственным трудом. Развивалось и дифференцировалось ремесло. Обмен материальными благами рождал все более интенсивную торговлю.

В этой связи необходимо напомнить о таком важнейшем компоненте полисной экономики, как появление *монетных денег*. В ближневосточных странах торговля тысячелетиями происходила путем прямого обмена потребными вещами — скотом, хлебом, орудиями, а затем и предметными деньгами — металлическими слитками, изделиями из них в виде колец и т. п. В древнегреческом мире до появления монеты эквивалентами обмена бывали быки (волы), медные и железные бруски. В 7 в. сначала в малоазийской Лидии, затем в более значительных масштабах в тех древнегреческих полисах, где особенно процветало ремесло и торговля, появилась и чеканная золотосеребряная монета, как и золотая, с фиксированным весом и полисным знаком, ее удосто-

веряющим. Обмен благами, да еще посредством денег, — один из существенных факторов рационализации жизни.

Таковы схематически прописанные важнейшие материальные факторы древнегреческой цивилизации. Но подлинным ее «телом», как и повсюду, был, конечно, человеческий фактор. И здесь уже в рассматриваемую эпоху архаики, главными документами которой являются великие поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея», часто относимые историками ко второй половине 8 в., как затем и поэма Гесиода «Работы и дни», которую вместе с его же «Теогонией» обычно датируют первыми годами 7 в., констатируется наличие частной собственности в земледелии. Гомеровские поэмы свидетельствуют об особо значительных собственниках земли — эвпатридах, родовой знати, царях-басилеях, основных героях Троянской войны, в меньшей мере это касается сюжетов «Одиссеи». «Работы и дни» Гесиода рисуют тяжелую долю крестьянина, обрабатывающего свой участок.

Развитие городской жизни в условиях полисов многократно усилило роль частной собственности, теперь нередко связанной уже и с обладанием деньгами. Уже в эпоху архаики, особенно к концу ее, в полисах углублялась и обострялась борьба ремесленно-торговых слоев и эвпатридов, владевших большими земельными наделами и возглавлявших полисы. Эта ожесточенная и усложнявшаяся борьба, в которой все более активное участие принимали городские «низы», стимулировала выравнивание прав свободных граждан полисов.

Динамизм общественной жизни, весьма характерный для общественной жизни полисов, резко отличал ее от застойности социальных порядков в Египте и Шумеро-Вавилонии, где классы скорее были кастами, а города, будучи больше административными и религиозно-культовыми центрами, не играли той стимулирующей роли в экономической и духовной жизни, как это произошло в древнегреческих полисах.

Гесиод в своей поэме «Работы и дни», насыщенной в отличие от поэм Гомера крестьянской, «простонародной» тематикой, весьма впечатляюще нарисовал, как индивидуализирующее начало частной собственности глубоко разложило тогда не столь давнее общинное сознание. «Ныне богатство для смертных самою душою их стало»; «зависть питает гончар к гончару и к плотнику плотник; нищему нищий, певцу же певец соревнует усердно» (686, 25 — 26, пер. В. Вересаева).

В таких условиях закономерно развивался *дух соревнования*. К тому же это было естественно в эпоху, когда военные столкновения между полисами были одним из определяющих компонентов жизни, а война с негреческими народностями, часто вплетавшаяся в торговую деятельность с ними и тем более необходимая для приобретения рабов, породила и спортивные состязания. Самыми знаменитыми были Олимпийские игры, возможно, начавшиеся уже в догомеровские времена, в 776 г., как это устанавливает традиция (зафиксированная в 4 в.). Существовали и другие, менее значительные спортивные соревнования (агон). Они начались в Олимпии благодаря усилиям тогдашних эвпатридов, аристократов, особенно активных участников военных дел, обычно

возглавлявших их. На этих соревнованиях они демонстрировали свои «доблести» (арете), стремясь к закреплению руководящих ролей в обществе. Но в дальнейшем, по мере демократизации полисной жизни, открывались все большие возможности для участия в играх и рядовых граждан полисов — в принципе всех, за исключением рабов. Венок из оливковых или лавровых ветвей — основная награда победителям в разнообразных соревнованиях. Как известно, во время Олимпийских игр, проводившихся в честь Зевса и происходивших на Пелопоннесе, куда прибывали толпы из всех полисов, исключались всякие военные столкновения между ними. Граждане — не только участники, но и «болельщики», стекавшиеся на эти игры, — ощущали себя единым народом. Агонистику не следует понимать как только спортивную соревновательность. В сущности, она стала пронизывать и другие стороны духовной культуры, что будет очевидно из дальнейшего.

Как подчеркнуто в предшествующих разделах, интеллектуальное содержание цивилизаций невозможно без *письменности*, фиксирующей его важнейшие аспекты.

В крито-мекенской, еще догреческой, а затем и в греческой (ахейской) цивилизации уже во 2 тысячелетии существовала слоговая письменность. Частично расшифрованная, она, однако, немного дает для понимания тогдашней цивилизации и тем более культуры. Решающую роль сыграла та алфавитная письменность, которую обычно относят уже к началу 1 тысячелетия. Истоки этой письменности заключены в шумеро-вавилонской культуре. Выше отмечалось, что схематизация и символизация пиктографической письменности привели к клинописи. Финикийская же культура довела ее до алфавитной формы. Некоторые тексты, написанные этим алфавитом, относятся к 13 в. Финикийский алфавит и был заимствован древнегреческими грамотеями — один из важнейших примеров взаимодействия культур. Для названных грамотеев такое заимствование было поворотным. Несколько изменив начертание финикийских букв, они вместе с тем ввели гласные знаки, отсутствовавшие в финикийском алфавите.

Невозможно переоценить громадную роль алфавитной письменности для дальнейшего прогресса древнегреческой цивилизации и культуры. Такая письменность усиливала познавательные стремления мысли. Тем более что различные памятники социальности и культуры получили возможность письменной фиксации, способствовавшей расширению и углублению творчества.

Напомним здесь также, что рационализирующая и интеллектуализирующая суть древнегреческой цивилизации в огромной степени была усилена появлением здесь фиксированного, *писаного права*, трансформировавшего и дополнявшего право обычное, неписаное. Выше была отмечена морально-социальная роль кодекса Хаммурапи, как и многообразных морально-социальных аспектов некоторых ветхозаветных книг. Но громадная роль последних проявилась в последующие века, когда появилось христианство, сами же древнееврейская цивилизация и государственность по приговору истории не приобрели значительных

масштабов ни в пространстве, ни во времени (учитывая эфемерность древнееврейских государств, разрушавшихся соседями).

Древнегреческая же цивилизация во многих полисах в ряде перво-степенных аспектов получила органическое выражение в юридически сформулированной законности. Наиболее представительны здесь Афины. Жестокие законы Драконта, охранявшие частную собственность и в известной мере личную безопасность, были составлены в 621 г. Еще до этого события наследственные цари-басилеи потеряли верховную власть и стали выборными архонтами-начальниками, правителями. К началу 6 в. и в конце его развернулась законодательная деятельность Солон и Клисфена, в результате которой произошло дальнейшее экономическое и политическое разрушение родового строя и его пережитков, укрепление гражданского общества, распадавшегося на различные классы среди свободных, расширение принципа выборности в различные полисные институты. Принцип закона (*nomos*) стал определяющим фактором в жизни полиса.

Важнейшие мировоззренческие аспекты древнегреческой мифологии. Первые документы мифопоэтической мысли древних греков — «Илиада» и более поздняя «Одиссея», как считают теперь историки античной литературы, уже в 8—7 вв. частично, если не полностью, получили письменную фиксацию. Действительно, весьма трудно допустить, чтобы столь большие и сложные поэтические произведения могли полностью поместиться в самой обширной памяти, пускай и опиравшейся на весьма устойчивую и длительную фольклорную традицию. Кроме того, при известной гипотетичности авторства Гомера (особенно в отношении «Одиссеи») эпохальна их соотнесенность с конкретным автором, чего, например, мы не имеем в отношении «Гильгамеша», что свидетельствует об огромном прогрессе индивидуально-личностного начала в древнегреческой духовной культуре.

Для выявления мировоззренческой наполненности древнегреческой мифологии не менее, если не более, важны совсем небольшие по сравнению с «Илиадой» и «Одиссеей» поэмы Гесиода «Теогония» и «Работы и дни».

Четыре эти поэмы, произведения перзрелой мифологии, содержащие значительные предфилософские идеи, можно считать, итoжили многие образы и сюжеты предшествующих веков и тысячелетий крито-микенских цивилизаций и родового общества различных древнегреческих племен. Конечно, наши представления о древнегреческой мифологии основаны не только на этих четырех поэмах, но и на множестве их «продолжений», «дополнений» и интерпретаций, писавшихся в продолжение всей Античности, при этом не только на греческом, но и на латинском языках, поскольку римская мифология стала вариантом греческой. Ни одна из предшествующих древневосточных мифологий не имела столь многообразных и многовариантных отражений цивилизаций и культур, как в древнегреческой мифологии. Эволюция ее сюжетов и образов, «облагороженных» в эпоху классики пятого и по-

следующих веков, устанавливается по множеству рудиментов, отзвуков предшествующих тысячелетий. Образы и сказания древнегреческой мифологии давно стали широко распространенным компонентом духовной культуры не только европейского человечества. Здесь мы упомянем лишь некоторые ее фрагменты и образы, имеющие наиболее значимое мировоззренческое содержание.

Для мировоззренческой «археологии» древнегреческих мифопредставлений более всего дает Гесиодова «Теогония». Здесь совершенно очевиден архаичный и дисгармоничный органицизм ее древнейших мифообразов. Исходное биоморфное начало теокосмогонического процесса, «широкогрудая» Гея-Земля, минимально антропоморфизирована — не внешне, а, так сказать, внутренне, ибо этой вселенской матери приписывается некоторая чувственно-психологическая глубина, наличие отдельных мыслей. Гея способна к самопорождению. Мифообразы великой матери — древнейшие у всех народов. Многообразные аналогии с женским организмом — одна из определяющих черт мифологического органицизма. Некоторые историки говорят о матриальности и матриархатности как его социальной характеристике (Ф. Грейвс, А. Лосев). Способность же к самопорождению возникала в результате неясности действительных причин зарождения.

Первое дитя Геи — «звездное небо», горизонт которого точно совпадает с горизонтом земли. Это уже мужское начало — οὐρανός (по-гречески мужского рода). Земля и небо — главная органистическая, космическая бинарная оппозиция. Женско-мужское содержание исходного органицизма подчеркнуто в поэме и тем, что среди первых божественных образов появился «Эрос сладкоистомный» — космическая энергия любви, перед которой бессильны не только люди, но и боги. Взаимодействие Земли и Неба производит последующее космообразование. Это — минимально персонифицированные или только названные — глубокий Океан, «бесплодное море» (Понт), горы. Они трактуются как божественные существа, титаны (всего их шесть братьев и столько же сестер), к поколению коих относятся чудовищные сторукие и пятидесятиголовые гекантонхейры, могучие одноглазые великаны-киклопы. Все они — *зооморфные* существа, далекие от земледелия, олицетворяющие разрушительные стихии природы и сохраняющие в своем облике черты примитивной, полуживотной жизни доисторического человечества, когда огромную роль играла грубая физическая сила. Эту фазу греческой мифологии иногда именуют *хтонической* («земляной»). Определяющим для нее является стихийный процесс порождения зоо- и антропоморфных существ, обычно в результате браков, как Нил от брака Океана и Тефиды, — но нередко и спонтанно. Широко известны такие чудовищные существа, как Тифон, Ехидна, Химера, горгона Медуза, Кербер, Сфинкс, Сирены, Кентавры. Для хтонического зооморфизма особенно показательны образы змеев, драконов, как это было и в древневосточных мифологиях. Становясь даже образами литературы, они продолжали олицетворять загадочность природы и человеческой жизни. Для органистической сути мифопредставлений весьма показателен

тельны бесчисленные «девы» — нимфы — олицетворение жизненной плодородности и одушевленности водных, растительных, древесных стихий природы и даже отдельных местностей.

Божественных и богоподобных существ, соотнесенных с многообразными явлениями природы и человеческой жизни, так много, что Гесиод, как бы устав их называть в «Теогонии», признается, что «всех имен их назвать никому из людей не под силу» (369).

Здесь следует вспомнить, что в отличие от древнеегипетской, шумеровавилонской, древнееврейской и иранской цивилизаций, где идеологическая роль жрецов как служителей культа, веками отработывавших религиозную догматику и устанавливавших какую-то определенность мифообразов, была определяющей, в древнегреческих полисах жрецы не играли большой роли, поскольку каждый гражданин полиса мог осуществлять те или иные элементы культа. Догматика политеизма была здесь весьма расплывчатой, а многовариантные мифы весьма часто становились материалом литературно-поэтического осмысления. Сама многовариантность выражала *этиологическую* компоненту древнегреческого мифа, отражавшего все усложнявшиеся активность и многосторонность человека, требовавшие своего объяснения. Поэмы Гомера имели огромный авторитет во всей Античности, но они воспринимались именно как *художественные*, а не сакральные документы, что рождало критическое отношение к ним уже у самого их автора и тем более в дальнейшем.

Барварское начало весьма присуще поколению богов — титанов во главе с Кроном, лишившим власти своего отца Урана, оскотив его по наущению матери Геи. Их облик, однако, уже менее зооморфен, хотя и они символизируют прежде всего стихийность природы. Только последнее поколение олимпийских богов во главе с Зевсом приобрело максимальную антропоморфность, о чем мы судим в особенности по великолепным скульптурам классической и эллинистическо-римской эпох. Но и это завершающее поколение богов, как «волоокая» Гера и «совоокая» Афина, сохраняет многие рудименты зооморфности. Оборотничество же, многообразные превращения олимпийцев — и в первую очередь самого Зевса — в животные и растительные образы, следует трактовать как воспоминания об их тысячелетней родословной, хотя те же образы возникали как приемы литературного символизма.

Понятие любого бога с необходимостью включает в себе способность к сверхъестественным действиям. Как и вечность нестареющей жизни, они отделяют абсолютной чертой богов от людей. Говоря о чудесах, творимых богами, можно напомнить об их способности преодолевать огромные расстояния со скоростью мысли. При временном их превращении в животных и в растения боги не теряют своей антропоморфной сути. Если их идеально-скульптурная антропоморфность — явление зрелой цивилизации, то «Илиада» и «Одиссея» насыщены *психологической* антропоморфностью небожителей. Подобно людям, они нередко здесь высокомерны, и тщеславны, и жадны, и лживы, и завистливы, и коварны. Впрочем, иногда утверждается и моральное превосходство богов (например, Ил., IX 497 — 498). Антропоморфизация олимпийцев, их

максимальное приближение к людям иногда приводит автора «Илиады» к обрисовке комических ситуаций, оказываться в которых им совсем не подобает, но в которые тем не менее попадает даже сам Зевс. Но в этих случаях перед нами начало процесса *демифологизации*, предвещающей критичность будущей философии.

Однако теперь необходимо еще раз подчеркнуть, что при всей насыщенности образов олимпийских богов природной стихийностью в них преобладает уже человеческо-социальная содержательность. Эпохальным мифофактом стала здесь борьба Зевса с титанами, затем с гигантами и змеедраконом Тифоном, концентрировавшими в своих образах сверхчеловеческую неумность хтонических сил. Эта многолетняя борьба обрисована в «Теогонии» как геологическая ожесточенность и даже катастрофа, закончившаяся торжеством антропоморфных богов во главе с Зевсом и низвержением хтонических противников во главе с отцом олимпийцев Кроном в сумрачный Тартар. Торжество олимпийцев ознаменовало гармонизацию представлений о космической, земной, человеческой и социальной реальности.

Кровно-родственные отношения связывают не только олимпийцев, но и огромное, если не бесчисленное, множество божеств, далеких от их сияющей обители. Сколь бы ни увеличивалось это число в вековых процессах мифотворчества, вновь появляющиеся существа или переосмысливаемые старые увязывались с прежними или между собой различным кровным родством. Сами же олимпийцы, как уже отмечено, состояли в кровном родстве с побежденными ими титанами, а по существу, все они происходили от Геи-Земли и Урана-Неба. Олимп, лесистый, самый высокогорный массив Греции, вершина которого была всегда покрыта снегом (но там же находился и таинственный дворец Зевса), с низины представлял как бы слиянность земли и неба. Поэтому все божественные существа древнегреческой мифологии, имевшие прямое или косвенное отношение к тому дворцу, в своей совокупности образовали в принципе единую кровно-родственную общину.

Здесь выявляется тотальная особенность мифологического мировоззрения, мыслительный вектор которого направлен от образов максимально общих и весьма аморфных к образам все более частным, определенным и конкретным. Сам Зевс, верховный бог, каким он стал уже у Гомера и Гесиода, в дальнейшем все более укреплял свою власть, а по мере этого укрепления все более четко выявлялась определенность функции Геры, супруги Зевса, как богини наиболее устойчивого брака, Афродиты — любви и красоты, Афины — мудрости и упорядоченной войны, в отличие от Ареса как бога дикой и жестокой воинственности, Аполлона — просветленной духовной деятельности и т. д. Конечно, функции этих и множества других богов многозначны и многовариантны, что отражало усложнение деятельности человека по отношению к природе и тем более их отношений между собой.

Функции богов в своей усложняющейся совокупности объясняют, таким образом, все увеличивающееся многообразие связей в природном и человеческом мире. Эти функции антропоморфных богов

принято именовать термином *социоморфизм*. В мифологическом мировоззрении он выступает в своей простейшей форме объективации кровно-родственных отношений. Так, в принципе единый космос, состоящий из неба-земли, водной и подземной стихий, управляется Зевсом, Посейдоном и Аидом, поделившими между собой наследие отца своего, Крона, и управляющими своими регионами. Однако их единство поддерживается владыкой Олимпа, дворец которого время от времени вынужден посещать Посейдон и даже Аид. Более частное проявление социоморфизма — близость Солнца и Луны, олицетворяемая всевидящим божеством Гелиосом и его сестрой (женой, дочерью) Селеной. Социоморфическое осмысление самого человека заключено, в частности, в образах братьев-близнецов Гипноса, олицетворяющего сон, и Танатоса, представляющего смерть.

Роль Зевса весьма важна и в качестве социально-культурного устроителя. Правда, в этом качестве «отец бессмертных и смертных» (Теог., 457) проявляет себя не столько как *креационистское*, сколько как *органицистское* начало. Любвеобильный, он непрерывно изменяет основной своей супруге-сестре Гере, и каждая его связь приводит к появлению не только конкретно-антропоморфных богов и героев, но и лишь формально олицетворенных принципов цивилизации и культуры. Так, вторая его супруга Фемида — одна из титанид и, следовательно, как бы тетка нового «отца богов» — рождает Гор (Ор) — трех богинь, ведающих не только сменой времен года, но и важнейшими установлениями коллективной, в сущности, уже полисной жизни. Об этом говорят сами имена божественных сестер — Евномия (благозаконие), Дике (справедливость) и Эйрена (мир). Они — главные помощницы Зевса в поддержании порядка и справедливости среди людей. Детьми того же брака стали и богини судьбы Мойры, о которых в дальнейшем мы скажем особо.

К сходному результату привел и «брак» Зевса с другой титанидой, Мнемосиной, богиней памяти. Плодами «девяти ночей» (Теог., 56) их связи стали девять муз (*moesai* — букв. мыслящие): Клио, зачинательница истории (первоначально — вдохновительница героической жизни), Мельпомена — вдохновительница трагедии, Терпсихора — танца, Уrania — астрономии и другие музы.

Широко известны и герои древнегреческой мифологии — сыновья богов и смертных женщин (или наоборот). В шумеро-вавилонском комплексе известен лишь один герой, соединивший в своем существе человеческое начало с божественным, — Гильгамеш. В греческой их много. Смертные существа, как и все люди, они выражают возрастание и огромное напряжение человеческой деятельности в рождавшейся древнегреческой цивилизации.

Самый известный из героев, прославляющийся во всей Греции (а затем и в Риме), — Геракл. Из двенадцати его подвигов особенно символичен первый, когда Геракл, обманув Атланта (или убив дракона-хранителя), добывает золотые яблоки Гесперид. Яблоки эти гарантируют вечную юность — несбыточная мечта всех людей (впрочем, по более

позднему Аполлодору, II в., Афина вернула эти яблоки на их постоянное место). Символичен и 12-й подвиг, совершая который Геракл не только укрощает Кербера, чудовищного хранителя подземного царства Аида, но в схватке наносит рану и ему самому. Геракл — единственный из героев, кому Зевс дарует бессмертие, подняв его на Олимп и выдав за него свою «законную» дочь (от Геры) — богиню юности Гебу. Геракл принадлежал к тем героям (сыновьям Зевса, как Персей и другие), которые были весьма близки к самим богам и удостаивались персональных культов.

Среди героев были и многие цари. Один из них — Диомед, который в «Илиаде» дважды поднимал руку на богов, ранив свирепого Ареса и его любовницу Афродиту. Афинский царь Тесей многими считался вполне историческим лицом (биография Плутарха). Поздний герой Дедал — просто искусный умелец, строитель и художник. В классическое время посмертно причисляются к героям некоторые выдающиеся люди (например, великий трагик Софокл).

Отрицательными героями становятся те, кто злобно противостоит богам. Особенно известен из таковых Сизиф (по одному из мифов — отец Одиссея) — изощренный хитрец, обманувший Персефону и сумевший покинуть царство Аида. Посланного за ним бога смерти Танатоса Сизиф не только обманул, но даже заковал в цепи, в результате чего на земле в течение нескольких лет люди не умирали. Попав в Аид уже навсегда, Сизиф обречен там на труд, тяжесть которого прямо пропорциональна его бессмысленности. Наказание это символизирует тщетность нарушения установлений богов. Сходно наказан и Тантал, тоже позволивший себе обманывать олимпийцев.

Обращаясь от темы героев к проблеме человека как природного существа, исследователь мифологических сюжетов встречается, конечно, с различными вариантами его происхождения и его «структуры». Ахейское племя мирмидонян, сражавшееся под Троей, этимологией своего имени (μυρμηκ — муравей) свидетельствует о тотемистических следах представлений о человеке, следовательно, об их органицизме. Но поскольку образы древнегреческой мифологии многообразно переосмыслены и тем более созданы в условиях все более углублявшейся цивилизации, в представлениях о возникновении людей преобладают креационистские. Так, даже мирмидоняне, по Овидию, трансформированы из муравьев в людей Зевсом, чтобы заселить остров Эгину.

Тема человека природного и тем более цивилизованного весьма тесно связана со сверхисторическим образом Прометея. Он как бы соревнуется с Зевсом в борьбе за человека. Но это уже философская тема, которой мы коснемся позже. Здесь лишь заметим, что в древнегреческой мифологии нет однолинейных представлений о Прометее как благодетеле людей и о Зевсе как только их враге. С одной стороны, Прометей как отец Девкалиона и его жены, своей племянницы Пирры, предупредил их о грядущем потопе (отзвук шумеро-вавилонского и еврейского мифов), которым Зевс решил погубить человеческий род. Отсюда древнегреческий ковчег — гора Парнас (или Этна) как

спасительница этих детей Прометея, его научение их способу нового возрождения исчезнувших людей. Здесь креационистский элемент смешан с органицистским, ибо камни, бросаемые Девкалионом и Пиррой через голову и превращавшиеся в людей, суть «кости прапратери», т. е. камни — частицы всеобщей прародительницы Геи-Земли. Хтоническая субстанция не может исчезнуть.

С другой стороны, порядок, приобретаемый в условиях социальности, и тем более совесть и сфера моральности оказались даром не Прометея, а самого Зевса (утверждается уже в «Теогонии»). Сыновья Зевса Минос, Радамант и Эак, благочестивые герои, становятся судьями душ умерших в подземном царстве Аида. С развитием полисной, а затем и монархической государственности в эллинистическую эпоху роль верховного древнегреческого бога (ставшего и древнеримским) как вседержителя социального порядка, от которого неотделим и моральный, достигает своего максимума. Уже в гесиодовых «Работах и днях» подчеркнуто, что «Зевсово око все видит и всякую вещь примечает» (267). И все же верховный бог Античности, окруженный другими олимпийцами, которым он поручает различные более частные — но первостепенные для человеческой жизни — функции, не достигает уровня, так сказать, стопроцентной монотеистичности, какую приобрел еврейский Яхве, ставший в конечном итоге единственным христианским богом.

В олимпийскую организованность, порядок и спокойствие уже в послегомеровские времена ворвался неистовый культ Диониса. Первоначально он был рожден смертной женщиной от Зевса в качестве героя, но затем стал единственным из них, кого отец еще при жизни произвел в боги. В действительности же древние и весьма обильные растительно-зооморфные ипостаси этого божества в его оргиастических, «пьяных» культах вырывали человека из сдержанности цивилизации, пробуждая в нем полузаснувшие, затаенные инстинкты. Широкая распространенность этого культа обычно расценивается как его демократическая наполненность, противопоставляемая аристократической сдержанности, мерности и благоразумию, внушаемым культом Зевса и его олимпийских сподвижников (Аполлон — Дионис). Но значение дионисийских культов не только в этой их социальной противоположности, а еще больше в том, что они освобождали иррациональную стихию человеческого существа.

Предфилософские идеи в образах древнегреческой мифологии. Перезрелость мифологических сюжетов выражена в самой их оформленности в целостные поэтические произведения, которые в силу такой формы поддаются более легкому запоминанию, подкрепляемому к тому же письменной фиксацией. Целостность мифопоэтических произведений при всей их художественной ассоциативности все же включает в себе и некоторые элементы системности. Они и стимулируют известную обобщенность образов, приобретающих всеобщую, тотальную значимость.

Мы встречаемся с этим уже в поэмах Гомера и тем более в поэмах Гесиода. В «Илиаде» весьма внушительен образ «глубоководного Океана»,

огромной вселенской пресноводной реки, которая питает все веки и моря, «все родники и ключи, и глубокие воды колодцев» (Ил., XXI 197). Однажды он объявлен даже «прародителем богов» (Ил., XIV 201). Образ Океана, конечно, не следует расценивать как попытку их натурализации и присущих им сил. Здесь перед нами слабая персонификация этого все же природного начала, имеющего и жену, Тефиду, которая родила от него три тысячи океанид, не считая водных потоков. В «Теогонии» Океан и Тефида, рожденные Геей и Ураном, относятся к поколению титанов, не принимавших участия в их борьбе против Зевса. После победы олимпийцев водный владыка Океан уступил свою роль в силу углубления социоморфизации Посейдону.

При всей персонификации стихий Гомером у него все же имеются и элементы натуралистического мышления. Таковы его представления о воздухе, сгущение которого образует облака, а разрежение — эфир, всегда расположенный выше воздуха и ближе к небу. Нужно думать, что именно он служит материалом для молнии Зевса. Момент натурализма слышен и в словах Менелая, угрожавшего ахейцам: «Пусть превратитесь вы все, тут сидящие, в воду и землю» (Ил., VII 99. Пер. В. Вересаева).

Духовный уровень людей Гомера, как, в сущности, и самих богов, весьма невелик. Люди ценятся скорее за телесные их качества, столь необходимые и в труде, и в бою. Именно это обстоятельство, нужно думать, положило начало Олимпийским играм, возникшим еще в до-гомеровские времена. Телесная ценность человека отразилась как в том, что выражено словом «душа» (*psychē*), так и в представлениях о ее посмертном существовании.

Душа, суть которой связана прежде всего с дыханием и действиями, понимается как точный двойник внешнего человека, образ-копия (*eidolon*), ибо она распространена по всему его телу. После смерти душа отлетает в то мрачное подземелье, которое подчиняется Аиду. Лишенная всей полноты сознания, которое неотделимо от нее при земном существовании, она сравнивается даже с птицей или летучей мышью и обретает какой-то минимум сознания и памяти, если ей удастся перехватить крови жертвенных животных. Причем и это теневое существование возможно, только если труп бездыханный погребен по подобающему обряду, без чего души пребывают в некоторых сумбурных метаниях, не обретая покоя. О жалкой посмертной участи людей, о чем мы ознакомились на примере шумеро-вавилонской мифологии, свидетельствует душа Ахилла в своих известных сетованиях Одиссею, который в своих странствованиях однажды забрел в царство Аида (Од., XII 488 — 491).

Но духовное начало сознания человека у Гомера выражено не столько образами «души», обладающей в основном биологической функцией, сколько словом «дух» — дыхание сознания (*thymos*), более связанным с аффективно-действенной, волевой стороной человеческого существа. Если душа распространена по всему телу, то дух сконцентрирован в сердце и диафрагме, хотя в какой-то мере он свойствен и душе. И если она богам ни к чему, то дух им присущ. Посмертная участь духа, за

исключением той его доли, какая все же заключена в душе, не ясна. Скорее это чисто функциональное свойство человека, присущее ему при жизни. Интеллектуальная суть человека еще в большей мере заключена в его уме, рассудке (поос, на ионическом диалекте Гомера). Она тем более присуща богам, которым по самому их понятию приписываются высшие свойства человека. Уму-рассудку, разуму суждена в дальнейшем наибольшая философская роль (поус в аттическом наречии Платона — Аристотеля).

Земная судьба человека в гомеровских поэмах далеко не оптимистична. Так, однажды автор «Илиады» (VI 146 — 149) сравнивает судьбы людей с листьями, зеленеющими, отцветающими, рассеиваемыми ветром. Другой момент с огромной философской будущностью состоит в противопоставлении в одном из мест «Илиады» (II 485 — 486) знания богов, с одной стороны, и людей — с другой. Вездесущим богам известно все, знания же людей ничтожны, ибо до них доносятся только слухи.

Мировоззренчески, как затем и философски, имеет тотальную значимость образ *судьбы*. В эпоху Гомера — Гесиода она связана главным образом с обобщенным и весьма аморфным образом Мойры, или Мойр. Этимологически этот образ восходит к глаголам μοῖραο — «разделять» и μοῖραομαι — «получать по жребию» и означает ту «долю», а вместе с тем и участь, которая выпадает ему уже при рождении и сказывается на различных обстоятельствах его жизни (например, тот участок земли, который достается ему по жребию). Мировоззренческая значимость этого образа — в сознании человеком своей индивидуальности, но скорее биологической, чем социальной, вернее даже слитности биологического и социального. Ядро этой идеи одновременно заключает в себе и рациональную непрогнозируемость индивидуального существования, в особенности неведомость конечного момента его жизни и одновременную уверенность в некой тотальной связанности бытия — причин, определяющих для магизирующего сознания и позволяющих угадывать индивидуальную долю человека различными средствами мантики, гадания. По одному из архаических представлений, Мойры — дочери (как Сон и Смерть) Нюкты (Ночи), родившейся одновременно с Геей-Землей (от Хаоса — ниже), что в особенности выражает темноту, непредсказуемость судьбы. В олимпийский период антропоморфизация образа судьбы привела (уже Гесиода) к его растроению на трех «дев» — Лахезис, дающую жребий жизни любого человека еще до его рождения, Клото, ткущую нить человеческой жизни в соответствии с ним, и неотвратимую Атропос, безжалостно разрезающую нить и кладущую тем самым конец данной жизни.

Хотя в той же «Теогонии» (901 — 906) отцом сестер Мойр объявлен Зевс, его взаимоотношения с единым, весьма расплывчатым образом Мойры в различных местах поэмы Гомера неоднозначны. Она или выступает сама по себе, или зависит от Зевса и других богов, или сами они зависят от нее, или все действуют совокупно. В эллинистическую эпоху деятельность Мойр выявляет четкую тенденцию зависимости от верховного отца — Зевса. Однако наряду с этим философская мысль в

лице Платона (Государство, 617 b — c) объявила трех сестер дочерьми единой матери — Ананке. Это слабо антропоморфизированный образ *необходимости*, в первую очередь социальной (anankadzo — принуждаю). Однозначность так понимаемой антропосоциальной необходимости разрушает иллюзию человеческой свободы, что гениально продемонстрировано в трилогии Софокла об Эдипе. Но одновременно у того же Платона Ананке олицетворяет и вселенскую необходимость, вращая между колен мировую ось-веретено.

Вернемся теперь снова к Гесиодовой «Теогонии». Здесь весьма показательна уже творческая установка автора, который цель своей поэмы видит в рассудочной систематизации мифообразов древних греков, «чтоб воспевал я в тех песнях... все излагая подробно, что было, что есть и что будет» (33, 38). Момент художественного изображения в поэме существует как бы попутно, а сознательная устремленность к систематизации делает «Теогонию» особо значительным предфилософским документом.

Органистическая и генетическая суть поэмы, зафиксированная в самом названии, в стремлении понять, «как наша земля зародилась, как беспредельное море явилось шумное, реки, звезды, несущие свет, и широкое небо над нами» (108 — 110), выявлена выше. Направленность же ее в сторону философской абстракции в особенности выражена понятием Хаоса, родившегося неизвестно почему и как — еще до Земли. Само слово (chaos) мужского рода и происходит от глагола, означающего «зевать», «разевать» и выражающего весьма важную особенность человеческого или вообще живого существа. Но в абстрагированном и максимально онтологизированном содержании, с каким мы встречаемся в поэме, Хаос означает «бездну», пустоту пространства.

Как бы вынесенное за пределы космоса, это начало вместе с тем служит выражением высшего мирового единства, ибо «там и от темной земли, и от Тартара (завершающего космос подземелья. — В. С.), скрытого в мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы, и начала, страшные, мрачные. Даже и боги перед ними трепещут» (736 — 739).

Здесь перед нами едва ли не первое приближение к понятию непознаваемой бесконечности, внутри которой живет конечный мир. Неподвижный хаос как бы противостоит генетизму многообразного и меняющегося мира. Вместе с тем он не лишен органистических рудиментов, ибо в полном одиночестве порождает Тартар, Эрос, выражающий здесь космическую энергию любви (в будущем бог, усыновленный Афродитой), «черную Ночь и угрюмый Эреб» (мрак вообще), которые уже в брачном союзе рожают Эфир и Гемеру (сияющий день). Эти природные факторы, как и Смерть, Сон, Печаль, «утомительный Труд», Голод, фиксирующие важнейшие явления человеческой жизни, заключают в себе не просто образное, но скорее понятийное содержание.

Здесь мы коснулись отнюдь не всех гесиодовских образов, свидетельствующих об их потенциальном философском содержании. К не-

которым из них мы вернемся в дальнейшем. Теперь все же необходимо упомянуть об одном обобщенном мифообразе другой поэмы беотийского крестьянина-рапсода «Работы и дни», более поздней, чем «Теогония». Мифологизированное и вместе с тем рационализирующее сознание Гесиода стремится к обобщенному пониманию неприглядной социальной картины его эпохи, где сильный всегда прав, а слабый бессилен. Для ее объяснения автор составляет одну из первых «философий истории» — в целом пессимистичный и регрессивный миф о пяти поколениях людей, последовательно творимых богами. Первая была создана из золота во времена правления Крона. Это самая счастливая генерация, ибо «жили те люди, как боги» (112), не зная ни труда, если он неприятен, ни недостатка ни в чем, ни «печальной старости. Жизнь проводили в пирах и умирали, как бы объятые сном».

Для древности весьма показательна такая мечтательная картина, когда лучшие времена относились к глубокому прошлому, столь отличному от тягостей настоящего. Вариантом такой картины можно считать и ветхозаветный миф о рае. Однако в отличие от него золотое поколение почему-то вымирает спонтанно. Последующие, все более деградирующие поколения серебряных и медных («говорящих») людей творятся Зевсом в эпоху олимпийцев. Эти люди истребили друг друга. Таковой оказалась судьба и четвертого поколения героев-полубогов, морально и интеллектуально превосходившего предшествующее. Но и они были весьма привержены войне (и здесь автор упоминает историко-мифологические события, в частности Троянскую войну), и большинство из них погибло от собственных рук, а остальных Зевс перенес на острова блаженных, где они ведут беззаботную жизнь.

Как бы сам собой появляется пятый век — генерация «железных людей», современных автору. Жизнь их проходит в непрерывном труде и несчастьях, в тяжелых ссорах отцов и детей, во вражде братьев, в непочтительности к родителям и т. п. Гесиод считает, что и это поколение Зевс погубит в будущем. Пока же оно являет реальность общественной жизни.

Предфилософские элементы древнегреческой мифологии еще более значительны в различных сказаниях и ситуациях, связанных с образом знаменитого их героя Орфея, именем которого — *орфизм* — называют одно из самых влиятельных направлений религиозно-мифологической мысли и жизни. В массовом представлении Орфей — изобретатель музыки, поэзии и песни, трех искусств древнегреческой культуры, нередко объединенных в деятельности одного лица. Таковыми и были аэды, и самый выдающийся из них — не кто иной, как слепец Гомер. Однако в мифосознании Орфей жил задолго до него, даже до Троянской войны, а Гомер — преемник его искусства.

Одна из определяющих черт менталитета древности, хотя и не только ее, состояла в уверенности, что значительность достижений человеческого духа, абсолютизированных в качестве незыблемой истинности, прямо пропорциональна их стародавности. Орфей представлялся сыном речного бога Эгра и музы песнопений Каллиопы.

В сказаниях об Орфее его музыкальное искусство покоряло едва ли не всю природу, приручало зверей (укротив даже Кербера и эриний), воздействовало на безжалостного Аида и его Персефону, разрешивших Орфею в порядке исключения увести из мрачного подземелья душу его нечаянно погибшей Эвридики. Достижения древнегреческой цивилизации и культуры объединились в орфизме в представлениях о сверхъестественной роли музыки, неотделимой тогда от поэтического и песенного творчества. Как писал один из древнегреческих философов IV в. Фемибий, миф о колдовском искусстве Орфея «аллегорически намекает на то, что благодаря одомашненным плодам, которые доставляет земледелие, он одомашнил всю природу и образ жизни диких зверей, а также укротил и искоренил заключенное в душах звериное начало» (Леб., 42).

Историко-филологическая наука раскрыла, что дошедшие до нас тексты орфизма, появившись в 5 в. (афинский автор Ономакрит, потом Гелланик из Митилены в 5 в.), затем, трансформируясь в контексте разных философских учений, продолжают вплоть до неоплатоников V—VI вв. Прокла и Дамаския. Мифообразы служили богатейшим материалом не только для трагедии и поэзии. Они находились в многообразном взаимодействии с философией Античности на всем ее протяжении. Наиболее аутентичный из первоисточников — «Гимны Орфея» (дошедший до нас текст — ок. 200 г. н. э.). Все тысячелетние свидетельства об орфизме весьма разнородны, неоднозначны, иногда и противоречивы. Здесь мы сможем обозначить лишь главные контуры этого первостепенного мировоззренческого направления. Суть его заключена в дальнейшей натурализации образов богов (и героев), с начатками которой мы встречались уже у Гомера, в ограничении персонификации стихий, в введении новых образов, приближающихся к понятиям, и еще более важно — в попытках известной их концептуализации. При их рассмотрении необходимо подчеркнуть, что исходным материалом для орфических представлений послужили образы Гомера и еще больше — Гесиода (прежде всего «Теогонии»).

Аполлоний Родосский (3 в.), автор поэмы «Аргонавтика», важнейшим героем которой и был Орфей, пишет: «Он пел о том, что земля, небо и море, прежде сплоченные между собой в едином образе, разделились под действием лютой вражды на отдельные существа» (Леб., 43). Здесь еще одна иллюстрация подчеркнутой выше мысли о фундаментальности мировоззренческой идеи в ее движении от туманного единства всеобщности к более конкретным образам отдельности и единичности. Позже ту же мысль еще более обобщенно сформулировал Прокл: «На вопрос Зевса Ночь отвечает: "Как мне сделать, чтобы все вещи были одно и (в то же время) каждая отдельно?"» (там же, 54). О натурализации мифообразов можно судить по сообщению Климента Александрийского (нач. III в.), который, ссылаясь на трактат «О поэзии Орфея» более древнего Эпигена, приводит его характерные метафоры: «слезы Зевса означают дождь», а «Мойры (доли) — фазы Луны» (там же, 43).

Важнейшим мировоззренческим образом орфизма стало «нестареющее время» (последнее слово — весьма вероятное лингвистическое

переосмысливание Крона: Κρόνος — Chronos), которое и становится началом процесса космообразования. Из него же рождаются, с одной стороны, Эфир (воздух), а с другой — Хаос, бездна. С последним образом мы встречались в «Теогонии» и тогда отметили, что в нем впервые был осуществлен подход к идее вечности, актуальной бесконечности. Теперь же эта идея получила более адекватное выражение в качестве «нестареющего времени». Из эфира же рождается некое «серебристое яйцо», которое в источниках неоднократно именуется «муже-женским» существом. Выше не раз была зафиксирована основная органистическая бинарная оппозиция — противоположность женского и мужского начал. Теперь же они сливаются в некий саморождающий «синтез», «дитятей» коего становится Фанес — следующий «сияющий» родитель-демиург. От него исходит его противоположность Ночь, затем последовательно Гея, Уран, Мойры и другие уже известные нам мифообразы богов вплоть до Зевса. Он и в орфизме — главный из богов. В качестве такового Зевс заглатывает Фанеса, усваивая всю его всепроникающую творческую среду.

Здесь перед нами при всей аморфности этой «концепции» зародыш идеи эволюционизма и даже «историзма», ибо иногда Фанес провозглашается первым царем, Уран — третьим, Крон — четвертым, а Зевс — пятым, завершающим.

Натурализация Зевса как мужчины и одновременно «бессмертной деви», его слиянность с природой, Солнцем и Луной в одном из орфических гимнов истолкованы как его первородительская начальность, срединность и конечное основание всего мироздания. Впоследствии Платон обобщил эту идею орфиков (Законы, 715 е) в словах: «Бог (в 168 гимне — Зас, т. е. Зевс. — В. С.)... держит начало, середину и конец всего сущего...». Но проблема пантеизма предполагает уже сложное понятие единого, монотеистического Бога, и в дальнейшем мы многократно будем трактовать эту проблему. Сейчас же, возвратясь вспять и вспомнив уже затронутую диадную проблематику дофилософской «методологии» противоположностей (оппозиций), укажем, что уже в ту эпоху зарождавшегося мировоззрения она сопровождалась триадной «методологией», конкретно сформулированной в дальнейшем в религиозной (Ветхий Завет, Коран, другие документы) и тем более в философской мысли. В дофилософской мысли ее «моделью» могли служить небо, которое все знает, земля, которой ничего не известно, и та «середина» между ними, в фокусе которой стоит Человек, который многое знает, но значительно больше не ведает. Вот и орфические мифопредставления интересны и значимы не только своим космогоническим, но и, более того, антропогоническим и антропоморальным содержанием. Здесь на первый взгляд неожиданные представления об Орфее, в принципе выражавшие аполлоновское, гармоническое начало древнегреческой духовности (недаром в одном из вариантов Орфей объявлен сыном Аполлона), переплетены с представлениями о Дионисе, выражавшими дисгармонию и даже иррациональность человеческого существа. Но через Зевса в качестве первого прародителя богов в мифопредставлениях все может быть увязано.

Орфическая теогония и космология достаточно сложны, эзотеричны, слабо доступны массовому сознанию. Поэтому религиозно-идеологическое содержание орфизма в значительно большей мере связано с мифами о Дионисе.

Наиболее важен из них разновариантный миф о растерзании (по научению Геры) сына Зевса, рогатого, козлоподобного младенца Диониса (вариант — в образе быка), непримиримыми врагами его отца — титанами. Они пожрали тело Диониса, но были испепелены молнией Зевса. С помощью Афины, выхватившей из огня сердце своего брата, Зевс воскресил Диониса. Люди же, по этой мифологеме, были созданы им же из смеси, содержащей как титаническую плоть, так и дионисийское возвышенное, как бы аполлонизированное начало — души людей. Отсюда телесно-душевная раздвоенность человека.

В этом контексте возникли новые представления о душе человека и ее отношении к его телу, которым была суждена огромная будущность.

Как отмечено выше, представления о душе в гомеровскую эпоху фактически не отличали ее от тела. Теперь же, в кругу орфических представлений, душа достаточно резко противопоставляется телу — как начало более тонкое и возвышенное началу более глубокому, низменному. Представления эти противоречивы. Главный ритуал орфического культа — так называемая омофагия, пожирание сырого мяса быка, растерзанного в вакхическом исступлении, воспроизводящее жестокое действие титанов. Однако еще важнее последующее поведение тех, кто проникался орфическими представлениями. Они должны были воздерживаться от мясной пищи, очищая свою душу на путях вегетарианства. Тем самым выявлялась возвышенность души в отношении тела. Дионисийские мистерии стали важнейшим компонентом религиозного движения 6 в. и последующих времен.

Нарастала — в дальнейшем и на путях философии — трактовка тела (*sōma*) как гробницы (*sēma*) и темницы (*sōsma*) души. Появились представления о загробных наказаниях для душ грешных нечестивцев (прообразы которых — Сизифов труд, бочка Данаид и др.). Философски же наиболее перспективна мысль о вселении души в тело как наказании для нее, а также о душепереселениях, посмертных странствованиях душ (*metempsychosis* — термин впервые появляется в I в., а затем у ряда философов первых веков нашей эры) их владельцев в зависимости от характера их жизни.

В литературе высказывалось мнение (Томсон), что представление о страдании души в теле рождалось сознанием раба, тело которого принадлежит рабовладельцу, а душа не может смириться с этой ситуацией. Но здесь, по сути, — вульгарно-социологическое понимание, близкое к марксизму. Уже потому, что в эпоху появления орфизма, которое в литературе обычно относят к 6 в., рабовладение в древнегреческих полисах находилось еще на начальной стадии.

Более адекватное понимание метемпсихозы должно быть увязано с углублением моральных представлений древних греков, а затем и гносеологических убеждений философов. Знаменательно, что в пред-

ставлениях о метемпсихозе сохраняется натурализм мифологического оборотничества, ибо души людей переселяются не только в тела менее достойных, но и в тела зверей, растений и даже минералов. Следовательно, эти представления — один из определяющих компонентов органицизма. Но процесс «истончения» души, как увидим, — один из главных показателей морально-гносеологического процесса, духовности людей.

Морально-этические элементы предфилософской мысли. В гомеровских поэмах, где образность повествования связана с описанием прежде всего телесных доблестей героев и в меньшей мере — их интеллектуальных достоинств, моральное углубление этих образов в общем незначительно (храбрость и трусость — их главные проявления). Но такое углубление четко намечено в поэме Гесиода «Работы и дни». Правда, оно обращено по преимуществу к беспутному брату автора Персу, но высказано в обобщенной форме. Гесиод призывает его слушаться «голоса правды» в соответствии с законом, установленным Зевсом: «Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная, пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды, людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо» («Работы и дни», 275–279). Слабо персонифицированная богиня Дике — Правда, как выше замечено, впервые упомянута в «Теогонии». Будучи стержневым понятием моральной мысли, она приобретает в философии и другие черты.

Формирование морально-этической мысли как источника философии начинается уже с обыденного морального сознания, которое у каждого народа выражается множеством пословиц, поговорок. В Древней же Греции в начале 6 в. углубление личностного сознания выражается в появлении этической рефлексии. Его носители, по-видимому, уже тогда получили наименование «семи мудрецов». В действительности различные источники называют семнадцать имен, которым приписывается авторство морализаторских гном (сентенций, изречений). Императивная всеобщность, с которой мы уже встречались выше в десяти заповедях, сформулированных Моисеем от имени Яхве, делает их одним из источников философской мысли. Причем теперь не сакральной, а вполне светской, даже обыденной (хотя в цитированных выше словах Гесиода авторство моральных предписаний тоже отнесено к Зевсу). Мудрецы (*sophoi*) в основном — общественные и политические деятели, как Солон Афинский, фигурирующий во всех списках. У них этическое мышление переплетено с политико-юридическим. Фалес же, тоже всегда называемый в таких перечислениях, не только мудрец, софос, но и первый философ (*os*).

Многие их изречения можно отнести к бытовой, притом глубокой мудрости. Например, Клеобул из Линда: «Будь любослух, а не многослов»; или Солон: «Родители всегда правы», «Научившись подчиняться, научись управлять». Здесь моральная сентенция переходит в политическую. Другая же вполне политическая: «Согражданам советуй не самое приятное, а самое полезное».

Философски же наиболее ценны максимально обобщающие изречения. Одно из самых глубоких приписано Фалесу. На обращенный к нему вопрос, как прожить самую праведную и лучшую жизнь, мудрец ответил: «Если сами не будем делать того, в чем упрекаем других» (Д. Л., I 136). Сходное изречение принадлежит и Питтаку из Митилены: «Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам» (Леб., 93).

В обоих изречениях, в сущности, сформулировано «золотое правило» нравственности, которое в различных вариантах пройдет через всю историю этико-философской мысли и останется первостепенным правилом для любой эпохи: не поступай по отношению к другому так, как не хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе.

Уже в древнегреческой цивилизации (как увидим, и в других) индивидуалистическая дифференциация общества достигла уровня, который поставил сверхисторическую проблему *самоограничения эгоизма* как первого условия личного и общественного блага.

Еще Гесиод, поучая своего непутевого брата, писал в «Работах и днях»: «Меру (metrion) во всем соблюдай и дела свои вовремя делай» (694). Теперь же принцип меры, умеренности во всем, в разных вариантах формулируется несколькими из «семи мудрецов» как обобщающий принцип достоинства человека. Нравственное благо возможно лишь в пределах меры. Безнравственность же (chybris — наглость, грубость, хамство) проявляется всегда при забвении меры. В дальнейшем увидим, как этот принцип возводится в философии на методологический уровень.

Не меньшая философская будущность ожидала гному Хилона из Македемоны и Фалеса из Милета, призывавшая (по)знать себя самого. Впоследствии она была высечена на колонне храма Аполлона в Дельфах и широко известна как «познай самого себя» (по преданию, это изречение «семь мудрецов» преподнесли в дар храму).

Этическое завершение изречений «мудрецов» можно усмотреть в гноме Периандра из Коринфа: «Удовольствия смертны, добродетели бессмертны» (Леб., 93).

Дифференциация древнегреческой духовной культуры и возникновение философии. Важнейшим содержанием «греческого чуда» 8—5 вв. стали богатство и многосторонность духовной культуры этой великой эпохи. В гомеровском эпосе, как отмечено, уже имеется значительная глубина психологии и напряженность деятельности персонажей и тем более героев этих поэм. Теперь, уже в 7 в., а также в последующих, когда эпическое творчество вокруг мифологических сюжетов продолжалось, более характерными для прогресса человеческой индивидуальности становятся новые жанры, отражающие дальнейшее обогащение ее духовности. Уже во второй половине 7 в. появляется лирическая поэзия, созданная конкретными авторами (Архилох, Тиртей). В новых поэтических формах излагаются все более сложные чувства и умонастроения реальных людей, живущих собственной жизнью и не вызывающих — по большей части — к богам. Хорошо известны имена

Алкея, Сапфо, Анакреонта, Пиндара и других древнегреческих лириков, стихотворения которых вошли в золотой фонд мировой поэзии.

Другим, еще более близким философии литературным жанром стала *трагедия*; первые произведения такого рода появились в последней трети 6 в. В следующем, пятом, веке духовным (во многом и политическим) центром Древней Греции стали Афины, где творили Эсхил, Софокл и Еврипид, некоторые произведения которых идут и в современных театрах. Мировоззренчески существенно само появление трагедии — из публичных действий, связанных с культом Диониса. Показательна и роль хора, первоначально — козлоподобных сатиров, спутников этого популярного бога, — как выразителя коллективной мысли. Первые трагедии имели лишь одного актера, взаимодействующего с хором. Эсхил ввел второго, а Софокл — третьего, и диалогическое действие становилось более самостоятельным по отношению к коллективному началу хора. Мифологические сюжеты трагедий ориентированы на современность их творцов. Их мировоззренческое содержание перекликается с философскими концепциями.

Для мировоззрения гражданского общества, утвердившегося в Афинах и других древнегреческих полисах в результате победы в них демократии во второй половине 5 в., еще более характерна *комедия* («Песнь веселой толпы»), возникшая в начале того же века из песен другого, балаганного, характера тех же сатиров. В первых комедиях Эпихарма (6—5 вв.) сатирически представлены некоторые боги и герои. Великий афинский комедиограф Аристофан, представлявший свои пьесы (посл. четверть 5 — нач. 4 в.), наполненные социально-политическим содержанием, лишь эпизодически — и сатирически — вводит фигуры некоторых богов, представляя основное поле действия в них своим широко известным (Сократ, Еврипид) и совершенно рядовым современникам.

Поэтическая форма гекзаметра, которым составлены эпические поэмы Гомера и Гесиода, как и многие более поздние поэмы, использована и некоторыми философами, о которых пойдет речь в дальнейшем.

Но более важным фактором культуры, без которой не могла бы состояться трансформация образов и разрозненных идей мифологического мировоззрения в системность философии, стало появление в духовной жизни древних греков *прозаических произведений*, ориентированных не на декламацию (требовавшую — особенно при использовании эпических поэм — музыкального сопровождения), а на «обыденное» чтение.

Зачинателями этого эпохального жанра (если не считать фольклорных его форм) можно считать «логографов» (как их назвал великий афинский историк втор. пол. 5 в. Фукидид), «словописцев». Самый значительный из них — Гекатей из Милета, писавший свои географические и исторические сочинения в конце 6 в. Мифологическую тематику Гекатей стремился освободить от определяющего для нее элемента чудес. Он вообще подчеркивал противоречивость и смехотворность «рассказов эллинов» и стремился в противоположность им описывать вещи и события так, как он представлял их верными. Из логографии

вырастает наука история, еще описательно эмпирическая у Геродота и более осмысленная и даже концептуальная у Фукидида.

Для становления и развития философской и вообще теоретической мысли огромное значение приобрело все большее употребление великого слова *логос*. Его основное значение — *слово, речь*, а одно из производных — *понятие, рассудок, разум*. В гомеровском эпосе оно встречается лишь трижды и практически не играет никакой роли для развертывания его повествования. Мировоззренческая суть этих поэм определяется словом *миф* (*mythos*), выражающим их смысловое содержание, в то время как слово *эпос* выражает звуковое воспроизведение того же содержания. Развитие письменной, прозаической культуры, опора на логос в его противоположности «мюфосу» — одно из главных проявлений трансформации мифологического мировоззрения в философское. Немецкий философ В. Нестле свой труд о становлении древнегреческой философии озаглавил «От мифа к логосу» (1940), и эта формула повторена во множестве других трудов по этой неисчерпаемой тематике. Яркая метафорическая иллюстрация процесса перехода от мифа к логосу, от мифологии к философии содержится в одном фрагменте из Гераклита. «Одно-единственное Мудрое (Существо) не желает и желает называться именем Зевса» (32 DK) — критический момент трансформации мюфоса в логос.

Духовная культура Древней Греции включала в себя и такой принципиальный компонент, как *наука*, без уяснения особенности которой невозможно ни понимание возникновения философии, ни углубление ее концепций и тем более систем. Само положение о максимальной рационализации мировоззрения, рождающей философию, более всего связано с фактором науки. Но здесь возникают трудности, вытекающие из того широкого понимания науки, которое было сформулировано во введении к этой книге. Мы указали там на эмпирический, фактический слой науки, который более всего определяет ее характер в качестве *специального знания*, получающего быструю реализацию в практике цивилизаций. И если древнегреческая цивилизация в ряду своих достижений пошла значительно дальше египетской и шумеро-вавилонской — какими бы заимствованиями у них ни ускорялись эти достижения, — то в еще большей мере это произошло в силу обладания весьма богатым опытом древнегреческих полисов с огромным динамизмом их социальности, прогрессом в разделении труда и духовным обогащением человека, с этими факторами неразрывно связанным. Выше отмечено, как они определяли рационалистическую трансформацию мифологии в философию.

Но в любой науке еще более характерную, можно сказать, сущностную роль играет дедуктивно-теоретический слой, с которым многие науковеды и отождествляют всякую науку. Для становления и дальнейшего развития философии как рационализирующегося мировоззрения именно этот слой является первостепенным. Настолько, что позитивистски настроенные историки философии и просветительски ориентированные марксисты, абсолютизируя гносеогенный фактор

философии, склоняются к отождествлению ее с наукой, представляют античную философию как некую *пранауку*, важнейший результат развития которой состоит в выделении из философии созревавших в ее лоне наук. Действительное их взаимодействие с философией более сложно, однако, все же верно то, что древнегреческая философия длительное время (до Аристотеля включительно) составляла с науками единый комплекс. Можно уже здесь утверждать, что чем точнее наука, чем ближе она к математике или чем непосредственнее ее связь с конкретностью действия (как в медицине), тем скорее она «отпочковывается» от философии, становясь исключительным занятием ученых. Но и это утверждение не категорично, и в дальнейшем нам предстоит убедиться во всей сложности взаимоотношений философии как верознания с науками как концентрацией знания.

Словосочетания с глаголом «любить» (*philein*), выражавшие склонность или даже страсть к чему-то, встречаются в древнегреческом языке начиная с Гомера. Например, «любовь к еде» (*philotrophia*), «любовь к напиткам» (*philoposia*), «любовь к чести» (*philotimia*), «любовь к труду» (*philorponia*), «любовь к учению» (*philomathia*), но эти слова весьма близки к бытовой жизни. Принципиально новый смысл приобрело слово *philosophia* — «любовь к мудрости».

Этого слова еще нет у самых первых философов, живших в Ионии в 6 в. Согласно античной традиции (Диоген Лаэртций, Цицерон и др.), впервые такое словосочетание употребил Пифагор. Цицерон, излагая воззрения Пифагора и его последователей (Туск. беседы, V, II, 9), писал, что они различали три категории людей, пришедших на общественное соревнование. «Одни природою призваны служить славе, другие — служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей — они-то и называются "любителями мудрости", то есть философии». Затем слово «философы» встречается у Гераклита. Можно считать, что в этом контексте у него имеется подход к предмету философии в ее отношении к знанию. В частности, он делает резкий критический выпад против Гесиода, Пифагора, Ксенофана и Гекатея за то, что они обладают *многознанием* (*polymathia*), но лишены ума (*poon*). Между тем следует учиться *многоумию* (*polypoiaen*), а не многознанию, и «подлинный философ — знаток многих вещей», ибо без такого знания нет «любомудрых мужей» (Леб., 195, 196, 191).

Взаимоотношения философии и наук в 5 в. образно, хотя и довольно цинично, выразил один из основателей движения софистов и преподаватель риторики Горгий. «Оратор Горгий говорил, — сообщается в Ватиканском сборнике сентенций, — что те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, совокупляются с ее служанками» (ДК, 84/76; В 29).

Выше зафиксировано, как в рефлексии «семи мудрецов» формировались сентенции, выходившие за пределы бытовой жизни уже в силу своей императивной всеобщности. И здесь следует иметь в виду, что слово «мудрость» наполнялось в складывавшейся в 6—5 вв. философии не только моральным содержанием. Оно выражало и сноровку

в усложнявшейся практике производства и тем более в моральных качествах (*aretē*), умудренность в различных областях общественно-политической деятельности. Но еще важнее дальнейшее наполнение «мудрости» — углубленность в математические науки: геометрию, арифметику, астрономию, музыку, — как и в другие науки, имевшие тогда непосредственную практическую ориентацию.

Тем самым слово «философия», получившее в 5—4 вв. и глагольные формы, фиксировало небывалый до тех пор в странах Средиземноморья уровень умственного труда, который у ряда его носителей становится самоцелью, без которой они не мыслят своей жизни. Не излишне напомнить здесь, например, сообщение Геродота (I 30) о Солоне, который по завершении своей реформаторской деятельности в Афинах отправился в путешествия, и тщеславный Крез в своей столице установил из различной информации, что знатный афинянин пустился в странствия «из любви к мудрости и чтобы повидать свет». Характеризуя умунастроение первого древнегреческого философа (и одного из «семи мудрецов») Фалеса, Аристотель в своей «Никомаховой этике» (VI 7) написал, что если «мудрость» (*sophia*) «есть знание и постижение наиболее ценных по своей природе вещей», то Фалеса, как позже и Анаксагора, по праву «называют мудрыми, но не рассудительными (*phronimoi*)», поскольку они стремятся не к собственной выгоде, а к «исключительно трудному и божественному». Позднеантичные авторы Прокл и Стобей видели важнейшую заслугу Пифагора в том, что он «преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину», «продвинул ее вперед, выводя за пределы <практического> употребления в торговле» (Леб., 466—467).

Но, конечно, появление философии не могло быть чисто спонтанным действием духовных сил. Эпохальный «скачок» в развитии интеллектуальной культуры, сконцентрированный в самом слове «философия», заключавшем в себе значительный комплекс первоначального научного знания, стал возможен на определенной социально-экономической и социально-психологической почве, которую мы выше схематически обрисовали.

Следует здесь добавить, что в марксистской историографии античной философии огромный прогресс умственного труда с его кульминацией в философии обычно увязывался прежде всего с тем, что возрастающая роль труда рабов в производстве создала возможности для углубления интеллектуальной культуры рабовладельцев. Действительно, некоторые относительно поздние философы, такие как Аристотель, подчеркнули роль труда рабов как условия досуга для интеллектуальных занятий свободного человека. Но, в сущности, не менее, если не более, важен другой фактор цивилизации, определяемый тем, что в ее условиях открываются все большие возможности для выявления интеллектуальных задатков людей — прежде всего, конечно, свободных — в силу неравенства их природной структуры. Политические процессы и перевороты в древнегреческих полисах, торжество во многих из них демократических порядков оттесняли на задний план родовую аристократию (эвпатридов),

определявшую социальную жизнь в гомеровской архаике, и выдвигали на первый план *аристократию интеллектуальную*. Басилевс Гераклит, передав свой титул брату, подчеркнул, что того, кто отличается высокими моральными качествами (и кто, надо думать, приблизился к его учению о логосе), он предпочитает многим тысячам, удовлетворяющихся набиванием брюха подобно скоту. По сообщению Ямвлиха (IV в.), в школе пифагорейцев «не обращали никакого внимания на мнение толпы: правильно судить и придерживаться правильного мнения — удел немногих. Ибо ясно, что правильным мнением обладают знающие, а знающих мало» (Леб., 497).

Гераклит же, по сообщению Ипполита (II—III вв.), утверждал, что «сам он знает все, а другие люди — ничего» (там же, 190). Платон усилил доктрину аристократичности знания, ибо «толпе не присуще быть философом» (Государство, 494 а).

Напомним, что так называемые философские «школы» первого периода, Милетская и Элейская, включают лишь несколько имен, а Гераклит философствовал в одиночестве. Но весьма важен тот факт, что они имели представление о воззрениях друг друга, критически оценивая их и проявляя тем самым сущностную черту философского менталитета. В доплатоновский и доаристотелевский период слово «школа» более всего подходит направлению пифагорейцев, которое существовало с конца 6 до второй половины 4 в. в разных полисах Южной Италии (и в 5—4 вв. в континентальной Греции) и насчитывало более двухсот приверженцев.

Многочисленность пифагорейцев 5—4 вв. сравнительно с другими направлениями этого времени объяснялась не только собственно философским содержанием их учения, неотделимым от его научного аспекта. Устойчивая традиция трактует высшую ступень пифагорейского образования как осуществляемого для наиболее подготовленных из них «математиков». Содержание их образования было более эзотеричным («тайным»), чем более догматическое и экзотерическое учение «акусматиков» (послушников), носившее фольклорно-религиозный характер. Религиозно-нравственная и политическая направленность пифагорейских союзов — одно их главных проявлений взаимодействия рождавшейся философии с мифологической традицией.

У пифагорейцев они черпались в особенности из орфических мистерий. В первый период древнегреческой философии ее рождавшиеся понятия тесно переплетались с мифообразами и мифосюжетами. С другой стороны, весьма показательно мировоззрение Ферекида из Сиро́са. По некоторым поздним свидетельствам, он был учителем Пифагора. Считается, что именно Ферекид первым стал писать в прозаической форме. Мировоззрение гесиодовой «Теогонии», как мы видели, весьма органистично, ибо все боги (за исключением Хаоса, которого трудно отнести к их числу) рождаются, и дальнейший процесс космообразования — вереница все новых порождений. Более упрощенную картину представил Ферекид в своем «Семинадрии», или «Смешении богов» (Theokrasia). Осмысливая их имена, автор трактует трех извечных бо-

гов как космологические принципы, фактически лишенные признаков антропоморфности. Первый из них Зас (т. е. Зевс), олицетворяющий небесную сферу, второй — Хтония, олицетворение земных недр и просто земли, после того как Зас подарил ей Гею как свадебный подарок. Еще важнее переосмысление Кроноса в Хроноса (Chronos — время), ибо, поскольку все происходит во времени, именно он из собственного семени (gonos) создает огонь, воздух и воду. Знаменательно также, что одно из свидетельств (Ахилл, II в.) сообщает, что Хаос Гесиода Ферекид трактует как воду.

Но его мифопредставления для 6 в. в известной мере уже анахронистичны. Философия, начиная теперь свой путь, критически трансформирует их или даже отвергает, как это делал Ксенофан. Важнейшим этапом сложного взаимодействия философии с мифологией стали воззрения Демокрита, максимально удаленные от мифопредставлений, что отнюдь, конечно, не означало их окончательного крушения, в принципе невозможного. В этом мы убедимся в дальнейшем при рассмотрении различных аспектов философской проблематики.

Микрокосмос и макрокосмос как принципы трансформации мифологического мировоззрения в философское выражение их субъект-объектной сути. Труды по античной философии и тем более многочисленные ее курсы, как правило, усматривают ее начало в натурфилософско-космологической проблематике, выдвинутой на первый план и даже преобладавшей от милетских философов до Демокрита. Основание такого рассмотрения составляет переход мифологической антропоморфности, зафиксированной в образах многочисленных богов, отнюдь не лишенных натуралистического содержания, в рассмотрение фундаментальных феноменов природы, в котором боги становятся второстепенными реликтами. Как констатация действительных фактов, зафиксированных во фрагментах и произведениях философов, к тому же ориентированная на первоначальное учебное восприятие, такая позиция вполне обоснована. Но при тотальной, более углубленной трактовке историко-философского процесса, в соответствии с субъект-объективной сутью мировоззрения и философии, означенная «учебная» позиция становится недостаточной. Тем более что сама эта суть многократно сформулирована древнегреческими философами.

Саморефлексия философии выражается в терминах, возникающих лишь в определенном, достаточно развитом состоянии ее проблематики. Важнейшим этапом стали здесь произведения Аристотеля (и Теофраста), многократно комментированные вплоть до конца Античности. Одним из фундаментальных терминов древнегреческой философии стал термин *космос* (kosmos), зафиксировавший структурно-упорядоченное понимание целостности мира и сохранивший этот смысл на века и тысячелетия. В дофилософском употреблении это слово заключало в себе главным образом антропоморфную нагрузку — «украшение», «наряд», «краса» (глагол kosmein), затем приобрело названный смысл у Анаксимандра, Пифагора, Гераклита и последующих философов. Но только

Демокрит обозначил человека как «малый мир» (*mikros kosmos*) (Лур., 31, 210). У него же (и его предшественника Левкиппа) имелись произведения «Большой диакосмос» (Мирострой) и «Малый диакосмос». Но вот Платон, рисуя в своем «Тимее» творение мира демиургом, о чем будет речь в дальнейшем, утверждает вместе с тем органицистское понимание мира, ибо «космос есть живое существо, наделенное душой и умом» (Тимей, 30 b, c). Более четко мысль о тождественности микро- и макрокосмоса, субъект-объектной аналогии выражена Аристотелем. Рассматривая вопрос о движении и изменении тел — неодушевленных и одушевленных, — он заключает, что «если это возможно для живого существа, почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит и в большом» (Физика, VIII 2).

Но было бы все же упрощенностью и принципиальной неточностью трактовать позицию названных и других философов, абсолютизируя приведенное высказывание, как полное и притом детальное отождествление микро- и макрокосмосов. Оно действительно характерно для мифологического мировоззрения с его в принципе тотальным органицизмом. Но аналитический прогресс философской мысли, как духовный коррелят успехов цивилизации, все углубляющаяся дифференциация и познавательная детализация обеих «половин» единого мира, заменяет *тождество* микро- и макрокосмосов на их *параллелизм*. Древнегреческая философия дает множество примеров как хода мысли от микрокосмоса к макрокосмосу, так и обратных осмыслений человека, исходя из установленных принципов природы. Здесь должна идти речь о *натурализме*, тем более что Аристотель говорит не столько о человеке, сколько о живом существе вообще. Параллелизм микро- и макрокосмосов, конечно, метафоричен. Он двуедин, ибо эти максимально обобщенные миры — две «половины» единой природы — все время пересекаются. Отсюда трудность их отдельного рассмотрения, в чем читатель убедится в дальнейшем.

Но, конечно, закономерно, что проблема человека становится главной в понимании и трактовке микрокосмоса. При этом философы понимают не только его тело, связь коего с природным макрокосмосом непосредственно очевидна, но также, конечно, и душу как совокупность жизненных и познавательных способностей, соотношение коих с макрокосмосом более сложно, не столь очевидно. Единство биологической души с природным миром четко и наивно выразил милетец Анаксимен, считавший, по свидетельству Плутарха, что «как душа наша... сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» ("воздух" и "дыхание" [здесь] употребляются синонимически) (Леб., 134). Зависимость холодного от сжимаемости вещества, а горячего — от его разреженности объясняется аналогией со сжатым ртом, выпускающим прохладную струю, и раскрытым ртом, выпускающим теплое дыхание. Роль воздуха как субстанции человеческой души развита затем и последователем Анаксимена Диогеном из Аполлонии (втор. пол. 5 в.).

Биологическая сторона души как наиболее очевидное подобие макрокосмоса получила свою трактовку в медицинской науке. В V письме Псевдо-Гераклита утверждается: «Раз я знаю природу космоса, то знаю и природу человека, знаю болезни, знаю здоровье» (Леб., 133). Эта идея получила большую популярность у врачей итальянской школы, которая, испытав влияние Эмпедокла, трактовавшего природу как совокупность земли, воды, воздуха и огня, видела в болезнях человека результат нарушения их «равновесия». Такое воззрение, конечно, слишком ходоульно и малоэффективно в медицинской практике (которая могла в действительности основываться на эмпирической практике излечения каких-то болезней приемом тех иных природных веществ). Отсюда отвержение этих упрощенных воззрений Гиппократом и его школой в 5—4 вв. В сочинении «О природе человека», одном из главных в их корпусе, отвергается упрощенная натурфилософская трактовка человеческой телесности как прямого продолжения названных стихий макрокосмоса. Вместо нее была выдвинута известная концепция темпераментов, согласно которой специфика человека в здоровье и в болезни определяется наличием в его организме четырех жидкостей — крови, продуцируемой сердцем, слизи — мозгом, желтой желчи — печенью и черной желчи — селезенкой. Гармоническое сочетание этих жидкостей обуславливает здоровье, его нарушение — болезнь.

Рассмотренные воззрения итальяских медиков и Гиппократа — пример трансформации глобальной идеи тождества макро- и микрокосмоса в их *параллелизм* на чисто телесном уровне.

Другой, более ранний, пример подобного параллелизма был сформулирован одним из первых слушателей Пифагора Алкмеоном. Ему приписывается сочинение «О природе», в котором, однако, идет речь не столько о природе — макрокосме, сколько о человеке — микрокосме. Их параллелизм, в частности, состоит в том, что подобно бессмертным небесным существам — Солнцу, Луне, звездам, как и всему небу, находящимся в вечном движении, — в аналогичном круговращении пребывает и бессмертная душа (орфико-пифагорейская идея). При осмыслении самого организма Алкмеон привлекает и *социоморфические* аналогии. В таком контексте он считает, что здоровье человеческого организма определяется «равноправием» (*isonomia*), характерным для полисной демократии, в динамике соотношения «влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и прочих, а "монархия" среди них вызывает болезнь, поскольку монархия одной из двух [противоположностей] пагубна для другой» (Леб., 273). Как врач Алкмеон обнаружил и эмпирический подход к организму и первым определил, что интеллектуальные способности человека сосредоточены в его мозгу (а не в сердце и диафрагме, как считали до него другие философы). Возможно, что в связи с этим открытием Алкмеон, по авторитетному свидетельству преемника Аристотеля Теофраста, определил «отличие [человека] от животных»: человек, говорит он, отличается от других (животных) тем, что «только он понимает, а другие ощущают, но не понимают; тем самым он различает мышление (*to phronein*) и

ощущение, а не отождествляет их, как Эмпедокл» (Леб. 268). Здесь перед нами вырисовывается самая важная способность человеческого микрокосма — мыслительная.

Человеческий микрокосм как самодвижная, животворящая и мыслящая душа. Человеческая душа — вот перекресток, где микрокосм переплетен с макрокосмом. Крайняя сложность того, что именуется словом душа (*psuché*), осознавалась в поздней классике Платоном, который в своем последнем диалоге писал: «Что такое душа... это, кажется, не ведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же — каково ее возникновение» (Законы, 892 а). Но и философы до и после него, как и сам Платон, давали свои различные и несогласные ответы на этот фундаментальный вопрос. Рассмотрим главное их содержание.

Раздвоенность человеческой души как все более специфического микрокосма проявляется прежде всего в ее биологической и познавательной функциях. Аристотель, подводящий итог этой проблематики в одном из главных своих сочинений «О душе», писал: «Из предшествующих философов одни исходили из концепции души как принципа движения, другие — как принципа ощущения и познания» (I 2). Оба эти аспекта души резюмированы до него Платоном. Прежде всего самодвижность души как ее неотъемлемое, сущностное свойство, источник движения «для всего остального» — решающий признак ее субъектности. «Вечнодвижущееся бессмертно...» (Федр, 245 с). В силу этого душа — сама жизнь (Законы, 895 с). Познавательные аспекты души, еще более важные для ее субъектной сути, будут в дальнейшем затронуты специально.

Биологический аспект души определялся, таким образом, прежде всего способностью организмов к самодвижению и тем самым включал человека в животный мир. Тот же аспект наиболее тесно объединял микрокосм с макрокосмом. Отсюда многочисленные утверждения, в особенности ранних философов, о *телесности* души, определяемой окружающими человека стихиями. Анаксимен был убежден в ее воздушной природе, к чему склонялись также Анаксимандр, Анаксагор, Архелай, Диоген из Аполлонии. Даже в пифагорейской школе, где преобладало представление о бессмертии души как осколке нетленного эфира, заключающем в себе теплое и холодное, ее мысли трактовались как некое дуновение (Д.Л., VIII 30). Как выше отмечено, у Гомера чисто биологическая душа — тень человека, который только при жизни обладал и неким духом (*thymos*), и умом (*noón*). Орфики и пифагорейцы как бы объединили эти свойства человека в единое понятие души, которое наполнялось и познавательным, и моральным содержанием.

Разноаспектно понимание души-психеи Гераклитом. Она, с одной стороны, натуралистична, будучи своего рода испарением водно-земной природы. Однако преобладание влажного начала свидетельствует о примитивности души. Ей присуща и физиологическая функция, когда Гераклит сравнивает ее с пауком, который из центра паутины устрем-

ляется к ее поврежденным нитям, чтобы их исправить. Влажная душа, надо думать, присуща народной толпе. Ценнее сухой, огненный компонент души.

Интеллектуально-социальный аристократизм Гераклита, как и общая его концепция огня-первоначала, глубинная концепция логоса, привел царственного философа к убеждению в преимуществах огненного начала в душе, ибо «сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (Леб., 231).

«Сухость» души, следовательно, не просто ее природно-физиологическое состояние. Она — свидетельство индивидуально-личностного, персонифицирующего начала в человеке, что зафиксировано в одном из наиболее интересных фрагментов Гераклита: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубокая ее мера-логос» (там же). Глубина души измеряется прежде всего ее способностью к познавательной деятельности.

Тракуемая в этой сфере душа снова как бы раздваивается. С одной стороны, очевидно, что познание невозможно без опоры на чувства. Гераклит указывает на роль зрения как самого информативного из чувств. «Глаза — более точные свидетели, чем уши» (Леб., 191). Но вместе с тем философ подчеркивает и руководящую роль ума (пооп и другие слова), без чего чувственные образы лишаются смысла. «Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские», — говорит тот же Гераклит (Сек. Эмп., Против ученых, VII 126). «Варварские» в данном случае — те, в которых ощущения слабо осмысливаются умом.

Вместе с тем роль ощущений огромна. В частности, она коренилась и в том, что неясен был орган сознания. Эмпедокл, например, считал, что таковым следует признать не голову, не диафрагму, а всю кровь. В чувственной стороне познания особенно очевидна связь микрокосма с макрокосмом. Ею следует в первую очередь объяснять и такой коренной принцип гносеологии того же Эмпедокла и других философов, как познание «подобного подобным», как бы встреча земли, воды, воздуха, огня — тождественных начал в микро- и макрокосме. Та же идея сохраняется и у Анаксагора, который эффект познания связывает со встречей противоположностей в микро- и макрокосме.

Эмпедоклов принцип подобия дополняется его сенсуалистической концепцией «истечений» (αρογοαί), отделяющихся от всех предметов и попадающих в «каналы» человеческого тела. Причем такие истечения представляют собой точные «отображения» (eidōla) самих предметов. Эта сенсуалистическая «теория отражения» после Эмпедокла была воспринята Демокритом и Эпикуром, получив у них более детальную проработку.

Углубление в структуру знания приводило философов ко все возрастающей оценке роли собственно интеллектуального, рассудочно-разумного фактора знания. Душа чувственная, природа которой как бы лежит на поверхности, все более отождествлялась с этим более глубинным фактором. Конечно, в дошедших до нас фрагментах и свидетельствах о ранних философах они по-разному понимали соотношение души с познающим умом. Так, согласно Аристотелю (О душе,

I. 2), Анаксагор склонялся к тому, что ум (*noys*) и «рассудительность» (*phronesis*) присущи лишь человеку, а чувственная душа имеется у всех животных.

Самоценность души в ее способности к мышлению, к рефлексии возрастала в понимании философов. Тот же Аристотель, будучи еще сотрудником платоновской Академии, в своем сочинении «Протрептик» (фр. 10) писал, что «в человеке нет ничего божественного и достойного, кроме... всего того в нас, что относится к сфере ума и духа: только это в нас бессмертно, и только это божественно» (Леб., 97).

Познавательная способность души, как и моральная ее компонента, в неменьшей степени присущая ее понятию, следует считать, и предопределила весьма распространенные представления о миграциях бессмертных душ — знаменитые метемпсихозы. Выше уже шла речь об этих поверьях орфиков, которые унаследовали затем пифагорейцы. Геродот (II 123) приписывал начало этих поверий древним египтянам, от которых их заимствовали «некоторые эллины». В Греции той эпохи действительно знали представления египетской «Книги мертвых», однако содержательность представлений о метемпсихозе у греческих философов (как и у поэтов, писателей) многократно возросла.

Биологический аспект человеческой души и чувственная сторона ее деятельности приводили некоторых философов к натуралистической ее трактовке, в крайних случаях к отождествлению ее с воздухом и другими природными стихиями, что уже отмечено выше. Интеллектуально-гносеологический ее аспект, умноженный на моральную компоненту души, вел философов в противоположном направлении — к противопоставлению душевного и телесного. Отмеченная выше идея тела как гробницы души, важнейший компонент мировоззрения орфиков, перенятый пифагорейцами и Гераклитом, в наибольшей мере развит Платоном, вписавшим эти представления в систему своих гносеологическо-этических воззрений. Но уже Гераклит, а позже воспринявшие важнейшие его идеи стоики связывали посмертную устойчивость человеческой души с ее логической структурой и нравственной закалкой.

Крайняя интеллектуализация души (отождествление *psychē* и *noys*) приводит к полному, резкому противопоставлению разумно-рассудочного и чувственного знания. Такую гносеологию развивали философы Элейской школы, главным представителем которой стал Парменид. Хотя его поэма в духе слагавшейся традиции носит название «О природе», но, в сущности, оно полностью подходит лишь ко второй части, излагающей «мнения смертных», руководствующихся опытно-чувственным знанием. Автор высказал свои мысли о «мирострое» (*diakosmos*), например, о Свете и Ночи как определяющих природных началах, о шарообразности Земли и др. Но все чувственно воспринимаемое только вероятно, преходяще. Истина — алетейя — должна быть неколебимой, и как таковая она устанавливается только разумом (рассудком — *logos*), отрешающимся от чувств. Парменид сформулировал здесь максимально общее понятие *бытия, сущего* (*to on, einai*), исключаящего небытие. Поскольку беспредметное мышление невоз-

можно, в максимально общем своем содержании оно отождествляется с бытием — «то же самое — мысль и то, о чем мысль возникает» (О природе, 34). Возможно только бытие, исключаящее небытие, ибо оно невыразимо в словах. «Мыслить и быть — одно и то же» (Клим. Алекс., VI 23).

Здесь заложен первый, весьма весомый камень будущей метафизики. Истина — алетейя — радикально противопоставлена мнению — докса. Поскольку алетейя — то, что никогда не тонет в Лете, в мире истины «угасло рождение и без вести гибель пропала» (21).

Философия встает у Парменида на адекватную ей платформу *понятийного* знания. У него это происходит на уровне как самой общей интеллектуальной интуиции, так и определенной аргументации в утверждении исключительности бытия и кажимости небытия. Вскоре ученик Парменида Зенон в своих знаменитых апориях развернет мощный комплекс дедукции, в которой понятийность утрачивает признаки воззрительности. Аристотель (Д.Л., IX 5) считает его основателем диалектики, которую в более поздних терминах следует назвать логикой. Ведь в своих доказательствах единства бытия, исключаящего множественность и движение, Зенон рассуждал по методу «от противного». Разум демонстрирует здесь резкий вызов фактам, фиксируемым чувствами. Людям лишь кажется, что летящая стрела движется, ибо в каждый миг времени она находится только в одной точке. Раскрывается трудность понятия непрерывности, поскольку деление возможно до бесконечности.

Для прогресса философского мышления в его противоположности неопределенности образов мифологии огромную роль сыграл тезис четвертого представителя школы элеатов Мелисса — «из ничего не может возникнуть ничего» (Леб., 327).

Воздействие идей Парменида и вообще элеатов на последующих философов огромно, ибо их идеи усилили понятийный фактор мышления у Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита и других философов. Следует также подчеркнуть, что гносеология элеатов углубила понимание трудностей взаимодействия собственно интеллектуального, умозрительного фактора с фактором чувственным, эмпирическим, а тем самым и трудностей трактовки субъект-объектных отношений в этой определяющей их непосредственной сфере гносеологии.

Они четко зафиксированы в гносеологии Демокрита, в которой можно усматривать определенный итог развития этой проблематики. Великий натуралист и материалист Античности в основном отождествлял душу, образованную особой разновидностью атомов, с разумом, нусом. Но вместе с тем она состоит из двух частей: разумная (*logikon*), познающая, сосредоточена в груди, а неразумная (*alogon*) рассеяна по всему составу тела (Лур., 68, 83). Познание тоже раздвоено — нужно думать, в соответствии с такой раздвоенностью души. Посредством чувств достигается только «темное знание» (*gnōmē skotie*), посредством размышления (*dianoia*) — «светлое знание» (*gnōmē gnesie*). Первая разновидность знания весьма ограничена. Зрение, слух, обоняние, вкус, осязание снабжают нас образами преходящими и относительными.

Их совокупность составляет мир-мнения, если вспомнить Парменида. Только светлое знание вводит нас в мир неколебимой истины — а это недоступные чувствам атомы, движущиеся в пустоте. Однако эти разновидности знания полностью не противопоставлены, как у элеатов, а связаны. Демокрит жил во времена, когда математика и другие научные знания весьма продвинулись, а сам он был выдающимся ученым. Как таковой, усматривая огромные преимущества интеллектуального фактора знания, он указывал и на необходимость фактора чувственного опыта. Отсюда воображаемый упрек ощущений мышлению, отказывающему им в истинности: «Жалкая мысль! От нас ты взяла [все], на что ты опираешься, и нас же ниспровергаешь? Ниспровергая нас, ты падаешь сама» (Лур., X 79—80). Демокрит зафиксировал весьма усложнившееся состояние познания. В нем огромную и даже направляющую роль играет деятельность мышления, но оно не может быть «чистым», как у Парменида, а все же должно опираться на сферу чувств, через которые в человеческое сознание попадают «образы» (*eidola*), отслаивающиеся от вещей и носящиеся в воздухе. Хотя такого рода образы проникают во все человеческие чувства, но самое важное их познавательное качество — их *воззрительность*.

Здесь необходимо зафиксировать принципиальный этап рождения отвлеченной философской мысли, которая не может отбросить и тем более перечеркнуть самое прогрессивное в познавательном отношении чувство зрения. Недаром даже в наши времена *мировоззрение* весьма часто отождествляется с философией. В рассматриваемую же эпоху даже Парменид, восторженно провозгласивший роль ума, приводящего к истине вопреки чувствам, вместе с тем максимально, казалось бы, абстрактное понятие бытия отождествлял с неким совершенно круглым шаром, равнопростертым от центра к периферии. Правда, Мелисс вневещность бытия мыслит как его беспредельность, как бы стирая границы космического шара Парменида.

Атомы Демокрита при всей их умопостигаемости отличаются друг от друга воззрительными формами, которые и определяют многие из «ложных» ощущений — острый и кислый вкусы и другие чувственные ощущения, определяемые различием форм атомов.

Многоаспектность платоновской трактовки души в эпоху высокой классики стала, можно считать, итогом всех предшествующих представлений о ней. Познавательные и морально-социальные компоненты души столь огромны, что, будучи нерасторжимо связаны с природным макрокосмом, они творят макрокосм цивилизации с ее бесчисленными аспектами. Поэтому в дальнейшем изложении нас ожидает неоднократное возвращение к проблеме души и в такой связи. Но уже теперь подчеркнем, что, поскольку познавательная деятельность неотделима от проблемы души, невозможно обойти великое слово *теория* (*theoria*).

Его первоначальный смысл напрямую связан с интересами *созерцания* (*theasthai* — созерцать, рассматривать) как наблюдения, необходимого в практической жизни. Такого рода наблюдение, нередко сопряженное с торговым обменом, приводило к приобретению все

большого *опыта* (*empeiria*). Так, по Аристотелю (Аф, Полития, IV 10), мудрость Солона была не чужда и коммерческих интересов. Однако накопление опыта сопровождалось и философской незаинтересованностью, и слово «теория» приобрело смысл преимущественно умственного созерцания, умозаключения. Теорийное знание как важнейший свой компонент включало знание различных элементов наук. Фалес, Анаксимандр, Пифагор были учеными не меньше, чем философами.

Когда заходит речь о науке, сразу возникает мысль о математике — максимальном средоточии рассудочного знания. Древнейшие ближневосточные цивилизации, египетская и шумеро-вавилонская, не могли бы производить и строить без значительных для тех времен математических знаний (как и близких им астрономических). Историки установили, что решение нередко весьма сложных арифметических и геометрических задач в эти времена и в этих странах было достигнуто чисто эмпирически, а найденные результаты фиксировались в записях и в таблицах, которые использовались как «руководство к действию». Следовательно, наука в эти времена и в этих странах была, можно сказать, делом практического применения накопленных и зафиксированных математических (как и астрономических) знаний. Застойная традиционность производства и социально-политической структуры, необходимым следствием которых было сосредоточие научного знания в сословии жрецов, его тесная связь с практикой сакральности, проявились и в застойности его результатов.

Фалес, прибыв в Египет и ознакомившись с геометрией у жрецов, открыл им способ измерить высоту пирамид по тени в зените солнцестояния, чем удивил фараона Амасиса. Уже этот факт свидетельствует об эффективности индивидуально-личностного мышления. Первый древнегреческий ученый, предсказавший затмение Солнца и сделавший другие астрономические открытия, не раз демонстрировавший и практические возможности своей ментальности, он знаменательно проявил себя именно в математике, в ее геометрической составляющей, тем, что стал размышлять над ее простейшими истинами не столько в их практических аспектах, сколько теорийно. Источники сообщают об установлении Фалесом простейших геометрических равенств деления круга диаметром на два совершенно равных сегмента, равенства вертикальных углов, а также треугольников с одинаковой стороной и двумя прилежащими к ней углами, углов при основании равнобедренного треугольника. Это, еще наивно-воззрительное, установление конгруэнтности — соответствия названных геометрических фигур — открывало возможность для их будущей понятийной, теорийной дедукции.

Математическую эстафету, возможно, уже в конце того же VI в., подхватил Пифагор, и она расширялась и углублялась в последующие века многими пифагорейцами, а затем — и одновременно — Демокритом и другими математиками. Рационализирующий ток их занятий для развития философской проблематики невозможно переоценить.

Теорийность древнегреческой математики делала ее неотъемлемым компонентом философии. Закономерно также, что уже, по-видимому,

у Пифагора она оказалась нерасторжимо увязанной с его моральной устремленностью, которая, в свою очередь, вытекала из необходимости усовершенствования бессмертной души. Здесь нет возможности вспоминать главные имена и факты развития древнегреческой математики (элементарной, по Колмогорову) от пифагорейцев до Евклида (да и им она не заканчивается). Принципиально подчеркнуть, что их дедуктивная математика, в отличие от сугубо практической, древнеближневосточной, работала «впрок», на будущее. Вавилонская геометрия удовлетворялась представлением о трехкратном соотношении между окружностью и диаметром, а древнегреческая сформулировала число π . Для практики тогдашнего производства в нем не было настоящей необходимости, но оно свидетельствовало о точности дедуктивного мышления, что для философии было первостепенно.

Непреходящая заслуга пифагорейцев состояла в расширении самого состава математики, ее ближневосточное содержание, в сущности, исчерпывалось операциями с числами и фигурами и в принципе не выходила за пределы считаемости, зафиксированной письменно. Древнегреческие математики, систематизируя и углубляя эти познания как арифметику и геометрию (грекоязычные наименования), открыли численные соотношения в музыкальных звуках и догадались о таковых в движениях светил. Сама идея космоса как неуничтожимого и строгого порядка этих движений формировала идею астрономии («звездозакония») как строгой науки. Отсюда четырехкомпонентный состав математики, установленный уже пифагорейцами, — арифметика, геометрия, музыка (теория гармонии) и астрономия.

Коснемся теперь и некоторых имен философов-математиков. Крупнейший пифагореец 5 в. Филолай был категорически убежден в том, что познаваемость сущего может быть выражена только числом. «Все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него», ибо «лжи вовсе не допускают природа числа и гармония» (Леб., 441, 443). Конечно, и у него, и у других пифагорейцев (в особенности более ранних) занятия числами во многом были отягчены предрассудками магии, в сущности, произвольно увязывавшими те или иные числа с различными особенностями человеческой жизни, но их подлинная ценность определялась их научной и рационалистической устремленностью. Таковы идеи *пропорции* (*analogia*) и *соизмеримости* (*symmetria*), высказывавшиеся Архитом и еще более поздними пифагорейцами, выражавшими нарастающую аналитичность научно-философской мысли. Характерно, что сам этот крупнейший пифагореец 4 в., как бы фиксируя «позитивистскую» тенденцию в античной философии, был не столько философом, сколько ученым, математические интересы которого перерастали в занятия практической механикой. Для Филолая же весьма показательны слова, что «душа проникает в тело посредством числа и посредством бессмертной и бестелесной гармонии». К тому же она «любит тело, ибо без него она не может использовать ощущения» (Леб., 446).

Для слабой дифференцированности философской ментальности Античности, проявившейся у пифагорейцев, показательна и их трак-

товка соотношения арифметики и геометрии. Воззрительные свойства абстракции, о чем шла речь выше, выразились в ведущей роли геометрии по отношению к арифметике, как затем в космологии-астрономии. Единица («монада») — еще вполне пространственная, телесная точка. Вместе с тем, как начальное число всего численного ряда, она в определенном смысле и начало — архэ — всего сущего. Двойка («диада») — простейшая линия, тройка («триада») — плоскость, а четверка («тетрада») — объемная фигура. Числа, не разлагающиеся на множители — линии, разлагающиеся на два равных множителя — «квадратные», а состоящие из двух неравных чисел — «прямоугольные». Числа из трех множителей — стереометрические. Пять известных тогда правильных фигур образуют традиционные природные стихии, чего мы коснемся в дальнейшем. Священное число — декада — сумма первых четырех чисел. Поскольку они соответственно представляли точку, линию, плоскость и стереометричное тело, декада мыслилась как завершенность пространственно-телесного мира. Особо значимая методологическая роль философских размышлений пифагорейцев приписывалась единице, двойке и тройке.

Здесь необходимо вспомнить о бинарных оппозициях («противоположностях»), с помощью которых вещи и явления осмысливались уже в различных мифологемах. Пифагорейцы систематизировали их, сделав одним из главных выражений структурированного мышления. Список их дан Аристотелем (Мет., I 5). Среди них мы находим дофилософские оппозиции. Например, мужское и женское — едва ли не основная органицистская оппозиция. К простейшим из них относятся правое и левое, свет и тьма, прямое и кривое, покоящееся и движущееся. Пифагорейцы дополняют их оппозициями, подчерпнутыми из их математических занятий, — квадрат и разносторонний прямоугольник, нечет и чет. Как последняя (в списке вторая), так и первая оппозиция предела (границы) и беспредельного (безграничного) заключают в себе наибольшую мировоззренческую, философскую значимость. Первый нечет (3) иногда определяется как мужское начало, а первый чет (2) как начало женское, а их брак — пятерка ($3 + 2$). Это, конечно, достаточно искусственная конструкция, немало и других, не менее произвольных аналогий.

Методологически много значимее другой ход мыслей, связанный с этими оппозициями. Они фиксируют *диадный принцип*, каковым является субъект-объектная «оппозиция». Наряду с ней выдвигается и *триадный принцип* (см. выше), четко сформулированный Платоном. До него и одновременно с ним тот же принцип четно-нечетности, базирующийся на единице (монаде), формулировали Окелл и другие пифагорейцы. «Троица впервые составила начало, середину и конец», которые увязываются с тремя признаками божества — желанностью, самодостаточностью и совершенством (Леб., 460).

Наиболее значимым принципом пифагорейцев является первый — оппозиция предела, границы, совпадающая с нечетностью, и беспредельного, безграничного, совпадающего с четностью. Предел (*peras*) — принцип завершенности, познаваемости, рациональности

(мужское начало). Беспредельное (apeiros) — принцип незавершенности, непознаваемости, темноты, иррациональности (женское начало). Сугубое пристрастие пифагорейцев к первому принципу в сущности было определяющей чертой всей древнегреческой философии, по крайней мере в первые три периода (до Аристотеля включительно). В оппозиции к мифологии они всемерно подчеркивали рационализирующую суть философии, стремились к системному ее построению. Пифагорейцы проводили эту установку еще наивно, но весьма настойчиво. Аристотель (Мет., I 5) подметил эту их наивность, говоря, что если в их построениях, опирающихся на числовую структуру мира, «где-нибудь чего-нибудь не хватало, то они из кожи вон лезли, чтобы их теория была связной от начала до конца». Отсюда их стремление свои интерпретации увязать с декадой как последним принципом завершенности и гармонии.

Отсюда их неприязнь и даже ненависть к непознаваемому, иррациональному. Им, как и многим другим древнегреческим философам, был присущ «страх бесконечности» (М. Гаспаров), ограничивающий поле познаваемости. А на иррациональное они наталкивались уже в своих математических занятиях, открыв, в частности, явление неизмеримости (например, стороны и диагонали квадрата), но старались это не разглашать. Когда один из старейших пифагорейцев Гиппас разгласил тайну соизмеримости и несоизмеримости непосвященным, он был изгнан из пифагорейской общины и объявлен умершим.

Открытие пифагорейцами противоположности познаваемости рационального и непознаваемости иррационального эпохально. Последнее безобразно, оно «любит прятаться» (Леб., 476) в бесконечных просторах универсума (всецелостности — *to pan*). Душа, прикоснувшаяся к нему, обречена на длительные скитания. Другое дело вполне познаваемый космос.

Макрокосм природы как бытие и как структура. Органистическое понимание бытия весьма многообразно. Вспомним здесь физиков-физиологов, которых мы несколько модернизированно именуем натур-философами. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, земля Ксенофана, огонь Гераклита — все эти стихии совершенно органистичны. По Аристотелю (Мет., I 3), фалесовская вода генетически восходит к гомеровским Океану и Тефии. Однако первый греческий философ исходил из решающей роли воды в жизнедеятельности растений, животных и человека.

Особое место среди милетских философов принадлежит Анаксимандру. Ему, автору единственного дошедшего до нас фрагмента, с которого, можно сказать, начинается европейская философская литература, приписывается первое употребление термина *архэ* (*archē*). Если даже этот термин впервые появляется у Платона и Аристотеля (как утверждает иногда историками античной философии), его ретроспективное отнесение к милетским философам вполне обосновано. Во-первых, потому что *архэ* — это начало в смысле первоначала и господство в смысле власти; во-вторых же — потому что это «основа» в смысле субстанции-

альном, ибо вода, как и другие стихии, составляет глубинную суть всех бесконечных изменений, т. е. фундамент структурности.

Согласуется с изложенным и главное положение Анаксимандра об апейроне (to apeiron — беспредельное, безграничное), если даже сам этот термин принадлежит не ему, а Платону и Аристотелю (Лебедев). Как уже хаос Гесиода, апейрон Анаксимандра заключал в себе идею целостности природы — в сущности центральную идею органицизма. Симпликий, один из последних платоников VI в., в своем комментарии к «Физике» Аристотеля писал, что в качестве первоначала Анаксимандр принял «некую безграничную природу (physis apeiros), отличную от четырех элементов, вечное движение которой он считал причиной рождения небосводов» (Леб., 118). Сам Аристотель писал в том же произведении (III 5), что апейрон — «среднее» (to meson) между четырьмя стихиями.

Знаменательна, далее, другая черта в понимании четырех стихий натурфилософии древности (включая индийскую и китайскую), образующих все сущее. Две из них, огонь и воздух, Гераклит (впоследствии еще более последовательно стоики) трактовал как *активный* фактор (Парменид в его «Физике мнения» только огонь), а воду и землю (Парменид лишь последнюю) — как фактор *пассивный*, подверженный воздействию первого. В такой физической форме нашла свое отражение субъект-объектная суть мировоззрения-философии.

Органицизм древней натурфилософии, ее биоморфность неразрывно связаны с явлением *гилозоизма* (hyle + zoe, «жизнь вещества, материи», термин XVII в.), утверждающего жизнь как тотальное свойство бытия. Душа как непосредственный носитель жизни выступает здесь прежде всего в ее биологической функции, но и ее познающая сторона, в особенности в аспекте чувств, нашла свое выражение в многообразных проявлениях гилозоизма. По Эмпедоклу (Теофраст, Об ощущениях, 12), «все [тела] обладают ощущением». Для Фалеса (Аристотель. О душе, I 2) душа — движущее начало, свидетельство чему он видит в «магнезийском камне» (т. е. магните), который «движет железом» (теми же свойствами обладает янтарь). По другому источнику (Мнения философов, 1, 7, 11 у Стобея), он же утверждает одушевленность всего универсума. Тот факт, что души объявляются здесь божествами, выявляет зависимость этого воззрения от мифологии политеизма. Анаксимен прямо видел в мифологических богах трансформации воздуха.

Для обозначения тотальной оживленности природы используется также термин *панпсихизм*, однако здесь акцент смещен на представление о самостоятельности душ как духовных концентраций, находящихся в процессе метемпсихозы — одного из определяющих для пифагорейско-платоновских мифопредставлений.

Органицистское истолкование бытия констатирует прежде всего *стихийный биологизм* и производительную силу природы, заключенные в самой этимологии этого русского слова, как и греческого physis (phuo — рождаю, произвожу) и латинского natura (nascor — рождаться, происходить, брать начало). У Анаксимандра из апейрона как всеобъемлющего начала прежде всего выделяется некий зародыш (gonimon,

ср.: «мировое яйцо» Ферекида), из него — оппозиции («противоположности») горячего и холодного, борьба и взаимодействие коих производит космос, уподобляемый дереву (огненная сфера облекает его как кора дерева). Другую органицистскую аналогию мы находим у Эмпедокла, для которого «море как бы пот, выделяемый нагреваемой солнцем землей, потому-де оно и соленое — ведь пот тоже соленый» (Леб., 371). В один из периодов космогонического процесса у того же Эмпедокла «из как бы беременной земли» (там же, 382) сразу рождаются различные члены животных и человеческих организмов, впоследствии соединяющиеся в их целостность — гибнущую уродливую и выживающую нормальную. По Анаксимандру, из нагретой водно-земной смеси рождаются рыбообразные животные, внутри коих вызревают люди и выходят на землю.

Определяющая интенция органицизма — интенция целостности, утверждающая наличие «всего во всем» (*hen kai pan*), стремящаяся стереть границы между миром минеральным, растительным и даже животным и человеческим. Будучи основоположной интуицией познающей души, эта интенция постоянно выявляет включенность человеческого микрокосма в природный макрокосм. В одном из трактатов гиппократовской школы (О пище, 23) четко выражена эта интенция: «Все слито воедино, все связано одним дыханием, все взаимодействует (все в целостности, а по отдельности — части каждой части) для дела» (Леб., 561). Мировоззренческая установка, выраженная в самой этимологии этого немецко-русского слова, заключена в стремлении субъекта *идти от целостности к частичности*. Гносеологически такая установка выражается в интуитивно-дедуктивной компоненте знания и его методологии. Но здесь начинается уже философия, требующая осмысления сочетания целостности со все большей ее дифференциацией, со все увеличивающейся частичностью. Следовательно, целостность бытия требует все большего выявления его *структурности*.

Возникновение и развитие философской мысли знаменует дальнейшую параллелизацию микро- и макрокосма. Она определяется как углублением интеллектуализирующего фактора, неотделимого от философии, так и нарастанием цивилизационных аналогий, весьма зримо выражающих напор цивилизации на философию в ее непосредственно технической форме.

Мы встречаемся с ними с первых шагов древнегреческой философии. «Затмения зависят от поворотов колеса» (Анаксимандр имеет в виду огненное космическое «колесо» — Леб., 125), «космос крутится подобно мельничному жернову» (там же, 131). Стихии природы, по Гераклиту (и Аристотелю, О душе, IV 5), возникают из огня «подобно тому, как плавают золотой песок». Небесные светила — «чаши» (он же). Такого рода примеров в первоисточниках много.

Подобные аналогии и все нараставшее вторжение в философскую мысль широких цивилизационных факторов и, еще более того, углубление в философии аналитического и редукционистского компонентов позволяют нам при осмыслении этих процессов обратиться к грекоязычному термину *механизм*.

Не следует усматривать здесь применительно к древнейшей, в общем еще примитивной греческой философии («протофилософии», как ее иногда называют) модернизаторского комплекса, сближая ее с позднейшими европейскими философемами XVII — XVIII вв. Ведь слова «механизм, машина» (*mechané* — орудие, древнерусское «хитрость») концентрируют важнейшие результаты человеческой деятельности, свидетельствующие о различных преодолениях природной стихийности.

Умножение различных аспектов структурности бытия усилилось в послеэлеатский период, когда начал формироваться понятийный стержень философии, а интеллектуальный фактор все более оттеснял фактор чувственный. Коснемся здесь самых главных из этих аспектов, сформулированных Анаксагором, Эмпедоклом, Демокритом и Левкиппом. Все они углубляли, конкретизировали тезис элеатов о невозможности появления бытия из небытия, возникновения чего-либо «из ничего». Такая конкретизация выражалась в определенном ограничении гилозоизма и появлении элементов механицизма.

Весьма противоречива здесь картина природы, рисовавшаяся Анаксагору. Она выступает у него не как видоизменение одной или двух традиционных стихий, а как совокупность бесчисленного количества делимых до бесконечности семян (*spermata*, по-аристотелевски, гомеомерий — подобно-частных), чисто количественное сочетание которых и образует зримые макротела. Природа на уровне гомеомерий отнюдь не лишена черт гилозоизма, поскольку они — а среди них обладают самостоятельным существованием теплое, холодное, сухое, мягкое, твердое, цветное и т. д. — все же сохраняют чувственную природу, качественность. Все «семена» совершенно пассивны, можно считать, уже в силу этой частичности их природы. Как максимально активное начало им противостоит Ум, Нус. Здесь, конечно, проявилось воздействие установки Парменида, однако его Нус был только гносеологичен, а у Анаксагора он становится и онтологическим началом. Чистейший, не смешанный ни с одним из семян — и в этом его познавательная, гносеологическая суть, — он «все знает» (Леб., 533) — и вместе с тем существует сам по себе.

Этот ход натурфилософской мысли Анаксагора можно обозначить недавно возникшим термином *гилоноизм* (*hyle*, материя + *poys*, ум). Правда, о телесности ума можно говорить в самой минимальной степени. Важнее то, что ему присуща ограниченная демиургичность, поскольку Ум не творит, а «все упорядочивает, проникая все вещи» (Платон, Кратил, 413 с 4). В силу своей исключительной активности Ум приводит в круговращение хаотическое смещение семян, которое постепенно приобретает стройность космоса. Элемент механицизма состоит здесь в том, что правильнее было бы назвать рождение «соединением», а гибель «разделением» (Леб., 534). В целом же можно утверждать, что у Анаксагора семена органистичны, а Нус механистичен.

Дальше в сторону механицизма пошел Эмпедокл. Он тоже исключал рождение как возникновение «из ничего», допуская только соединение и разделение, «чередование движения и покоя» (там же). Вместе

с тем сицилийский философ совершенно иначе представлял картину природно-космических процессов. В ней сохраняются традиционные стихии воды, земли, воздуха и огня, но они мыслятся как *элементы* (stoicheia), различные сочетания коих образуют все сложные живые существа (которые и находятся в фокусе его интересов). В частности, их кости — результат сочетания двух частей воды, двух частей земли и четырех — огня.

Аналогично, переосмысливая пифагорейское учение о пропорции, Эмпедокл трактует и состав других органов. Стихии-элементы (называемые также «корнями всего» — *ridzomata panton*) совершенно пассивны. Активные же начала — Любовь, разделяющая однородное и соединяющая разнородное, и Ненависть (Распря, Вражда), разделяющая разнородное и соединяющая однородное, — антропоморфные космические силы полностью отделены от них. (Иногда высказывается мысль, что прямо противоположная направленность Любви и Вражды — реминисценция маздеистского дуализма иранской мифологии.) Лишь благодаря внешнему воздействию этих космических сил становятся возможными многообразные сочетания стихий-элементов, происходит космогонический процесс. Эмпедокл различает в нем четыре периода, но в данном контексте для нас важны два из них. Полное господство Любви в первой фазе приводит к состоянию единого космического парменидовского Шара-Сфайроса, в котором целостность полностью растворяет частичность, обособленность. Аналогичное господство Вражды в третьей фазе образует множественность стихий, не сочетаемых в конкретные живые существа.

Самый последовательный механицизм, какой только был возможен в условиях античной философской ментальности, развил великий натурфилософ, ученый-энциклопедист Демокрит, творчество которого относится ко второй половине 5 в. Вслед за Парменидом, Зеноном, возможно, и Мелиссом, развивая воззрения своего непосредственного учителя Левкиппа, Абдерит, не отбрасывая чувственные элементы знания, углубил понятийность философского мышления. В отличие, однако, от элеатов Демокрит имел разнообразные естественно-научные и антропологическо-социальные интересы. Отсюда сочетание уже в его гносеологии, о чем упомянуто выше, но еще более того — в онтологии, понятийности с определенной опытной и даже экспериментаторской тенденцией.

Основное изменение, которое Левкипп — Демокрит внесли в элеатизм, состояло во введении принципа *небытия* наряду с принципом бытия. Небытие же конкретизируется как *пустота* (kenon), а иногда *место* (topos), которые в совокупности с бытием конкретизируют понятие пространственности (бытие — *to on*, *to den*, небытие — *to uden*, *to meden*).

Самый общий принцип онтологии Демокрита — принцип *равновероятности* (*isonomia* — букв. «равноправие»), в силу которого существует все то, что не противоречиво («не более такое, чем иное»), возможность и действительность отождествляются. Исходя из этого

принципа, Демокрит радикально переосмыслил элеатское понятие бытия. Огромный космический шар Парменида Абдерит разбил на бесчисленное множество совершенно неделимых мельчайших телец — знаменитых *атомов* (atomoi). Демокрит остановил бесконечную делимость пространственного бытия, весьма тонко обосновывавшуюся Зеноном и разделявшуюся Анаксагором и Эмпедоклом.

В принципе атомы только умопостигаемы, хотя в духе античной философской ментальности это *воззрительное* умопостижение. Возможно, примыкая к пифагорейцам или независимо от них (ибо Демокриту тоже были свойственны глубокие математические интересы), великий натурфилософ мыслил плотные атомы как *амеры*, т. е. не имеющие никаких частей. Мысль об атомах как амерах, по-видимому, восходит к пифагорейским единицам-монадам. Воззрительная умопостигаемость атомов приводит Демокрита, исходившего из принципа равновероятности, к наделению их самыми различными формами (schemata, morphai) и даже «видностями» (идеями — ideas, см. Лур., 171, 198, CXV, CXVI).

Для механистического *редукционизма* Демокрита, впервые с предельной четкостью проявившегося у него, показательно его отрицание объективности всех чувственных качеств (кроме, в сущности, воззрительных, оказавшихся «светлыми», умопостигаемыми), качеств, возникающих лишь в субъекте, о чем уже говорилось.

Не менее важная черта механицизма Демокрита определяется и его убеждением в непрерывной подвижности атомов, которым присуще беспорядочное движение, «вибрация» (Лур., 310, 311). (По крайней мере до тех пор, пока они не соединяются в более устойчивые конгломераты.) Атомы как частицы бытия получают такую возможность благодаря наличию *небытия-пустоты*. Самодвижение атомов резко отличает натурфилософскую концепцию Демокрита от концепции Анаксагора и Эмпедокла, устанавливавших внешние источники движений и изменений.

Концепция подлинного, умопостигаемого бытия, полностью исключаящая пустоту, сформулированная Парменидом, заложила основу *континуалистской* его трактовки. Непрерывность в таком истолковании становится неотрывным атрибутом бытия, выражающим его органистическое начало. Концепция Демокрита, трактующая бытие как совокупность умопостигаемых, притом бесчисленных телесных атомов, движущихся в полнейшей пустоте и образующих самые различные конгломераты, стала концепцией *дискретности бытия*, выражающей структурно-механистическое углубление в него. Две эти фундаментальные позиции прошли через античную, а затем и новоевропейскую натурфилософию — вплоть до современной теоретической физики. Атом Демокрита как неделимая, элементарная частица вещества стал одной из основ новоевропейского механицизма. А в химии (и физике) Лавуазье — Менделеева атом сохранил свою демокритовскую суть вплоть до открытия явлений радиации. Хотя с этих лет все больше и больше углублялось понимание атома как сложнейшего микромира, само это понятие остается основным фундаментальным понятием дискретности материи.

Аналитический компонент методологии Демокрита, один из определяющих в его механицизме, приводил его, в сущности, к *редукции* чувственного многообразия качеств конкретного мира — к атомам, обладающим в принципе простыми, умственно зримыми формами. У Эмпедокла элементами сущего были частицы четырех стихий, у Демокрита же иногда ими объявляются буквы греческого алфавита, различие, положение и сочетание которых образуют многообразие макротел и самого человека со всеми его чувствами. Правда, сравнение атомов с буквами алфавита метафорично, поскольку разнообразие форм атомов бесчисленно и определяется необходимостью их наиболее прочного сцепления.

Опираясь на атомистическую методологию, великий натурфилософ рисовал широкую космогоническую картину происхождения и нашего, и других миров.

Многое из вышеизложенного свидетельствует о приоритете во времени космогонических представлений перед космологическими. В мифологическом мировоззрении космогонические образы, как мы видели, играли первостепенную роль. Космология же сводилась к констатации положений и движений Солнца, Луны, других светил, осмысляемых в антропосоциоморфных образах, как в «Теогонии» Гесиода, и к установлению календарных систем, выработанных в шумеро-вавилонской и египетских культурах.

Древнегреческая натурфилософия в самом начале своего пути, у Анаксимандра, рисовала широкую космогоническую картину происхождения нашего мира и в принципе даже многих миров, последовательно рождающихся из апейрона. Это была первая немифологическая космогония, согласно которой из беспредельного первоначала выделяются бинарные оппозиции теплого и холодного, сухого и влажного, которые и концентрируются в землю, воду и огонь. Космологические же представления того же Анаксимандра совсем примитивны: разрывы в воздушных оболочках огненных колец представляются нам светилами, звездное кольцо ближе к земле, чем кольца Луны и Солнца, и т. п.

Картина космоса становится более строгой, конкретной и устойчивой в условиях опоры философии на научное знание. Даже если не сам Пифагор первым назвал нашу солнечную систему словом «космос», школа пифагорейцев, опираясь на комплекс развивавшихся ими математических знаний, установила его определяющие константы, в результате чего идея космоса стала главной идеей его макроструктуры. Космос мыслился обычно как конечный, сугубо устойчивый «строй», существовавший внутри безграничного и не поддающегося познанию универсума («всего» — *to pan*, неба — *ouanos*). Даже идея-метафора гармонических звуков, порождаемых движениями светил, которых мы не слышим из-за привыкания к ним с детства, играла в дальнейшем не только поэтическую, но и эвристическую роль (особенно у Кеплера).

Самый выдающийся пифагореец 5 в. Филолай первым выдвинул идею негеоцентрического устройства космоса, согласно которой в центре его пребывает «Очаг» (Гестия, «Мать богов», или «Крепость

Зевса»). Вокруг космического огня обращаются Земля, Луна, Солнце, пять планет, звездное небо, а также Противоземля (Антихтон), которую Филолай, сторонник, как и многие другие пифагорейцы, предельной системности, ввел для «полноты», заключенной в декаде.

Космос пифагорейцев конкретно структурирован, он тесно связан с их математическими интересами и соображениями. Устойчивую несотворенность космоса подчеркнул Гераклит в своем знаменитом фрагменте о несотворенности мира (30 ДК), но конкретного понимания структуры космоса у него, в сущности, нет. Аналогичны мнения относительно космоса у Ксенофана, Парменида, Мелисса и других философов. Устойчивость космоса нередко сочеталась с представлением о богах, отождествляемых со светилами, но были и столь смелые философы, как Анаксагор, утверждавший, что Солнце — огромный раскаленный кусок железа, отрицавший, что светила — живые существа, за что и пострадал. Демокрит пошел в этом направлении еще дальше (и его, можно предполагать, спасало то, что он жил не в Афинах).

Большинство древнегреческих философов утверждали единственность космоса. Правда, Анаксимандр говорил о множестве космосов, но скорее последовательно появляющихся из апейрона, чем существующих одновременно. Безусловным сторонником множественности космосов в беспредельном вселенском пространстве был Демокрит, но для него это была скорее онтологическая, чем натурфилософская позиция.

Возвращаясь теперь к проблеме души в системе макрокосмоса и помня, что у большинства философов она так или иначе сближалась или даже отождествлялась с природными стихиями, мы констатируем, что в этих многочисленных случаях понятие души мыслилось натуралистически. Углубление в структуру космоса, осознание его математической стройности приводило пифагорейцев к приписыванию ему своеобразной гармонии. Некоторые из поздних пифагорейцев пришли к убеждению, что и «душа наша — некая гармония» (Платон, Федон, 88 Д). Но такая идея угрожала убеждению в бессмертии души, поэтому сам Платон от нее отказался.

Концепция души Демокрита разработана в духе его атомистического натурализма и материализма. Индивидуальное бессмертие души отвергнуто. Душа, отождествляемая с жизнью, биологична, она образована самыми подвижными и активными круглыми атомами огня. Они рассеяны во всей природе, которая, таким образом, тотально одушевлена, хотя и в различной мере. Тем самым традиционный гилозоизм получает как бы физическое истолкование. Максимальной концентрации огненные атомы достигают в человеческом организме (их здесь — большая часть по отношению ко всем атомам), где они объясняют дыхание — обмен атомов с окружающей средой, другие явления жизни, включая и познавательную деятельность. В трактовке человека атомизм Демокрита достигает уровня, который мы обычно именуем материалистическим, но он отнюдь не лишен и дуалистического содержания, поскольку атомы огня противопоставлены всем другим. Здесь перед нами снова идея субъект-объектного отношения.

Проблема целостности и частичности бытия переплетается с проблемой его движений и изменений, фиксируемых чувствами, и глубинных структур, открываемых умом и объясняющих направленность и ритмы этих изменений. В последнем случае объединяется та группа вопросов, которая обозначается терминами *генетизм* и *субстанциальность*.

Генетизм, как мы видели, составляет важнейшую, если не определяющую особенность мифологического мировоззрения, для оборотнической, эмоциональной «логики» которого сущее больше движется, изменяется, чем пребывает и покоится. Достижения цивилизации — прямой результат углубления в структуру процессов и вещей. *Одна из главных задач гносеологии и онтологии состоит в стремлении найти соотношение генетизма и субстанциальности.*

В ранней древнегреческой философии, если не во всей ее истории, не было более последовательного и яркого философа, чем Гераклит, который с большой последовательностью и силой подчеркивал непрерывную изменчивость бытия, включая, конечно, и человека как его центральное звено. Широко известны мысли эфесца о непрерывной текучести всего сущего, что в один и тот же поток нельзя войти дважды и т. п. («Все вещи движутся словно потоки». Платон, Кратил, 402 а). Платон говорит в том же произведении, что многие «мудрецы, начиная с Гомера, разделяли ту же позицию» (кроме, естественно, Парменида). «Космос, по Гераклиту, — вечно живой огонь» (30 ДК). Здесь он (огонь) еще гилоистичен, но уже мерно и непрерывно угасает в эфир — воздух — воду — землю (с вариантами), и происходит обратное превращение земли в эти стихии. Динамическое напряжение космических изменений подчеркнуто философом из Эфеса тем, что изменения характеризуются им как смена противоположных состояний. Здесь бинарные оппозиции, в сущности, бесчисленны. Они становятся противоположностями, которые всегда существуют совместно и переходят друг в друга. «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее увлажняется» (126 ДК).

При этом исток противоположностей составляет прежде всего *человеческая жизнь*. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» (88 ДК). Отсюда и обобщенная картина всего космоса — «Путь вверх — вниз (т. е. угасание огня и возгорание всего сущего) один и тот же» (60 ДК).

Слияние противоположностей до неразличимости, до отождествления ставило проблему *истинности* и роли *противоречия* — основного закона диалектической логики Гегеля, для которого Гераклит был здесь главным античным предшественником, и мы в дальнейшем еще коснемся этой проблематики.

При всей текучести бытия Гераклит стремится ввести его в определенные рамки. Он не раз переосмысливает при этом мифологические образы. Солнце не преступит положенных ему мер, ибо «его разыщут эринии, союзницы Правды-Дике» (94 ДК).

Еще шире Гераклит в своем осмыслении констант текучего бытия прибегает к социоморфическим аналогиям современной ему полисной цивилизации. Один из его комментаторов, Диодот, по сообщению Диогена Лаэртция (IX 15), считал, что сочинение Гераклита «было не о природе, а о государстве, и о природе в нем говорилось только в виде примера».

Так, «Война (polemos) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других людьми, одних творит рабами, других свободными» (53 ДК, Леб., 202). Правда-Дике оказывается всеобщей распрей — враждой как в обществе, так и в природе. Эфесец прибегает и к другим социоморфическим образам. Например, к образу золота, которое — уже в монетной форме — стало мерилом стоимости, аналогично чему и огонь «измеряет» все вещи.

Самая общая основа как природного, так и человеческого мира — *логос*, направляющий все бесчисленные изменения и трансформации. У Гераклита он отягощен еще различными мифообразами. Самая древняя мойра (сестры мойры, по Гесиоду) трансформирована в Геймармене (heimarmene), но она уступает уже Правде-Дике, которой прислуживают даже эринии, обитательницы Аида. Хотя темная судьба — уже не столько мойры, сколько Геймармене, — сохраняет свою тотальность — и индивидуальную, и всеобщую, — у многих философов, в том числе у Гераклита, она преобразуется в просветляющий Логос. Немногие, за исключением самого Гераклита, способны к постижению того, что «тайная гармония лучше явной» (54 ДК), что «мудрость в том, чтобы знать все как одно» (50 ДК). Логос определяется и как божественное начало, и «все человеческие законы зависят от одного, божественного» (114 ДК). Кое-где логосу приписаны и черты верховного управителя.

Имеются и пределы космоса во времени, определяемые законами логоса как мерно вспыхивающего и мерно гаснущего огня. Все сущее живет от одного мирового пожара до другого, возрождаясь как птица Феникс снова и снова. Здесь выражено убеждение в цикличности всех природных и антропосоциальных изменений, весьма показательных для древней ментальности, с чем мы еще встретимся в дальнейшем.

Более конкретный очерк цикличности нарисовал в контексте своей космогонии Эмпедокл. Выше была названа первая фаза, в которой Любовь порождает перемешанность стихий-элементов, приводя к полному единству космического шара. В третьей фазе Ненависть обособляет те же самые «корни», приводя к их разрозненной множественности. Во второй и четвертой фазах, когда действие Любви и Ненависти уравновешено, космический вихрь состоит из конкретных живых органов. Зоогонический процесс в четвертой фазе приводит к образованию полноценных живых существ, включая человека.

Нарисованную картину смены фаз нельзя трактовать как эволюционную (правда, отдельные намеки на это имеются в четвертой фазе), поскольку они независимы друг от друга. Скорее следует подчеркнуть циклизм в соединении и разъединении элементов-стихий. При чем этот процесс подчинен непреклонному руководству судьбы-Ананке. Это

сравнительно позднее понятие судьбы-необходимости (*anankadzo* — при- нуждаю, заставляю). Личностные черты этой богини (Платон объявил ее матерью мойр) фактически полностью стерлись. Если Геймарене сохраняла какие-то признаки личной судьбы и им тоже нередко при- давался космический смысл, то Ананке, переплетавшейся абстрактным образом с Дике у Гераклита, в максимальной мере приписывалось такое содержание. Особенно очевидно это в онтологии и космологии Демокрита.

Абдерит, как никакой другой философ 5 в., стремился к конкрет- ному причинному объяснению явлений природы, как и мира человека. Рационализирующая суть философии выражена у Демокрита глубже, чем у любого из его предшественников и современников. Он наибо- лее радикально отошел от образов мифологии. Менталитет ученого четко проявился в широко известном его высказывании (возможно, и легендарном), что он предпочитает хотя бы единственное причинное объяснение овладению персидским престолом. Понятие причины (*aitia*) до Демокрита было отягчено антропоморфностью: причина — это «виновник» явления. Демокрит стремился трактовать его чисто фи- зически. «Демокрит (*определяет необходимость*) как сопротивление толчку, движение и удар материи» (Лур., 25). В ряде дошедших до нас заголовков его произведений ставится вопрос о причинах в различных областях и явлениях природы.

В отличие от Анаксагора и Эмпедокла Демокрит не искал неких обособленных силовых начал вне непосредственных элементов при- роды. Нужно раскрывать соотношение и взаимозависимость их самих. «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (Лур., 22). Разумеется, возможность раскрыть дейст- вительные причинные связи у Демокрита была весьма невелика, ибо для этого необходима практика эксперимента, до которой античная наука в целом еще не поднялась, хотя определенные подходы в этом направлении делал сам Демокрит.

Его эпохальная роль в истории философии состоит в последова- тельном формулировании *принципа детерминизма*, исключающего телеологическое объяснение изменений как в единичных конкретных вещах, так и, тем более, в смысле общекосмической целесообразно- сти. Основная определяющая идея демокритовского детерминизма была ориентирована на космический *вихрь* (*dinos*), хотя принцип де- терминизма распространяется и на все частные явления. Аристотель, характеризуя этот ход мысли натурфилософа (Физика, 118), говорит о присущей ему «природной необходимости» (*physikē anankē*) и даже «материальной необходимости» (*hylikē anankē*). Здесь богиня Ананке полностью утратила свой антропоморфный облик, став выражением естественной необходимости, цитаделью механицизма.

Однако провести свою механистическую позицию последователь- но Демокрит, конечно, не мог в силу отмеченного выше характера античной науки. Отсюда органистические и социоморфические ана- логии, которых натурфилософ был бессилен избежать. Таков принцип

равновероятности («равноправия» — *isonomia*), опираясь на который Демокрит обосновывает возможность любого соединения атомов в бесконечности, т. е. отождествляет возможность и действительность («не более такое, чем иное»). Сочетание подобных атомов объясняется также примером журавлиных и голубиных стай, а также накоплением в одном месте чечевичных, ячменных и пшеничных зерен при просеивании их. Имеются и аналогии, почерпнутые из полисной жизни. Но важно, что и здесь выступают закономерность отталкивания несходных атомов и главное их стремление «подобного к подобному», которая была выше охарактеризована как основной гносеологический вывод о соотношении микро- и макрокосмов.

Понятие необходимости, непреложность и необратимость которой в предшествующей мифологической и философской мысли олицетворялась образами Мойр, Геймармене, Ананке, с усложнением полисной жизни и межполисных отношений ставило множество людей в ситуацию случайностей, которые невозможно предвидеть. Отсюда богиня случая Тихе (*tychē*), появляющаяся в позднеклассической литературе. Если Ананке как «закон природы» (он фигурирует даже в трагедии Еврипида «Троянки», 885 — 887) означала непреложную причинность, распространяющуюся на человеческую жизнь, то Тихе — ее прямая противоположность. Случайность, которую она представляла и которая была, в сущности, ориентирована только на человеческий мир, вследствие полнейшей непредсказуемости в массовом сознании трактовалась не только как непредсказуемость, но и как беспричинность. В свете вышеизложенного очевидно, почему Демокрит перечеркивал такие воззрения. Случайность для него — заблуждение, иллюзия субъекта, сохраняемая до тех пор, пока не раскрыта действительная причина события, явления, вещи. В принципе механистический детерминизм Демокрита, однозначно трактующий причинность, закономерно отвергает случайности.

В дальнейшем, в эпоху патристики, когда на первый план выдвинулась проблема провидения Бога-творца, создавшего мир и управляющего им, детерминизм Демокрита, радикально чуждого таким воззрениям, изображался как несостоятельный именно потому, что целесообразность мира, и в особенности человека как максимальной концентрации целесообразности, Абдерит изображал как результат некоего случайного сочетания атомов. Правда, Аристотель более адекватно понял позицию Демокрита, относя его к тем философам (назван также Эмпедокл), «которые причиной и нашего Неба, и всех миров считают *самопроизвольность* (*automaton*): ведь [они считают, что] сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную» (Физика, II 4). Самопроизвольность, таким образом, в сущности, спонтанность, а отнюдь не некая хаотическая случайность, играет определяющую роль в онтологии-физике Демокрита.

Бог, природа, человек и истина в раннегреческой философии. Определяющая черта ранней древнегреческой философии состояла в ее критической направленности по отношению к традиционной политеисти-

ческой мифологии, образы которой составляли основное содержание массовых, народных верований. Их устойчивость к тому же была подкреплена литературной жизнью этих образов в трагедиях названных и других авторов, зрителями коих были многие тысячи граждан.

Едва ли не самым ранним критиком мифологических представлений и связанных с ними культов выступил уже в 6 в. Ксенофан. Сатирически настроенный философ-рапсод в своих силах (сатирах) высмеивал Гомера и Гесиода за их примитивный антропоморфизм и аморализм в изображении олимпийских богов. Можно говорить о просветительской настроенности Ксенофана, призывавшего в одной из своих элегий «не воспевать сражений титанов или гигантов, иль кентавров — сии выдумки прежних времен» (Леб., 169). Такая настроенность выражалась в его советах жителям Элеи и египтянам не оплакивать Левкотею и Осириса, если они боги, и не приносить им жертв, если они люди.

В таком мировоззренческом контексте Ксенофан впервые в истории философии сформулировал антиполитеистический тезис, согласно которому образы традиционных богов создаются людьми (названы эфиопы и фракийцы) по их внешнему облику, что сделали бы также быки, кони и львы, умеи они рисовать. Ксенофан со своими антирелигиозными выпадами имел в философии продолжателей, и некоторых из них мы в дальнейшем коснемся.

Радикальные натурфилософы сближали олимпийцев со стихиями и даже отождествляли их, как Эмпедокл, у которого имена богов иногда фигурируют как псевдонимы четырех стихий и двух космических сил. Натурфилософское мышление Анаксагора с его стремлением давать чисто физическое истолкование метеорологических явлений фактически освободилось от апелляции даже к именам богов. Демокрит же стремился истолковать их образы в контексте своей атомистической теории.

Другую позицию в понимании бога сформулировал Ксенофан. Отрицая множественность политеистических богов, весьма напоминающих людей, он достаточно полно для его времени увидел проблему *единого бога*, понятие которого становилось необходимым для объяснения глубинного единства многообразной природы и тем более для прояснения познавательной деятельности человека.

Хотя иногда во фрагментах, дошедших от Ксенофана, и в свидетельствах о нем фигурируют боги (во множественном числе, но их конкретных имен при этом нет), определяющая интенция его философских стремлений подчеркивает существование единого и единственного бога. Тенденция к утверждению такого представления о боге была заключена в более поздних образах Зевса в мифологических представлениях, но она не получила полной завершенности. В историко-философской литературе позиция Ксенофана нередко определяется как монотеистическая, но подобная квалификация приложима более всего к понятию внеприродного теистического бога с более или менее развитыми личными, креационистскими и провиденциалистскими чертами. Такое понятие бога формируется значительно позже, и в дальнейшем пойдет речь и о нем.

У бога же Ксенофана фактически нет таких черт. Он максимально дезантропоморфизирован. «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни мыслью (поэта)» (Леб., 172). Как зафиксировано в другом свидетельстве, «универсум един» «бог имманентен (букв.: "сращен") всем вещам» (Леб., 166).

Такую трактовку бога, которой предстояла огромная будущность в дальнейшей философской (в меньшей мере и в религиозной) мысли, принято именовать *пантеистической* (грекоязычный термин появился в самом начале XVIII в.). Подкреплением этой трактовки служит и свидетельство Аристотеля, согласно которому Ксенофан, «воззревши на небо в его целостности... заявляет, что единое — вот что такое бог» (Мет., I 5). Единый и единственный бог, как бы объединяющий в своем существе все необозримое многообразие природы, осмысливается Ксенофаном и как некий огромный и неподвижный космический шар. Можно считать, что совершенно логично он становится у Парменида (по традиции ученика Ксенофана) единым умопостигаемым бытием. К тому же продолжатель Ксенофана называет божественными Необходимость-Ананке, Судьбу-Геймармене, Правду-Дике и даже огонь и землю.

Ксенофановский бог в отличие от политеистических богов мифологии, если не в противоположность им, оставшимся — в различной степени — предметом религиозных культов, становился *философским богом*, в глобальном понятии коего соединились максимально значимые черты природы и человека.

Важнейшим из таких атрибутов единственного божественного существа была его *вечность*, абсолютное отсутствие как начала, так и конца во времени. Такое определяющее свойство бога фигурирует уже в одном из изречений Фалеса. «Старше всех вещей бог, ибо он не рожден», у него «нет ни начала, ни конца» (Д.Л., I 35). Извечность единого и единственного бога, кроме Ксенофана, утверждали и другие древнегреческие философы, в частности, элейцы Парменид и Мелисс, в понимании которых космос обладал тем же свойством вечности и неуничтожимости.

Более сложен вопрос о пространственной бесконечности бога. Безграничность, беспредельность, обычно выражаемую известным нам словом «апейрон», уже Анаксимандр приписывал природе. Ко времени Демокрита и Аристотеля появилось и эпохальное понятие *материи* (hyle). Если вневременность бога, каковую мы находим уже у первых философов, в особенности у Ксенофана, можно трактовать как *актуальную бесконечность*, то пространственную безграничность скорее надо определить как *бесконечность потенциальную*. По Мелиссу, «понятие безграничности оперирует с количеством, а не с сущностью и не с качеством» (Леб., 326). Другое дело континуальность первой материи (у того же Аристотеля), к которой мы подойдем в дальнейшем.

Но вернемся к Ксенофану и рассмотрим собственно человеческие свойства трактуемого им бога. Как выражение целостности природы, всего сущего бог (и боги, когда все же о них заходит речь) совершенно непонятен для человеческого ума. Сам же бог — субъект полного,

завершенного знания, единственный обладатель абсолютной истины. И здесь он противостоит человеку, который обречен на обладание только ограниченными, преходящими истинами. «Истины точной никто не узрел и никто не узнает / Из людей о богах и о всем, что я только толкую: / Если кому и удастся вполне сказать, что сбылось; / Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает». Ограниченность человеческого знания определяется его чувственным происхождением, приводящем только к мнению. Здесь у Ксенофана возникает момент *скептицизма*, который получает у него критическую направленность в первую очередь против обыденных представлений мифологии. С другой стороны, «Богом наполнено все, повсюду уши у бога: / Слышит он через скалы, сквозь землю, ровно как и прямо. / Чрез человека, зане в груди он таит разуменье» — гласит другой фрагмент Ксенофана (Леб., 173, 174).

Фрагмент же, содержащийся у Секста Эмпирика (Против ученых, IX 144), говорит об интуитивно-целостном постижении божественного интеллекта — «весь целиком он видит, весь мыслит (поеі) и весь слышит» (там же, 173).

В чем гносеологический корень такого противопоставления божественного знания человеческому? Он заключен в таинстве перехода от разрозненности чувственной информации, которая «скачком» трансформируется в целостность умственного знания, с присущей ему дедуктивностью.

Однако неизбежная относительность знаний человека свидетельствует не столько о его слабости, сколько о силе. «Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально, / Но постепенно (chrono), ища, лучшее изобретают» — гласит один из фрагментов Ксенофана (Леб., 172), снова раскрывающий его просветительские настроения.

Другой пример соотношения абсолютной и относительной истин мы находим у Гераклита в контексте основного его учения о логосе. Хотя напрямую он его с богом не отождествляет, но не раз именует божественным. В частности, философ подчеркивает, что «все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет и все превосходит» (Леб., 197).

Большинство людей, не способных постичь логос, живет по собственному *рассудку* (phronesis), отторгающему от абсолютной истины логоса. В других свидетельствах о Гераклите (особенно А 16 ДК) рассудок увязывается с чувственным знанием. Поэтому во сне, когда закрыты каналы (поры) чувственной информации, люди духовно совершенно изолированы друг от друга. По пробуждении они вместе с дыханием получают возможность приобщения к логосу, хотя мало кому это удастся реализовать в полной мере. Между тем именно логос — критерий истины (Сек. Эмп. Против ученых, VII 126. О божественном разуме как критерии человеческого говорится в том же источнике и в связи с Эмпедоклом).

Абсолютная истина возможна лишь для непознаваемого бога. «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым» (102 ДК). Такая завершенная истина

призвана подчеркнуть относительность истин, которыми располагает человек. Гераклит сформулировал такое понимание в ряде своих фрагментов. «Морская вода — и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отрава». «В нас одно и то же живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ибо это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (88 ДК). Быше мы видели, что путь огня вверх (его возгорание) и вниз (его угасание) — путь слитно единый. Некорректность такого рода отождествлений, стирающих различие между истиной и ложью на уровне человеческого знания, в дальнейшем была раскрыта Аристотелем.

Дальнейшая параллелизация микро- и макрокосма и выступление на первый план проблемы человека. Как зафиксировано и подчеркнуто выше, становление древнегреческой философии в ее углублявшемся противостоянии мифологии свое наиболее значимое выражение находило в смене тождественности микро- и макрокосмоса, составлявшей суть мифологического антропосоциоморфизма, на их *параллелизм*, с необходимостью отражавший социальные и орудийные достижения человека, ковавшие ядро цивилизации. Такие достижения неразрывно связаны с углублением в разделении труда. Свое прямое выражение и отражение они, конечно, находят в мыслях человека, осознающего нарастание своей активности и углубление различия своего телесного и духовного компонентов.

Здесь мы обращаемся к тому периоду в развитии древнегреческой философской мысли, когда космологическая проблематика оттесняется антропологической. Конечно, многие вопросы и тексты этого, как и последующего, этапа развития данной мысли были так или иначе затронуты и в предшествующем изложении, но теперь мы обращаемся к нему непосредственно. Как зафиксировано во множестве трудов по древнегреческой философии, новый этап ее истории, наступивший после окончания греко-персидских войн, определялся расцветом политической и духовной жизни в условиях демократии во многих полисах, и прежде всего в Афинах, ставших, по словам великого историка этого времени Фукидида, «школой всей Эллады» (II 41).

Мировоззренческий фон эпохи выражен, в особенности, в драмах трех великих трагиков, произведения которых в результате сценического действия доходили до сознания, можно сказать, народных масс, что, конечно, исключалось в отношении собственно философских учений. Но мировоззренческое содержание трагедии переключалось с современными им философскими идеями и концепциями.

В широко известной — у философов начиная с Гегеля — драме Софокла «Антигона» (первая постановка — 442 г.) в уста хора вложены слова, звучащие как гимн человеку, который добился всего собственными силами: мореплавание, земледелие, приручение зверей, покорение огня. Хоть смерть и неотвратима, но телесные недуги уже не страшны. Все эти достижения — результат того, что «и речь, и воздушную мысль, и жизни общественный дух себе он привил». В самом начале стасима

хор поет: «Много в природе дивных сил, но сильнее человека нет» (354 — 356, 333 — 334, пер. Ф. Зелинского).

Софокл и еще более Еврипид, принадлежавшие к кружку философов и творцов искусства, группировавшихся вокруг главы Афин Перикла, в своих трагедиях выразили ряд идей, которые историки философии обычно именуют древнегреческим Просвещением. Различные аспекты его философского содержания сформулировали софисты, идеи которых мы рассмотрим позже.

Но уже теперь следует подчеркнуть, что понятие Просвещения означает выход философских идей за узкие рамки философских школ, их определенное влияние на представителей других творческих профессий, на еще большие круги интеллектуально заинтересованных лиц и тем более на интеллигенцию, если о ней можно говорить применительно уже к этой эпохе древнегреческой истории. Философское содержание Просвещения обобщает и другую особенность цивилизации, развитие которой невозможно без углубляющегося разделения труда, что сопровождается и *специализацией знания*, оформляющегося в конкретные науки. В интересах нашего повествования здесь и в дальнейшем мы коснемся лишь некоторых из них.

При характеристике науки как второго компонента верознания, рационализирующий ток которого рождает философию, выделяя ее из всеохватывающей сферы органистической интуиции, выше были зафиксированы две «половины» того, что обозначается словом *наука* — теоретико-дедуктивная и опытно-эмпирическая. Отдавать предпочтение первому компоненту в процессе возникновения философии следует главным образом лишь в силу выработки им универсального, понятийного мышления — основной интеллектуальной базы всякого философствования. Но она, конечно, не могла возникнуть и тем более развиваться без опытно-эмпирического фактора как той «земли», будучи оторвана от коей понятийность мышления, подобно Атланту, утрачивала свою эффективность и космическую силу.

Здесь необходимо снова обратиться к медицине, в которой опытно-практическое начало столь резко противостоит дедуктивно-теоретическому.

Выше мы уже констатировали, что именно в медицине Гиппократовой школы произошел едва ли не первый конфликт с натурфилософией четырех стихий, объединявших микро- и макрокосмос (Эмпедокл как крупнейший ее поборник занимался и врачеванием), конфликт, в результате которого жизнедеятельность первого из них стала трактоваться как определяемая четырьмя соками, непосредственно не свойственными природе. В этой констатации различия микро- и макрокосма проявился весьма важный шаг на их пути от тождества к параллелизации, от простой аналогии — к анализу и рассуждению.

Считается, что «Гиппократов сборник», в котором сконцентрированы наиболее ценные достижения древнегреческой медицины, в своей основе возник в 5 — 4 вв. (и дополнялся в последующие столетия). Древнейшая греческая медицина, концентрировавшаяся главным обра-

зом в храмах, с необходимостью была религиозно-магической. Какие-то полезные наблюдения над болезнями были накоплены и здесь, но значительно дальше продвинули медицину профессиональные врачи, появившиеся, как считается, в 7—6 вв., возводившие свое искусство в духе мифологизирующего мышления к Асклепию (Эскулапу), легендарному врачу гомеровских времен, сыну Аполлона, и передававшие свое обогащавшееся искусство от отца к сыну. Основоположником научной, или, лучше сказать, самой авторитетной, действенной медицины, Античность считала Гиппократ (с о. Коса, отсюда Косская школа). Платон, писавший уже в следующем веке, сравнивал Гиппократ как искуснейшего врачевателя с великими ваятелями Поликлетом и Фидием, главными представителями так называемой высокой классики в скульптуре (Протагор, 311 b—d).

Один из трактатов Гиппократова корпуса — «О священной болезни», каковой в древности считали эпилепсию, — подчеркивал неожиданность ее появления и трудность излечения. Но автор с самого начала трактата отвергает представление об этом заболевании как об исключительном и таинственном («божественном»). В принципе оно поддается распознаванию и излечению, как и многие другие недуги человеческой природы.

Искусство врача — едва ли не труднейшее по сравнению со всеми другими, ибо «жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно», — гласит первый из многих «Афоризмов» корпуса (пер. В.И. Руднева, М., 1994. С. 695). Врач должен обладать прежде всего способностью самого тщательного наблюдения, обследования больного, мобилизуя все свои чувства — зрение, слух, осязание, обоняние, вкус. Рассуждение врача сводит все фиксируемые факты к единству. Известный пример такой необходимой методики — описание «Гиппократова лица умирающего», с огромной, пускай и только внешней, точностью фиксирующее признаки приближающейся смерти.

Характерно для методологии медицинского искусства рассматриваемого корпуса и сравнение врача с хорошим поваром в трактате «О древней медицине», в целом направленном против ходульно-схематических утверждений натурфилософии применительно к медицине. Врачевание отдельных органов человека в духе сформулированной выше методологии можно было бы характеризовать как механицистский подход к его организму. Но такого рода приемы в древности не были определяющими, они становятся таковыми скорее для аллопатической медицины Нового времени. В корпусе же Гиппократ, при всем присущем ему отличии микрокосма от макрокосма, все же сохраняется и даже подчеркивается их единство.

Об этом свидетельствует в особенности известный трактат корпуса «О воздухах, водах и местностях», который исследователи и в древности, и в Новое время считали произведением самого Гиппократ. Описывая образ жизни многих народностей, автор подчеркивает прежде всего влияние внешней среды их обитания, образа жизни, питания и т. п. на их внешний облик, состояние их здоровья и психики.

Философское значение этого трактата возрастает и в связи с тем, что образ жизни, здоровье и психику народов Гиппократ ставит в зависимость не только от особенностей чисто физической природы (physis), но и от социальной среды, обычаев и законов (nomos), которые стихийно сложились или были установлены в том или ином государстве. Подчеркивая в данном разделе дальнейший процесс параллелизации макро- и микрокосмов, мы констатируем все увеличивающуюся роль «второй природы», создаваемой человеком, — сферу духовной и материальной цивилизации, осмысление коей становится первостепенной задачей философии. К тому же одновременно происходит духовное усложнение и непосредственного, единичного микрокосма — самого человека. Прогрессирующее разделение физического труда и дифференциация умственного ставят перед философией все более трудные задачи в осмыслении целостного человека.

Они были весьма трудными и для Гиппократовой медицины, призванной иметь дело прежде всего с человеческим телом — весьма специфической трансформацией собственно физической природы. Множество противоречивых фактов самых различных болезней требуют у врача тонкости и глубины рассуждения. Стремление к точности определения, фиксирующего твердость установленных фактов, как и «искусство предположений», проявились в науке древних греков прежде всего именно в медицине (Йегер). Еще более важная ее особенность — стремление единичное и частное возвести к общему — интуиция целостности человеческого организма, его стихийной целесообразности. Выделившись из натурфилософии и углубляя собственные представления и исследования, медицина древних греков оказала и обратное влияние на идеи физиологов. Совершенно закономерно, что последнее слово закрепилось в дальнейшей науке применительно только к организму, в особенности к человеческому микрокосму. Не менее важно и то, что решающая роль в Гиппократовой медицине приписывалась силам природного начала человеческого организма, его фюсису, о чем свидетельствовали многочисленные случаи исцеления — в контактах с окружающей природой или даже без них — людей, не обращавшихся к врачам.

В свете всего сказанного понятно, что преобладающая интенция Гиппократовой медицины была направлена не столько к излечению заболеваний, сколько к их предупреждению.

В целом же, как подчеркнул названный немецкий исследователь, медицина стала важнейшим элементом древнегреческой пайдеи, образованности не только в век софистического Просвещения, но и в философском универсуме Платона и Аристотеля. Более того, эмпирическая компонента гносеологии Нового времени тоже кое в чем восходит к Гиппократовой медицине.

Становление исторической науки в Древней Греции происходило, можно сказать, в лоне философии. Правда, оно началось тогда, когда самого этого великого слова еще не было. Упомянутый выше Гекатей из Милета, один из зачинателей прозаического повествования «логографов», находившийся под влиянием Анаксимандра, его натурфилосо-

софскую картину (дополнявшуюся и первой географической картой, вырезанной на меди), опираясь на опыт ионийских путешественников, конкретизировал описанием населенной части суши, ойкумены, в своих сочинениях «Объезд земли» и «Родословные». Сведения по географии, этнологии и истории, содержащиеся в них, были переполнены сюжетами народных сказаний, мифологии и легенд, но вместе с тем обнаруживали критическую тенденцию к устранению всего неправдоподобного.

Решающий шаг в становлении исторической науки был сделан Геродотом, тоже ионийцем, использовавшим труды Гекатея, много путешествовавшим, переселившимся в Афины и входившим в кружок Перикла. Его большой труд, написанный на ионийском диалекте, условно называется «История». Слово *historia* означает «исследование», но вместе с тем «расспрашивание» — сведения, полученные от других. Заслуга труда Геродота, содержащего огромный географический и этнографический материал, в том, что в фокус повествования выдвинуты люди с их действиями. Само повествование пронизано темой борьбы Востока и Запада, достигшей своей кульминации в греко-персидских войнах, в которых демократия и свобода одержали верх над монархическим деспотизмом.

Младший современник Геродота афинянин Фукидид, патриот своего полиса, участник Пелопонесской войны, написал ее историю, полную драматизма и трагизма в судьбах людей, вождей и руководимых ими государств. Свой подход он противопоставил трудам логографов и Геродота. Если они в основном только описывали страны и события, мало заботясь об их достоверности, то Фукидид подчеркнул свое стремление к «отысканию истины» (I 20 — 21), точность которой — залог полезности описываемых событий и поступков людей для будущего. Автор подчеркнул, что его «труд создан как достояние навеки, а не для минутного успеха у слушателей» (I 22, 4). Отсюда стремление великого историка к довольно основательному для того времени использованию документальных источников, ретроспекция от настоящего к прошлому — нередко по второстепенным его пережиткам. Стремление к достоверности выражено и в речах обожаемого им Перикла, а также Алкивиада и других государственных деятелей, отсутствие стенограмм которых автор заменял пускай и стилизованным, но глубоко психологическим текстом, соответствующим, по его убеждению, переживаемым событиям.

Философские аспекты, проявляющиеся в «Истории» Фукидида, различны. Так, под влиянием Гиппократовой медицины он стремится уяснить глубинно укорененные причины (*aitia*) болезни афинского полиса, возглавлявшего большой союз, и более очевидные непосредственные поводы (*prophasis*), приведшие к войне со Спартой и ее союзом (II — V, 23).

Главная же идея Фукидида при объяснении событий войны, если не общественных событий вообще, — неизменные свойства человеческой природы (*antropoia physis*). Если мысль Гиппократа была сосредоточена главным образом и прежде всего на чисто физической, телесной природе человека, то Фукидид едва ли не впервые в философской

мысли стремился выявить определяющие морально-психологические и морально-социальные признаки человеческой природы. В условиях огромной, уже индивидуалистической дезинтеграции древнегреческого, в первую очередь афинского, общества Фукидид констатирует неистребимый эгоизм человека, его стремление захватить побольше для себя, обрести максимальную свободу, чтобы подчинить своей власти других. В условиях войны с наибольшей силой проявляется звериная суть человека, а война — более естественное состояние, чем мир. Захватнический интерес человека распространяется и на целые полисы.

Фукидиду, конечно, было весьма далеко до понятия классового интереса и классовой борьбы, но у него имеются глубокие мысли о взаимодействии великих государственных деятелей и руководителей, в особенности Перикла, способных к предвидению (*pronoia*) событий, и народной массы, толпы (*plethos, homilos, ochlos*). Ей в огромной степени присущи наглость и заносчивость (*chubris*). Если государственным руководителям на какое-то время удастся их пригасить, обуздать посредством страха эти стихийно-анархические свойства народной массы, в государстве устанавливается более или менее длительный порядок и даже процветание.

В представлении о закономерности общественной жизни Фукидид, в сущности, полностью свободен от мыслей о воздействии на исторические события традиционных политеистических богов (многократно, тем не менее, упоминаемых в различных конкретных контекстах). Если у Демокрита, современника афинского историка, главным выражением естественной необходимости, господствующей в природе и в принципе распространяющейся и на человеческую жизнь, был безличный образ Анаanke, то у Фукидида с его исключительным интересом к человеческим делам универсальному объяснению служит противоположный и еще более безличный образ Тихе. События как индивидуальной, так и общественной жизни совершенно не прогнозируемы — в них господствует безличная сила слепой случайности, приводящая к бедствиям и отдельным людям, и целых государств. Напряженный динамизм событий приводит к определению войны как господства неожиданного. Впрочем, эта сила может обернуться и «госпожой удачей», на которую люди обычно и надеются, рассчитывают. В целом же история больше трагична, чем благодатна, — к ней неприменимы моральные оценки.

Собственно философскими носителями и выразителями феномена древнегреческого Просвещения стали широко известные *софисты*. Слово *sophistes* в принципе синонимично слову *sophos*, «мудрец». Наиболее выдающиеся из мудрецов были охарактеризованы выше как морализирующие предшественники собственно философской мысли. Но слово *софистес* все же шире слова *софос*, ибо издревле оно означало мастера — специалиста в любом ремесле, в любом деле. Теперь же, в условиях весьма усложнившейся общественной и частной жизни полисов, главным образом Афин (где и подвизались софисты, преимущественно неафиняне), софисты выступили осмыслителями различных областей человеческой жизни, духовной культуры. Перенесение философского

осмысления прежде всего и главным образом на человека было афористически сформулировано (в дошедших до нас свидетельствах) широко известными словами инициатора всего направления Протагора — «человек — мера всех вещей», которые в дальнейшем станут предметом специального анализа.

Наиболее широкой мировоззренческой платформой софистического направления следует признать их противопоставление — выше уже зафиксированное в связи с Гиппократом — природы (*physis*) как сферы всего естественного, спонтанного и первичного, и закона как всего созданного, установленного человеком (*nomos*, *thesis*).

Наиболее четко такое противопоставление сформулировали Гиппий и Антифонт, принадлежавшие к числу так называемых старших софистов. Хотя оценки природного, с одной стороны, и установленного в цивилизации — с другой как у старших, так и у младших софистов были неоднозначными и при этом некоторые из софистов, как тот же Гиппий, были заинтересованы и в вопросах натурфилософии, их преимущественные интересы были сосредоточены на духовном аспекте человека и созданной им цивилизации. В первом из них осознавалось углублявшееся раздвоение человека как существа природного, физического, «естественного», с одной стороны, и существа вторичного, «искусственного», с другой. Проблемы же цивилизации, ставшие, в сущности, проблемами морально-социальной философии, осмысливались не только софистами, но еще более — Демокритом, Сократом, Платоном, Аристотелем.

Многообразные аспекты экономической и политической, частной и общественной жизни порождали все более настоятельный спрос на речевое искусство — искусство риторики, и некоторые софисты становились его мастерами. Более того, они находили себе учеников, для которых оно было жизненно важно. К тому же впервые в истории полисной жизни эти «учителя мудрости» взимали с обучающихся довольно значительную плату. Этот исторически весьма значимый факт свидетельствует о глубокой духовной дифференциации полисной жизни, потребовавшей высококвалифицированных специалистов для удовлетворения ее запросов. Тем более что «учители мудрости» были осведомлены и в других знаниях, которыми они тоже делились со своими слушателями.

Историки древнегреческой философии отмечают значительные заслуги крупнейших софистов в некоторых областях гуманитарного знания, в частности в филологии, тесно связанной с их риторической практикой. Так, Протагор и Продик, исследуя слова, внесли определенный вклад в установление некоторых грамматических правил (в частности, в различение родов имен существительных, разновидностей речи и т. п.).

В связи с этим был поднят вопрос важнейшей философской значимости — о природно-естественном или человеческо-искусственном возникновении и значении языка, выявляемом (главным образом в платоновском диалоге «Кратил») через имена богов, людей и вещей. Протагор, Продик, Антифонт держались того мнения, что слова — результат произвольного соглашения людей, их отношение к вещам в принципе

условно. Об этом свидетельствуют как синонимия (обозначение одной и той же вещи разными словами), так и омонимия (когда различные вещи называются одним и тем же словом). Платон, ориентируясь на свою теорию идей, отвергал такую трактовку языка.

Раскрывая просветительские аспекты воззрений и деятельности софистов, необходимо указать и на ту их черту, которая в Новое время (впервые наиболее четко у философов французского Просвещения XVIII в.) получила наименование *энциклопедизма*. Релятивистская гносеология софистов, о которой пойдет речь в дальнейшем, исключала построение связной философской доктрины. Вместе с тем для своего времени некоторые из них были значительными эрудитами, чего во многом требовала их «преподавательская» работа. Так, Гиппий, велеречивый герой двух одноименных диалогов Платона (изображенный здесь иронически), был сведущ в арифметике, геометрии, астрономии, музыке, брал плату за свои знания о Гомере, сообщая их другим. Антифонт, резко противопоставлявший человеческие установления природной естественности, занимался и натурфилософией (как и математикой). Даже если Гиппий и был осведомлен о Гераклитовом осуждении «многознания», которое не научает уму, он — есть основания думать — ценил знания как таковые, к тому же приносящие определенный доход.

Здесь немаловажно заметить, что древнегреческое словосочетание *enkuklios paideia*, получившее распространение в римские времена (лат. *encyclos disciplina*), выражающее многообразие предметов образованности, восходит к временам софистов и более других — к Гиппию Элейскому.

Просветительство философов обычно проявляется и в скептической, а у многих и в критической трактовке религиозных представлений и их божественных объектов. Выше шла речь о критицизме Ксенофана по отношению к примитивным, по его убеждению, антропоморфным богам. Такого рода мысли более систематично высказываются теперь софистами. Позиция Протагора, сформулированная в его сочинении «О богах», еще просто скептична: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (Д.Л., IX 51). И этих слов, по сообщению того же источника, оказалось достаточно для изгнания Протагора из Афин и публичного сожжения его книг.

Последующие софисты более категорично высказывались против реального существования богов. Продик, считающийся учеником Протагора, полагал, что богами люди объявили то, «что шло на пользу человеческой жизни» (Цицерон. О природе богов, I 117). Так, хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом и т. п.

«Утилитаристская» концепция возникновения веры в богов разделялась и другими софистами, и не только ими. Едва ли не самым значительным из последующих атеистов Античности стал Евгемер, живший уже в начале эпохи эллинизма (4–3 вв.), автор сочинения-утопии «Священная запись» (известна лишь по краткому пересказу историка

I в. Диодора Сицилийского). На воображаемом острове Панхей древние и мудрые цари Зевс, Уран и Кронос, наделившие людей благами цивилизации, были объявлены богами, и был установлен их культ.

Возвращаясь к софистам, следует указать на близость к ним трагика Еврипида (по одному из сообщений, именно в его доме Протагор читал свое сочинение «О богах»). В одном из фрагментов не дошедшей до нас полностью его трагедии содержатся слова: «Наш разум в каждом из нас есть бог» (fr. 1018), а в другом прямо отрицается существование небожителей, в которых «верит только глупец, повторяющий старую сказку» (fr. 286, пер. Б. Чернышёва). Атеизм великого трагика (использовавшего в своих произведениях лишь мифологические сюжеты) по этим фрагментам увязан и с просветительской тенденцией, присущей софистам, — обожествлением (абсолютизацией) человеческого ума.

Весьма радикально воззрение на возникновение религии как веры в некоего бога, развитое в не дошедшей до нас драме софиста-политика Крития «Сизиф» (иногда приписывается Еврипиду). Здесь законы создаются особо умными людьми, чтобы страхом наказания обуздать первоначальную кровавую анархию. Тогда преступления многие аморальные люди стали совершать тайно, но нашелся наиболее мудрый муж, который и придумал таинственное божественное существо, способное знать тайные поступки людей даже в мыслях. Следовательно, здесь бог трактуется как узда, удерживающая людей в рамках цивилизованности.

В целом же, подчеркнув раздвоенность человека как существа природного, частицы макрокосма, и духовного, замкнутого в индивидуальном микрокосме, софисты выделили преобладающую силу первого начала, постоянно толкающего людей нарушать границы цивилизованности. Гиппий, по Платону, категорично заявлял, что «закон — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе» (Протагор, 337 d). Аналогично рассуждал и Антифонт, подчеркивавший произвольность заключенных людьми по соглашению законов и естественную необходимость природного начала, присущего им же (Оксиринфский папирус, XI, № 1364). Один из младших софистов Ликофрон, отдаленный предшественник теории общественного договора, трактовал гражданские законы лишь как гарантию личных прав, не способных, однако, сделать людей добрыми и справедливыми (Аристотель. Политика, III 9, 1280 b).

Косвенный, но весьма перспективный вывод, сделанный Антифонтom из противопоставления естественного общественному, состоял в утверждении природного равенства эллинов и варваров (из которых более всего рекрутировались рабы, сам он даже женился на рабыне), а также несправедливости предпочтения, оказываемого знатным перед незнатными.

В своих идеях и деятельности софисты, противопоставляя природное начало государственным законам, без которых невозможна полисная демократия, доходили и до крайних выводов. Критий, один из «тридцати тиранов», жестоко правивших Афинами после их поражения в

Пелопонесской войне, в драме «Сизиф» уподоблял первоначальную жизнь людей жизни зверей, руководствующихся лишь грубой силой. Еще дальше шел Калликл, известный лишь по диалогу Платона «Горгий». Он заявляет здесь (484 а — в) о возможности появления настолько одаренного мужа, что он «втопчет в грязь» все законы, установленные большинством, и станет поистине природным владыкой над всеми.

Идея параллелизации микро- и макрокосма, всегда находящая то или иное выражение в индивидуальном человеке, еще более значима в фундаментальном вопросе о взаимоотношениях природы как таковой и создаваемой человеком цивилизации, как и вырабатываемой им культуры, которые становятся как бы второй природой. В выяснении происхождения цивилизации и ее структуры софисты, увлеченные идеей противопоставления естественного искусственному, внесли совсем мало.

На эту тему рассуждает Протагор в одноименном диалоге Платона (320 d — 329 а). Однако изложение дано «по-платоновски» — в мифологическом ключе. Творят животных и людей боги «в глубине Земли из смеси земли и огня». Дальнейшее оформление родов живых существ и индивидуальности людей поручается Прометею и его недалекому брату Эпиметею, деятельность которого, в сущности, распространилась лишь на животных. Орудиями же цивилизации разрозненных людей снабдил прозорливый Прометей. Самые же ценные достижения цивилизации, невозможные без жизни сообществом, и важнейшие среди них «стыд и правду», без чего распадается всякое сообщество, ниспосылает людям через Гермеса сам Зевс.

Упомянутую выше трагедию «Прикованный Прометей», долго приписывавшуюся Эсхилу, в последние десятилетия историки древнегреческой литературы склонны относить к концу 5 в. (она резко отличается от других произведений великого трагика). Здесь Прометей, жестоко наказанный Зевсом, назван софистом (62). Но одновременно и филантропом (124), который в жалких людях, не отличающихся от зверей, пробудил ум и сообразительность, а затем наделил всеми орудиями и благами цивилизации. «Все искусства — Прометеев дар» (505). Зевс же фигурирует здесь как тиран и ненавистник людей (в других же трагедиях Эсхила Зевс представлен в возвышенных ипостасях).

Принципиально другую концепцию цивилизации разработал Демокрит, младший современник Протагора. Демокрита невозможно отнести к софистам, но если их характеризовать как просветителей, то содержание этого понятия приложимо к Абдериту значительно более обоснованно — уже в силу большей наполненности и рационалистической разработанности его, можно сказать, философской доктрины, к тому же представленной большим — по сравнению с доплатоновскими философами — количеством фрагментов.

Если важным признаком просветительства признается энциклопедизм его крупнейших носителей, то Демокрит значительно превосходит какого-нибудь Гиппия, а с ним и всех софистов. Глубина его физической доктрины была обрисована выше. Теперь же обратимся к его воззрениям на сферу социальности и культуры.

В первую очередь необходимо затронуть истолкование Демокритом религии и богов, как особенно существенный компонент просветительства. Именно к нему восходит едва ли не самое распространенное в этом контексте объяснение происхождения религии из страха «первобытных людей» перед грозными и непонятными явлениями природы — громом, молнией, грозой, солнечными и лунными затмениями и т. п., — приписываемыми воле богов (см.: Лур., 581). Лишенные всяких творческих, телеологических функций понятия, а вернее, образы богов стали у Демокрита предметом анализа, исходя из его общефилософских позиций. Здесь он брал в основу прежде всего свою концепцию «истечений», затронутую выше. Их источники иногда называются «богами» (как особо мудрые и красивые и даже просто живые существа, см.: Лур., 186), хотя имена олимпийских небожителей при этом практически не упоминаются. Однако значительно чаще объекты «истечений» остаются довольно неопределенными. При этом принципиально важно, что они не включают в себе ничего сверхъестественного и укладываются в атомистическое учение Абдерита. Такие воззрения античные авторы обычно называли атеистическими, и живи Демокрит в Афинах не инкогнито и излагай свои взгляды другим, с ним, возможно, произошло бы то же, что с Анаксагором и Протагором. К тому же Демокрит начисто отрицал индивидуальное бессмертие души, а его сочинение «О том, что в Аиде» фактически направлено против орфических представлений о бессмертии душ.

Появление животных и человека, как оно изображается в различных фрагментах, — при всех их различиях, — происходит спонтанно. Предполагается, что как эти процессы, так и совершенствование человечества на путях цивилизации изложены Демокритом в основном в «Малом мирострое» (*Mikros diakosmos*) — продолжении и параллели «Большого миростроя» (*Megas diakosmos*). Такое изображение перекликается с изложенными выше картинами появления человека и цивилизации в платоновском «Протагоре» и псевдо-эсхилевском «Прикованном Прометее». Однако принципиальное отличие воззрений Демокрита — полное отсутствие в них направляющего вмешательства богов. Некоторые исследователи (особенно С. Лурье) считают исходным именно воззрения Демокрита, изложенными в мифологической форме Платоном (и Псевдо-Эсхилом?).

По Демокриту, первоначально атомизированный человек — один из видов животных существ — вел жалкую жизнь. В борьбе со зверями люди, побуждаемые страхом, вырабатывают общежитие. Гонимые нуждой (*chreia*), используя «руки, рассудок и умственную гибкость», накапливая опыт (*peira*), они приобретают различные искусства. Огромное значение имело открытие огня, позволившее овладеть многими ремеслами и обрести другие блага. Весьма важную роль в развитии цивилизации сыграла способность людей к подражанию: у паука люди научились ткачеству и штопке, у ласточки — постройке домов, у лебедя и соловья — пению (см.: Лур., 558, 559).

Параллелизм микро- и макрокосмов у Демокрита отнюдь не означал противоречивости существования природно-естественного человека в

условиях цивилизации, как это трактовали некоторые софисты. Абдерит развивал по сути *натуралистическую* концепцию цивилизации и культуры, основанную на совершенно природном понимании человека. Она проявляется и в столь важном явлении цивилизации, как обучение, ибо «природа и обучение сходны между собой: ведь учение также дает человеку новый облик, но, делая это, оно только выявляет природу, вновь проявляя черты, которые природа заложила изначально» (Лур., 682).

Однако, подобно софистам, Демокрит видит и то принципиально новое, что появляется у человека только в условиях цивилизации. Например, речь, имена которой, будучи первоначально «звуковыми изображениями» вещей (там же, 564), затем приобретают значительную самостоятельность, о чем свидетельствуют одноименность, многоименность, переименования и др. (там же, 563). В связи с этим Демокрит уяснил и *знаковое* содержание языка. «Из голоса, первоначально невнятного и нечленораздельного, постепенно стали вылепяться слова, и люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем» (там же, 566). Возникновение же речи в разных местах на основе различия звуковых изображений объясняет и разность существующих языков.

Явления культуры, первоначально возникшие посредством подражания и связанные с телесной нуждой, в дальнейшем возникают и из духовных запросов. Так, по словам Филодема, эпикурейца I в., Демокрит считал, что «музыку родила не нужда, а она возникла из имеющегося уже излишка благ» (там же, 568).

Наиболее значительную роль в переориентации философской мысли с природы на человека сыграла эпохальная деятельность Сократа, современника всех основных софистов (прежде всего «старших»). Трактовать его воззрения в контексте идеи параллелистического взаимодействия проблематики микро- и макрокосма, которой мы стремились следовать на предшествующих страницах, крайне затруднительно, если вообще возможно. Если софисты, по крайней мере некоторые из них, не только были осведомлены в различных идеях натурфилософии и, будучи «энциклопедистами», обращались к ним в своей преподавательской практике, то Сократ, тоже осведомленный в идеях натурфилософии, сведущий и в современной ему математике, не видел никакого смысла в том, чтобы делать их предметом философских размышлений. По сообщению Ксенофонта (Воспоминания, I 14 – 115), Сократ констатировал противоречивость и бессмысленность споров физиков о сути природного бытия: едино оно или множественно, движется оно или пребывает в неподвижности, рождается и гибнет или не подвержено ни тому ни другому. Считая все эти метафизические вопросы, употребляя более позднюю терминологию, неразрешимыми для человеческой мысли, первый философ-афинянин видел смысл своих размышлений и диалогических собеседований в рассмотрении «человеческих дел».

Сократ продолжил линию «семи мудрецов» с их рефлексией над моралистическими сентенциями. Одну из них, начертанную на колонне дельфийского храма, — «познай самого себя» — он положил в основу

своих философских поисков. Эта сентенция была углублена Сократом в познавательные-моральные аспекты настолько, что человеческий микрокосм как бы автономизировался и даже противопоставлялся природному макрокосму. Созерцание и даже наслаждение окружающей природой, которым часто предается человек, вместе с тем собственно интеллектуально никак не могут обогатить его. «Я ведь любознателен, — говорит Сократ Федру, — а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (Федр, 230 d). Предметом философского исследования становится микрокосм, субъект, при этом не столько даже в его цивилизационном, сколько в индивидуально-личностном аспекте. «Человек — это нечто отличное от своего собственного тела» (Алкивид I, 129 с.).

Ниже мы обратимся к познавательным-моральным следствиям из этого эпохального изменения, можно сказать, предмета философии у Сократа. Теперь же проведем некоторые сопоставления его с софистами.

Хотя к суду афинская гелия его привлекла, в сущности, как одного из софистов (обвинение в отрицании стародавних богов и введении новых и в связи с этим — развращении молодежи), но в действительности Сократ был их антиподом. Коренной афинянин, отлично проявивший себя в боях Пелопонесской войны, он отличался непреклонной принципиальностью в политической жизни, не раз выступая в одиночку против поступков афинского собрания и действий «тридцати тиранов». Кульминацией Сократовой принципиальности было его поведение на самом суде, когда обвиняемый стал обвинителем не только несведущих и недобросовестных заявителей в суд, но и самого беспорядочного суда. Во многих книгах описано, как Сократ «напросился» на смертный приговор, но, когда он состоялся, отказался от побега, подготовленного его учениками и почитателями, чем, можно думать, не преминул бы воспользоваться ни один софист. В платоновской «Апологии Сократа», описывающей его поведение на суде, обвиняемый сформулировал свою духовно-социальную миссию, заявив, что он «приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли» (30 е). Множество диалогических собеседований Сократа, выявляющих трудные вопросы жизни, собеседований, за которые, в отличие от софистов, он и не думал взимать какую-то плату, преследовали именно эту цель. Но маловато таких «лошадей», которые были бы благодарны тем, кто из самых лучших побуждений стремится направить их на самый благоприятный путь — сила морально-социальной инерции всегда огромна, а иногда и не преодолима без каких-то внутренних и внешних потрясений.

А Сократ видел, что демократия афинского полиса вступала в критическую стадию (после смерти Перикла и в условиях тяжелой войны). Эта демократия больших собраний часто выбивалась из рамок законности и стихийно становилась *анархией*, *охлакратией*, стремившейся важнейшие вопросы государственной жизни, а нередко и жизни ее руководителей решать голосованием по большинству («псефизм»). Такая крайняя демократия равносильна тирании, беззаконности. Сократ же

был непримиримым сторонником строжайшего соблюдения установленных законов полиса, решившим не прибегать к бегству после суда, чтобы не создавать прецедента в деле их разрушения.

Здесь его следует считать антиподом тех софистов, которые особенно рьяно считали государственные законы насилием над природной естественностью людей. Сократ же не мыслил демократии без соблюдения законности, установленной в полисе. Более того, квалифицированное руководство государством компетентными людьми — каковым безусловно был Перикл — он называл аристократией. Отнюдь, конечно, не в смысле благородства происхождения. Сын каменотеса и повитухи понимал необходимость интеллектуальной аристократии в деле умелого руководства делами государства. Политико-социальные воззрения Сократа четко обрисованы в «Воспоминаниях» Ксенофонта, где, в частности, зафиксировано, что его обвиняли в критике сложившейся практики избрания должностных лиц посредством «бобов», ибо глупо избирать таким способом «рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности», что якобы возбуждает молодежь к насильственным действиям против установленных порядков (1, 2, 9). Как кормчий на корабле, так и государственный деятель должны обладать способностями и навыками к порученному им делу, которое определяет безопасность и благополучие столь многих людей.

В условиях углублявшейся дифференциации труда, все больше усложнявшейся полисную жизнь и дело управления людьми, перед философией все труднее вставала проблема человека. Софисты решали ее как проблему индивида, природное начало которого противопоставляло его общественному. Сократ же углублялся в личностное начало человека и его деятельности, которое требовало органической неотрывности его от сферы социальности. Различие этих позиций проявлялось в познавательных принципах софистов и Сократа и обуславливалось ими.

Истина чувств и истина ума, гносеология индивида и гносеология личности. Выдвижение человека в фокус философских размышлений с наибольшей силой проявилось в разработке проблем познания. Если в предшествующий период становления философии такие вопросы возникали более или менее эпизодически, как бы в зависимости от вопросов натурфилософии, важнейшими элементами которой были природный макрокосм и человеческий микрокосм, то теперь истолкование знания становится ведущей, определяющей проблемой философии.

Совершенно закономерно, что мы встречаемся с такой ситуацией у антропоцентриста Протагора, родоначальника софистического движения. Выше была процитирована его главная формула — «Человек — мера всех вещей», но это только первые слова более широкого его высказывания, которое донесли до нас Платон, Секст Эмпирик и Диоген Лаэртий. Полностью оно гласит: «Человек есть мера всех вещей, существующих, насколько они существуют, а несуществующих — на-

сколько они не существуют» (Теэтет, 152 а). Здесь нет противопоставления человеческого микрокосма природному макрокосму. Выше мы видели, что его не было у софистов и в более широком различении первично-природного и вторичного, установленного людьми. Напротив, большинство из них подчеркивали преимущество собственно природного начала прежде всего в индивидуальном человеке.

Такая мировоззренческая ситуация выражается в сенсуалистической гносеологии Протагора. Чувственный фактор — начальный в человеческом познании — стал определяющим фактором его гносеологии. Диоген Лаэртий, сославшись на цитированное выше место из «Теэтета», подчеркнул, что, по Протагору, «душа есть чувства и больше ничего» (IX 51).

Секст Эмпирик со своей стороны более подробно обрисовал (Пир., I 216 — 219) взаимодействие мыслимой таким образом души с окружающим ее макрокосмом. В связи с этим он говорит о «текучей материи» (понятие которой к тому времени достаточно четко определилось), в которой содержатся причины (логосы) всякого рода явлений. Их душа и воспринимает. Поскольку же природный поток постоянно меняется, а душа человека тоже переживает различные состояния, то, что люди называют истиной, всегда представляет собой констатацию единичных фактов — один и тот же ветер по-разному переживается разными людьми.

О непрерывной текучести вещей, бытия и одновременно постоянной изменчивости самого человека, вплоть до совпадения противоположных его состояний, говорил Гераклит. Однако относительность, релятивность истинности в его учении сочеталась и тем самым ограничивалась абсолютной устойчивостью, истинностью всеохватывающего логоса — глубиной сути человеческого ума и всего бытия. Такая идея совершенно чужда Протагору. Поскольку в любом состоянии человека невозможно уяснить, что определяется внешними причинами, а что его внутренними состояниями, «все, что представляется людям, то и существует» (Сек. Эмп., Пир., Положение I 219). Следовательно, истина чувственного восприятия сугубо индивидуальна, относительна, релятивна. «О всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом» (Д.Л., IX 51). Закон непротиворечия здесь запросто нарушается, что и стало отрицательным условием его будущего открытия.

Но если зафиксировать только такую позицию, она уравнивает всех людей, стирая разницу между мудрецом и невеждой. А подобная ситуация полностью противоречила бы реальной жизни, в которой множество людей непрерывно взаимодействуют друг с другом, выступая отнюдь не тождественными индивидами. Отсюда и последующая позиция Протагора — выявить, что в жизни людей «одно лучше другого, но ничуть не истиннее» (Теэтет, 167 в). Задача воспитания и состоит в том, чтобы «из худшего состояния... приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист — с помощью рассуждений» (там же, 167 а).

Мудрость тем самым трактуется только как практическая опытность, сноровка (*empeiria*). Восприняв то или иное явление, следует устано-

вить, как из него вытекает другое и что из этого следует для данного человека. Истинность заменяется пользой.

Совершенно индивидуальные и релятивны моральные представления людей, в особенности главные из них — добро и зло. Зло для больного оборачивается благом для врача (что утверждается в другом источнике).

Различие обычаев и законов в разных странах и государствах свидетельствует, можно сказать, о *коллективном релятивизме*. Законы полисов выражают лишь пользу правящей в них власти, утверждал один из младших софистов Трасимах. Релятивизм истины дополнялся здесь *конвенционализмом*, условным соглашением. Каждое государство — результат соглашения людей для обеспечения их безопасности, утверждал другой младший софист, Ликофрон, предвосхищая будущую концепцию общественного договора.

Возвращаясь к Протагору, следует констатировать, что он минимизировал задачи познания. Теорийная смелость рассуждений, характерная для многих натурфилософов, широта которых фактически не давала никаких выводов для действий людей, по существу, устранялась Протагором. Родоначальник софистического движения, опираясь на принципы крайнего сенсуализма, минимизировал задачи познания. Так, он отрицал реальность пифагорейских и других рассуждений о совершенно круглых фигурах и абсолютно прямых линиях на том основании, что человек не воспринимает их в окружающем мире. Геометрия необходима только как практическое землемерие в соответствии с самим этим словом.

Другую сторону воззрений софистов выразил современник Протагора Горгий в сочинении «О природе, или О несуществующем». Здесь он стремился раскрыть несостоятельность максимально общих понятий бытия и небытия, как они трактовались в апориях-парадоксах Зенона, а затем и в труде Мелисса «О природе, или О существующем». В отличие от элеатов, фактически отождествлявших мышление с бытием, Горгий подчеркнул их несовпадение, различие. Усиливая эту позицию, он утверждал, что и речь отнюдь не тождественна мышлению. Несуществование небытия вытекает из самопротиворечивости этого предельного понятия.

Иначе он доказывал несостоятельность сверхширокого понятия бытия. Поскольку оно охватывает вечное и временное, единое и многое, предельное и беспредельное, сама его предельная широта делает его не только аморфным, но и просто несуществующим. А если к тому же и речь не способна выразить всю сложность мышления, Горгий, как бы пародируя элеатов, приходил к заключению, что, во-первых, ничто не существует, во-вторых, если все же бытие существует, оно не познаваемо и в-третьих, если бы оно и было познаваемым, то все равно этого невозможно выразить в речи. Обобщающий итог данного рассуждения Горгия состоял в утверждении, что все суждения ложны.

Лишь по видимости оно противоположно утверждению Протагора, что все суждения истинны. В действительности Горгий хотел подчеркнуть искусственность спекулятивных рассуждений элеатов, доводя их

до абсурда, чтобы противопоставить им простую истинность опытного, конкретного знания.

Горгий — один из первых основателей *риторики*, искусства красивой и убеждающей речи, которая играла все более значительную роль в общественной жизни Афин и других древнегреческих полисов, а затем и в публичной жизни Рима. Однако в учительской практике софистов риторика развивалась в эпоху, когда еще не были разработаны законы и правила логики, которых в принципе должно придерживаться и любое красноречие.

Однако софисты, главным образом уже их младшая генерация, широко использовали многообразные возможности речи, связанные с равно- и разнозначностью слов, нарушением еще не зафиксированных правил логики, а то и просто различными психологическими и тактическими ухищрениями, учили, каким образом «слабые» речи сделать «сильными». Риторика становилась здесь *эристикой* — искусством спора, чтобы одержать верх над противником. Это обстоятельство главным образом и объясняет, почему к концу 5 — началу 4 в. слово «софист» все больше наполнялось отрицательным содержанием, крайнее значение которого отождествлялось с интеллектуализированным жульничеством, к тому же весьма часто совершаемым за плату. Отсюда малопривлекательные образы некоторых софистов — даже старших — в диалогах Платона. Аристотель же свои «Софистические опровержения» специально посвятил «разоблачению» бессознательно-сознательных приемов софистов. И эти опровержения сыграли немаловажную роль в разработке им законов правильного мышления, в дальнейшем получивших название логики. Однако на этот путь задолго до Аристотеля встал уже Сократ, современник старших софистов.

Некоторые из них, как отмечено, вступая в своей преподавательской деятельности на путь энциклопедизма, отнюдь не были чужды натурфилософских интересов. Сократ же совершенно их игнорировал и полностью связал свою философскую деятельность с истолкованием человеческих дел, как они проявляются в частной и тем более в общественно-государственной жизни. Можно считать, что первый философ-афинянин продолжил традицию «семи мудрецов», но весьма усилил и углубил их моралистическую рефлексию. Центральная их гнома-сентенция «Познай самого себя» скорее выражала призыв обратить внимание на свои возможности и способности, чтобы избежать ошибок в общении — бывало, и на физическом уровне — с другими людьми. Для Сократа же эта гнома стала основополагающим принципом осмысления духовного человека.

Если обратиться к фундаментальному тезису о единстве и параллелизме принципа взаимодействия микро- и макрокосма, из которого мы здесь часто исходили, то в философских размышлениях Сократа, можно считать, совсем исчезал природный макрокосм, а цивилизационный тоже минимизировался. Результатом такой «элиминации» становился человек как субъект моральной и познавательной деятельности. Такая позиция близка и софистам, но принципиальное отличие Сократа от них

состояло в том, что человек у софистов — это *эгоизированный индивид*, который стремится устроить свою жизнь в обществе с максимальной выгодой для себя. Сократа же человек интересовал как *личностное* существо, следовательно, моральное, а значит, и подлинно общественное. Можно думать, что афинский мудрец сознательно не прибегал — опять же в отличие от софистов (хотя их произведения дошли до нас в сравнительно немногих фрагментах и свидетельствах) — к письменному жанру, считая, что устные собеседования, которые он весьма активно вел с ремесленниками, военачальниками, государственными мужами, поэтами и др., способны максимально адекватно раскрыть их моральное самосознание. Эффективность таких собеседований, определяемая методологией Сократа (о чем ниже), в немалой мере зависела и от того, что мудрец не брал за них какую-то плату, а вел их, можно сказать, из любви к искусству. Максимальное выявление моральной субстанции возможно лишь в ситуации полного бескорыстия.

Ключевым словом в осмыслении моральности у древних греков было многозначное *арете*, которое на русский язык принято переводить словом «добродетель». В интересующую же нас эпоху под *арете* понималось высшее искусство, мастерство в различных областях деятельности. Оно могло означать выдающиеся физические качества (даже плодородие земли), а также «доблесть», «мужество». Но самое важное содержание этого слова фиксировало нравственное совершенство человека — именно его «добродетель», «справедливость». Выявление такого содержания и стало главным делом Сократа.

Ни одна из выгод реальной жизни, будь это богатство, слава и даже здоровье, считал он, не имеет той ценности, какое заключает в себе моральное достоинство человеческой жизни, ее «добродетель». Можно считать, что в западной философии именно Сократ, поставив моральное добро выше любой телесной пользы, стал основателем этики в качестве науки. И здесь он тоже выступил антиподом утилитаризма софистов.

Они отрицали возможность единых норм поведения и отдельных людей и целых государств, основываясь на полнейшей относительности их чувственной организации и определяющей роли интересов. По Горгию, например, можно говорить о добродетели мужчины, женщины, свободного, раба, но отнюдь не в общечеловеческом смысле. Сократ же, зная людей больше и лучше, и в особенности — глубже проникая в их сознание, пришел к неколебимому убеждению в тождественности моральной сущности тех добродетелей, которые были свойственны самым различным представителям той или иной профессии. Более того, не только можно, но и должно дойти до убеждения в единстве добродетели, справедливости, в принципе присущей всем людям (нужно думать, по крайней мере грекам).

Этот наиболее общий вывод Сократа, диаметрально противоположный этическому релятивизму софистов, вытекал из основоположного тезиса афинского философа, его главной дефиниции — *гобродетель есть знание*. Разумеется, речь идет о добродетели в ее более частных, конкретных проявлениях. Справедливость есть знание о том, что должен

делать каждый человек в соответствии со своим занятием и положением в обществе-государстве; мужество — знание того, чего следует бояться; богобоязненность — знание о богах и их духовной роли; умеренность — знание того, как обуздывать страсти, и т. п.

Эти и другие определения различных добродетелей — результат сложного познавательного их уяснения, о котором пойдет речь ниже. Теперь же необходимо сказать, что этический интеллектуализм Сократа, в силу которого правильное и даже безупречное поведение как бы автоматически вытекает из знания сути данной аρεте, вызывал возражение уже в Античности, поскольку мудрец не считался с человеческими страстями, постоянно уводящими людей в разные стороны даже при наличии у них самых точных понятий о ней. Ответ Сократа на такие возражения был тоже вполне интеллектуалистичен, ибо, по его убеждению, нарушение той или иной аρεте — результат недостаточности, поверхностности ее понимания.

Оценивая это фундаментальное убеждение Сократа в свете дальнейшего развития философской антропологии, необходимо отметить, что в его эпоху отсутствовало понятие воли как другого — наряду с умом — компонента интеллекта, обобщающего эмоционально-аффективную сферу сознания. Причем сам Сократ, натура весьма активная, последовательная, принципиальная и непреклонная, что он доказал всей своей жизнью, поведением на суде и перед лицом смерти, в высокой степени обладал тем, что стало впоследствии обобщаться понятием воли. Но сам мудрец вместе со своей эпохой, формировавшаяся философия которой находилась еще на стадии первоначального, простого рационализма, этого еще не осознавал.

Но все же в моральном сознании самого Сократа имелся один момент, ограничивавший его интеллектуализм и воспринимавшийся сугубо лично. И Платон, и Ксенофонт сообщают, что с детства Сократ слышал некий внутренний доброжелательный голос (*daimonion*), который удерживал его от тех или иных поступков, никогда не подсказывая при этом правильный путь поведения. Демоны (*daimones*) в древнегреческой мифологии — низшие божества или духи. Историки античной философии по разному трактуют смысл этого голоса — как голос доброго гения, совести, инстинкта. Но как ни толковать сократовский даймонион, он представляет собой явно религиозный момент в сознании философа, фактически ограничивая его этический интеллектуализм.

Не менее, если не более, важным в сравнении с ним компонентом философского учения Сократа стал тот метод, посредством которого он и приходил к точным определениям различных этических добродетелей.

Важнейшим толчком, первоначально побудившим Сократа обратиться к своим философским поискам, стало изречение дельфийской прорицательницы, объявившей его мудрейшим среди афинян. Удивившись, Сократ приступил к своему знаменитому «испытанию» (*elenchos*), вопрошая, как уже замечено, самых различных людей — от ремесленников до известных военных, государственных мужей и даже софистов, славивших мастерами своего дела. Однако вскоре обнаружи-

валось, что, высококомпетентные в своей профессии, они не были в состоянии четко определить ее суть (особенно отличались здесь поэты, творившие в исступлении, подобно прорицателям), хотя и были догматически уверены, что знают много больше за рамками собственного дела. В результате таких ситуаций Сократ укрепился в своем выводе, что «я попросту ничего не знаю» (Апология Сократа, 22 d).

Такая позиция эпохальна для философии. Глубоко творческие ее личности не замыкаются на самых значительных положениях, которые представляются совершенно незбылемыми для тех, кто не способен к неустанным поискам. Знаменательно, что более или менее одновременно с Сократом Демокрит, если верить «Греко-сирийским изречениям», тоже утверждал: «Я одно лишь знаю, что ничего не знаю» (Лур., 63). Конечно, здесь не позиция скептицизма, стремящегося перечеркнуть достоверность знания, а критическая позиция исследователя, не удовлетворенного достигнутыми результатами.

У Сократа она была возведена на максимальный уровень, в связи с чем он уточнял и само понятие философа. Действительно мудр, говорит он в платоновском «Федре», только бог, а философ — только «любитель мудрости» (278 d), занимающий «промежуточное положение между мудрецом и невеждой» (Пир, 204 b).

Позиция Сократа в отношении богов народной религии, по свидетельству Ксенофонта, отличалась от простых поверий, согласно которым «боги одно знают, другого не знают; Сократ был убежден, что боги все знают — как слова и дела, так и тайные намерения» (Воспоминания, 11, 19). Понятие же единого бога не раз фигурирует в диалогах Платона, а в том же произведении Ксенофонта (IV 3, 13) единый бог мыслится как источник стройного порядка и красоты вселенной. Люди же уподобляются богу тем, что далеко превосходят все живые существа и телом, и душой (там же, 14, 14). В данном же контексте нам важнее подчеркнуть, что и философизированные боги, и тем более единый бог выступают у Сократа как некий гносеологический полюс завершенного, абсолютного знания, с каковым мы уже встречались у Ксенофана и встретимся в дальнейшем у других философов.

В платоновских диалогах Сократ предстает перед читателем отнюдь не абстрактным теоретиком, а виртуозом метода, в сущности, опирающегося только на практический рассудок (*phronesis*), доступный пониманию любого его собеседника. Здесь выступает диалектика в ее первоначальном смысле (Зенон Элейский еще не прибегал к форме диалога), как предметный разговор (*dialegomai*), обычно двух собеседников.

В соответствии с этим «дискурс» Сократа распадается на два этапа.

Первый из них — негативный, «испытательный» (*elenchos*) — уже был упомянут. Собеседник Сократа, специалист в своем деле, давал определение его сути (как военачальник Лахес «мужеству»). Сократ в духе своей знаменитой иронии принимал его всерьез, повторяя, что сам-то он этого совсем не знает. Но именно позиция «знания — незнания» давала Сократу большое преимущество перед догматически настроенным собеседником. Он приводил все новые и новые примеры,

вскрывающие несостоятельность других определений собеседника в сложных моральных ситуациях. «Испытание» его представлений вскрывало их односторонность и даже несостоятельность, приводя собеседника в состояние растерянности. На этом этапе обнаруживалась полная относительность истины, как это и утверждали софисты.

Но ситуация становилась противоположной, когда Сократ прибегал к применению метода, который он, обнаруживая другой аспект своей иронии, называл *роговспоможением* (майевтика — намек на профессию своей матери). Предпосылка нового поворота метода Сократа состояла в его убеждении в том, что в принципе каждый человек в глубине души обладает истиной добра и зла, не сознавая этого. Логическая виртуозность Сократа проявлялась в его способности ставить вопросы, разделяя сложные понятия на максимально простые, так что собеседнику становилось несложно ответить «да» или «нет». Совместные поиски истины в последующей истории философии стали именоваться *гигалектическими*. Диалектик тот, подтверждает Платон, кто «умеет ставить вопросы и давать ответы» (Кратил, 390 с). Такие поиски приводили к непоколебимому выводу, что справедливость всегда есть добро и наоборот. Если *эристика* софистов имела своей целью запутать противника в споре и одержать над ним верх, то *эвристика* Сократа была методом диалектического поиска истины и ее четкого определения, утверждающего меж- и надындивидуальность понятий.

В этом разделе своего метода, чтобы прийти к твердым определениям широких моральных понятий, Сократ прибегал к различным аналогиям из профессиональной деятельности своего собеседника и стремился охватить и многие новые факты, подтверждающие данное моральное понятие (мужество, например, проявляется не только на войне, но и во множестве мирных ситуаций, в общественной и в частной жизни). Сопоставление все новых и новых фактов достигалось, как впоследствии это определил Аристотель, на пути *индукции* (*epagōgē*) — наведения, приведения различных случаев, их сравнения и различения, обнаружения черт сходства в различных действиях и фактах, чтобы найти единое, достоверное и всеобщее понятие (*eidos*) для множества их. Конечно, некоторые философы и до Сократа давали те или иные определения каким-то явлениям и фактам, но именно Сократ встал на путь систематических поисков определения понятий, открывая дорогу Платону, а затем и Аристотелю.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что диалектика Сократа при всей ее важности и перспективности у самого афинского мудреца была подчинена делу этического углубления личности, установлению, так сказать, максимальной самостоятельности человеческого микрокосма. Это уяснил для себя другой его важнейший ученик — Ксенофонт, не считающийся каким-то значительным философом. От имени Сократа (в его диалоге с Евтидемом) он пишет в своих «Воспоминаниях» (IV 5, 11 — 12) о нем: «Чем же отличается человек невоздержанный от животного самого неразумного? Кто не задается высокими целями, а гонится всеми способами только за наслаждениями, чем может тот отличаться

от безрассудных скотов? Нет, только воздержанные могут задаваться высокими целями и, разделяя как делом, так и рассуждением предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать... Да и слово „диалектика“... произошло от того, что люди, совещаясь в собраниях, разделяют предметы по родам. Поэтому надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заниматься этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике». Некогда «семь мудрецов» сформулировали идею меры как основоположного принципа, которым должен руководствоваться человек. Теперь этот принцип получил глубокое гносеологическое обоснование.

III. ХУДОЖЕСТВЕННО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ И ОРГАНИЦИСТСКИЙ СИНТЕЗ ПЛАТОНА

На предшествующих страницах неоднократно цитировались небольшие места из произведений Платона (427—347), но в подавляющем большинстве этих цитатий они приводились при освещении предшествующей ему философии, на которую афинский философ позитивно и критически опирался. Произведения самого одаренного и плодотворного ученика и почитателя Сократа, воззрения которого известны главным образом по его диалогам, — незаменимый источник наших знаний о других его предшественниках (и даже некоторых его современников). Но Платон — грандиозный мыслитель, идеи которого, пройдя через века, стали первостепенным достоянием нашей современности.

Во времена Античности идеи и имя Платона — самые влиятельные и известные по сравнению со всеми другими. Об этом свидетельствует уже то, что произведения философа сохранились полностью, их дошло до нас даже больше, чем написал сам Платон, ибо многие его последователи свои подражания его произведениям, изложение тех или иных его идей приписали ему самому. Среди нескольких десятков произведений, дошедших под этим именем, установлены сомнительные и явно не подлинны. В отношении же подлинных уже более столетия развиваются соображения и идут споры об их последовательности и времени написания. Разумеется, в задачи данного курса не может входить рассмотрение этого специального вопроса.

Изображение платонизма на последующих страницах главным образом основывается на произведениях 70—60 гг. 4 в., считающихся временем максимальной зрелости идей платонизма, как они воспринимались и трансформировались в последующей философии.

Произведения Платона написаны в форме диалогов двух, трех и большего числа собеседников. Некоторые диалоги высокохудожественны. Ведущим собеседником выступает Сократ (за исключением последнего диалога «Законы»), рассуждение которого иногда становится монологическим повествованием.

Диалогичность произведений Платона — свидетельство переплетения философской мысли с художественностью, что нашло себе выражение в использовании многих мифологических образов. К тому же некоторые идеи имеют варианты в различных диалогах, что тоже способствовало использованию других образов. Тем не менее все диалоги в той или иной мере представляют собой кипучую лабораторию мыслей (А. Лосев). Их синтетическое выявление — очень трудная, но

Антисенсуализм Платона и его концепция идей как констант знания и бытия. Выявить гносеологическую и методологическую проблематику платонизма — задача сверхсложная, учитывая многообразную и неоднозначную ее связь с другими сторонами этого учения.

Ко времени возникновения платоновской Академии (385), можно считать, достаточно четко выявились основные направления философской гносеологии, определяемые двумя каналами познавательной деятельности человека — чувственным и умственным. Еще раз подчеркнем, что в досократовский период гносеологические идеи появлялись в контексте общей проблематики взаимодействия микро- и макрокосмоса, в ней резко преобладали космологические и онтологические аспекты, а сами такие идеи не выявлялись как самостоятельные. У софистов — в сущности, лишь у Протагора и Горгия — эти идеи составляли компонент морально-социального комплекса. Сократ зафиксировал огромную самостоятельность человеческого микрокосма, но его гносеологические идеи при всей их принципиальной значимости тоже формировались в контексте морально-аретологических интересов. У Платона же вечная проблема общих понятий четко выявилась и стала первостепенным источником его гносеологических размышлений.

Они были весьма усилены идеями пифагорейской математики. Усвоив ее состав от своего друга Архита из Тарента, Платон добавил к арифметике, геометрии, астрономии и музыке стереометрию (Послезаконие, 990 d) — трехмерную геометрию, сыгравшую огромную роль в его аналитическом осмыслении природных стихий (о чем ниже).

Автор «Государства», некогда атлет, однажды подчеркнул здесь (535 в) психологические трудности занятий науками: «Души робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями». В этом контексте понятен известный девиз при входе на территорию Академии: «Несведущий в геометрии да не войдет!».

Осведомленность Платона в предшествующей натурфилософии (включая и идеи Демокрита) тоже вела его мысли к гносеологическому углублению.

Такое рассеяно в ряде платоновских диалогов, но наиболее значителен «Тезтет», целиком посвященный вопросам гносеологии..

Вопрос о сути знания ставится здесь предельно широко. Платона интересует не то или иное *частное знание*, сколь бы необходимым и важным оно ни было само по себе (например, геометрия). Автор ставит вопрос о *знании как таковом*, без уяснения которого невозможно понять суть любого частного знания. Но оно в той или иной мере с необходимостью основано на *чувственной информации*.

В истолковании знания Платон был радикальным антисенсуалистом. Выше мы видели, что фундаментальная проблема гносеологии о роли чувственного и умственного компонентов знания определенно просматривается во фрагментах Гераклита, где оба эти компонента в общем выступают как равноправные. Протагор, как бы подхвативший только чувственный компонент знания (возможно, через Кратила) и определивший гносеологию софистики, формулировал позицию край-

него сенсуализма. Платон в своем «Теэтете» (но, конечно, не только там) бескомпромиссно ее раскритиковал. Он не отрицал хронологического первенства чувственных восприятий, но, в сущности, все они свидетельствуют о непрерывной текучести объектов, их определяющих (что и подчеркивалось Протагором). Но текучесть восприятий — лишь мимолетное знание, всегда разрозненное, неустойчивое и нередко противоречивое. Чтобы придать им минимальную определенность и тем более единство, приходится с необходимостью обращаться к мысли, к ее понятийным элементам. Во встрече мысли с восприятиями возникает огромное множество непонятных ситуаций. Так, цвета воспринимаются глазами, а звуки ушами, но какова связь между ними в единой вещи? Даже для минимальной убедительности установить ее без мысли невозможно. В повседневной жизни приходится постоянно сравнивать различные вещи, ибо совершенно равные среди них практически не встречаются. Но если бы в нашей мысли, т. е. в разумном компоненте души, не было понятия «равенства самого по себе» (Федон, 74 с), то никакое сравнение было бы невозможно.

Следовательно, критерий истинности заключен именно в мысли. Более того, ощущения сами по себе *пассивны*, они как бы невзначай поражают наши чувства. Другое дело мысль, коренящаяся в разумной душе. Она всегда с нами и всегда действенна. Сократ так и разъясняет ее суть Теэтету, говоря, что мысль — это «рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает», «рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (Теэтет, 189 е). Активность мыслящей души и ее принципиальное первенство перед чувствами — одно из главных и радикальных отличий платонизма от тех решений дилеммы «чувственное — умственное», которые формулировали некоторые предшествующие натурфилософы в частности и в особенности Демокрит. Для него, как мы видели, мысль доставляла светлое знание, а чувства — темное, но вместе с тем они не противопоставлялись, и мысль скорее понималась как особо тонкая чувственная субстанция, ибо огненно-атомная душа была однородной, пускай и максимально активной по отношению ко всем остальным атомам тела. Правда, Нус Анаксагора представлял некую весьма тонкую субстанцию, противопоставленную всем остальным «семенам», но, в сущности, он заключал в себе только космологическую функцию и был лишен гносеологической.

Платон же — философ другой эпохи, когда весьма продвинулось научное знание. Нарастал аналитизм в некоторых построениях натурфилософской мысли, во многом под влиянием тех же пифагорейцев.

К сказанному следует еще раз добавить этико-понятийные исследования Сократа, непосредственного учителя Платона. Они выявили первостепенную роль, которую общие понятия играют в индивидуально-общественной жизни людей.

Активность разумного компонента человеческой души неразрывно связана, таким образом, с ее понятийной наполненностью. Но, как не раз мы констатировали, параллелизм микро- и макрокосмосов переливается и в *тождество*. В данном контексте это и приводит к пере-

ливу гносеологии в онтологию, а конкретно — к знаменитому учению Платона о самосущности идей.

Выше было упомянуто, что слово «идея» встречается и во фрагментах Демокрита, но оно означает не воспринимаемые чувствами, а «зримые» только умом атомы (в сущности, их внешние формы). Но у Абдерита это слово появляется мимолетно. У Платона же оно обосновано и гносеологически, и онтологически и выдвинуто в фокус его философии.

Подчеркивая единство и постоянство понятий в их противоположности меняющимся чувственно воспринимаемым вещам, Платон устанавливает, что в принципе каждому классу одноименных вещей соответствует своя и притом единственная идея (*idea*, но чаще встречается синонимичное ему и однокоренное слово *eidos*, обычно переводимое у нас словом «вид», как и «образ» — в смысле «образец»). Парменид, резко противопоставив ясность ума смутности чувств, утверждал вневременное существование единого бытия. У Платона же оно распадается на множество вечно сущих и неизменных идей. Их изъятие из потока времени — основное условие *абсолютизации* установленных понятий. Труднее мыслить их абсолютизацию в отношении пространства. Однажды она выражена метафорически — идеи пребывают в неких «наднебесных местах» (Федр, 247 с).

Но это, по Платону, несущественно. Главный его тезис в том, что «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (Государство, 507 с). Отсюда устанавливается и онтологический статус идей, которые в качестве «умопостигаемых и бестелесных образцов» (*noetā kai asōmata eide*, Софист, 246 в) первичны по отношению к чувственно постигаемым вещам, которые вторичны и как бы производны от них.

Эту фундаментальную позицию, настойчиво утверждаемую Платоном, принято именовать *объективным идеализмом*. Сам философ противопоставляет такую позицию мнению тех людей, которые «все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы», признавая существование только того, «что допускает прикосновение и осязание», мысля понятие бытия только телесным и с презрением отвергая платоновскую позицию (Софист, 24 а–в. Возможно, Платон имел здесь в виду киника Антисфена, его непосредственного оппонента). Следовательно, можно считать, сам Платон — родоначальник не только идеализма, но и фундаментальной концепции философии Нового времени.

Но как можно «оправдать» платоновскую абсолютизацию и онтологизацию идей, противопоставленных постоянно изменчивым вещам?

Гносеологическое основание данной позиции в том, что широта идей включает в себе значительно больший объем, чем содержательность конкретных единичных вещей. Бестелесность же идей — результат их чисто мысленного и притом весьма трудного постижения. «Когда душа опирается на чувственные образы, она сбивается с пути, блуждает... точно пьяная... Когда же она ведет исследование сама по себе, она на-

правляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. Здесь наступает конец ее блужданиям, наступает разумение» (Федон, 79 с — d).

Но можно ли платоновскую систему трактовать как полный дуализм идей и вещей, отсутствие всякой связи между ними? Радикального дуализма здесь, конечно, нет, ибо вещи не могут существовать сами по себе, вне всякой зависимости от идей. Однако их разрыв и противопоставление привели Платона к огромным трудностям в трактовке как самих идей, так и их взаимоотношений с вещами.

Ясного представления о последнем у Платона с необходимостью нет. Речь идет то об «участии» (*methexis*) вещей в идеях, заимствующих от них некоторые свои свойства, то о «присутствии» (*parousia*) идей в вещах. Наиболее же типичное решение состоит в том, что идеи являются *причинами* (*aitia*) вещей, понимаемыми, однако, как их цели (*telos*). При этом каждая конкретная вещь — весьма несовершенная, если не приблизительная копия своей идеи. Последняя позиция наиболее характерна для платонизма, в чем мы убедимся в его истолковании природы. В целом же, как видим, идеи не только трансцендентны, но и имманентны вещам. В дальнейшем нам предстоит еще вернуться к проблеме взаимоотношений вещей и идей.

Не меньшие трудности зафиксированы в истолковании Платоном характера самих идей. Наиболее просто вообразить существование идей естественных, природных вещей — деревьев, животных и даже человека, в душе которого и сосредоточиваются все идеи. Сравнительно нетрудно представить идеи физических явлений — движения, покоя, цвета, звука, самих стихий. Но идеалисту, для которого особенно значимы этические и эстетические аспекты, как-то не хочется признавать, например, идею грязи. Но вообще, чем изменчивее предмет, тем труднее его зафиксировать в виде некой неподвижной понятийной статуи. Таковы уже предметы, создаваемые человеческим ремеслом и особенно искусством. И тем более идеи *отношений*, раскрываемых исследованиями науки.

Но высшие и наиболее ценные идеи, призванные объяснить явления человеческого бытия — это, в сущности, сократовские понятия блага, истины, справедливого, прекрасного, углубленные Платоном. В частности, в наиболее известном его диалоге «Пир» (а также «Федон» и «Филеб») рассказывается, как постепенно от созерцания прекрасных человеческих органов, а затем и самих все более красивых людей, других живых существ и произведений человеческого мастерства следует возвыситься до понимания идеи красоты как таковой, всегда равной самой себе и максимально притягательной для тех, кто смог к ней подняться. Такая идея «возбуждает некоторые особенные, свойственные только ему [человеку] наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания» (Филеб, 51 d).

Хотя Платон систематически не развивает своего учения об идеях ни в одном из своих диалогов, говоря о них в разных связях своего художественного повествования, в принципе он стремится представить мир идей, отличающихся друг от друга *степенью общности*, как

некую иерархическую структуру. Но это оказывается невозможным в силу неопределенности действительной степени общности многих идей. В сущности, их общность исчерпывается соотношением родовых и видовых понятий.

Единство мира идей, можно сказать, лишь декларировано. Правда, у Платона имеется абсолютная вершина, каковой объявляется *идея блага* (agathon), наивысшая идея, сущность всех сущностей. Ее пребывание еще более неопределенно, чем пребывание идей, — в «умопостигаемой области» (topos noetós; Государство, 508 с 1). В качестве последней цели бытия, к которой мир низших идей, замирая в своем генезисе, тянется снизу доверху, она сообщает этому миру верховное единство. Как «непредполагаемое», она — «начало всяческих» (Тимей, 511 b), но как всеобщая цель — и конец всего сущего.

Нетрудно заметить сократовское происхождение этой морально-социоморфной идеи. Она лишена у Платона какой-либо относительности, обусловленности, предельно абсолютизирована, онтологизирована. Можно видеть в ней и социоморфизацию космического бытия Парменида. Вместе с тем верховная идея блага у Платона объединяет в себе, отождествляет бытие и знание. Отсюда ее сравнение с Солнцем — ярчайшей планетой космоса, неиссякаемый свет которой делает возможным познание всего сущего (Государство, 508 а — е).

Закономерно, что идея блага неоднократно отождествлена с богом. И уже не с мифологическим Зевсом, а с философским богом, которому только и доступно доскональное знание всего мира и бестелесных идей. Выше мы уже цитировали первую триадную формулу орфиков, которую Платон сделал центральным положением своей диалектикогносеологии, как и онтологии. В своем последнем произведении «Послезаконие» (976 е — 977, оно принадлежит одному из ближайших учеников Платона) автор уточнил: «Надо сказать, какого бога я имею в виду... В самом деле, как не считать его виновником всех вообще благ, в том числе величайшего из них — разумности! <...> Пожалуй, это — Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами».

Мир идей образует предельное, абсолютное знание. Но из того, что идеи диаметрально противоположны непрерывно меняющимся чувственно воспринимаемым вещам, отнюдь не следует, что они составляют совершенно ложную область мнения, поскольку истина полностью сосредоточивалась в умопостигаемом бытии, как считал Парменид, оторвавший ум от чувств. Хотя единичные вещи, фиксируемые чувствами сами по себе, непознаваемы, душа не в силах оставить их в таком состоянии разрозненности, одиночества. Всматриваясь в них, она начинает понимать их как весьма бледные, туманно-приблизительные «копии» идей, их нельзя поэтому считать совершенно ложными, какая-то доля истины присуща им. В своей критике сенсуализма в «Теэтете» автор последовательно поднимается от чувственного восприятия, текущая относительность которого не позволяет установить в воспринимаемом никакого единства и поэтому не может быть расценена как знание,

хотя здоровый человек не может утверждать, что его восприятие представляет собой какую-то совершенную ложь. О лжи можно говорить, лишь установив жесткие признаки подлинного знания.

Разновидности знания и диалектика как верховная из наук. Констатация единичных предметов, единичных явлений, не поддающихся никакому определению, может быть расценена только как *вера* (pistis). Впрочем, еще ниже ее стоит *правдоподобие*, или *вероятность* (eikasia), когда восприятие констатирует не действительный предмет, а его отражение в воде или в другой среде, и поэтому нет полной уверенности в существовании отражаемого предмета. Оба эти низших способа восприятия составляют то, что уже элеаты называли *мнением* (doxa). Однако у них оно составляло сферу чувственной лжи. Для Платона такая квалификация уже невозможна, особенно в более сложных проявлениях мнения. Выше простой веры стоит «истинное мнение» (alethés doxa), которое можно расценить как *убеждение*, обоснованно внушаемое, например, оратором или судьей. В нем уже больше знания, истины, но ей далеко до стопроцентной истинности идей.

Еще выше стоит «правильное мнение с объяснением» (meta logou episteme; Теэтет, 210 а), которое может быть выражено в словах или в указании на какие-то признаки, что в общем делает его более конкретным по сравнению с просто «правильным мнением». В практической жизни, в общественных делах невозможно обойтись без всех разновидностей мнения, а более высокие из них сопутствуют более сложным ситуациям.

Но и последнее мнение, оставаясь чувственной информацией, далеко не достигает абсолютной истинности идей. Мы начали рассмотрение платоновской классификации знания «снизу», с чувственного мнения, в то время как сам философ-идеалист идет, так сказать, сверху вниз.

Выше мнения вслед за Парменидом Платон ставит *мышление* (noesis), но в отличие от элеатов у него оно более четко, дифференцировано распадается на две способности. Высшая из них — *знание*, максимально достоверное, можно считать, *научное* (epistēmē), а менее достоверное — *рассуждение* (рассудок — dianoia). «Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению» (Государство, 534 а — б). В цитированных словах, в сущности, содержится итог гносеологической проблематики древнегреческой философии со времен ее размежевания с мифологией (хотя, как увидим, у самого Платона оно проводится не всегда радикально).

Выше был подчеркнут *генетизм* мифологического мировоззрения как одно из его главных, определяющих свойств. Вместе с тем трудовая деятельность уже «первобытного» человека закрепляла в его сознании какие-то простейшие, «остановившиеся» структуры. Уже в предфилософском и тем более в философском сознании этот ход мысли, фиксируемый в языке, привел Платона к понятию *эпистемы* как предельно достоверного, высоко профессионального знания (противопоставлен-

ного как опыту — *empeiria*, так и искусности — *technē*). Такое знание совершенно нечувственно, неосяземо. Платону оно предоставляется настолько тонким и духовным, что лишено в принципе — несмотря на этимологию самого термина «идея», который можно понять как «видность» — зрительной образности.

Его подлинные, главные объекты — совокупность самих идей, вечного и неизменного бытия, определяющего любую структурность. В качестве чистой мысли их познание составляет предмет *диалектики*. Оставив ее до последующего рассмотрения, мы обратимся теперь к более низкой и низменной сфере мыслительной деятельности — к *рассудку*.

Методологический принцип триадности, которого Платон стремится последовательно придерживаться, предопределяет срединное положение рассудка между безобразной наукой, эпистемой, и переполненным образами мнением, доксой, ибо рассудок представляет собой «ум, смешанный с ощущениями» (Законы, 961 е). Роль рассудка в установлении субстанциальной структурности первостепенна, ибо именно он способен «увлечь душу от становления к бытию» (Государство, 521 d). При этом рассудок руководствуется «предположениями» (*hypothesis* — гипотеза), ведущими его «вниз», к сфере чувственного мнения, в особенности к его правдоподобной части.

Наиболее значимый объект рассудочного знания составляет геометрия, математика. Геометрические фигуры, каждая из которых охватывает бесчисленное множество построений своего класса, обладают всеобщностью и неизменностью идей. Но необходимость их построения и воззрительность приближают геометрические объекты к сфере чувственного мнения.

Поскольку арифметика («искусство счета», «созерцание природы чисел»; Государство, 525 с), не нуждается в подобной наглядности, а ее логическая понятийность более интенсивна по сравнению с геометрией, онтологически она выше последней и ближе к максимально, предельно «умной» области идей.

Но какова бы ни была практическая польза математики (как и астрономии), не в ней ее главная ценность, убежден великий идеалист. Наивысшая ценность конкретных наук заключена в способности вести занимающегося ими, очищая его ум от чувственности в ее различных проявлениях, к наивысшему, диалектическому знанию, овладение которым свидетельствует о максимальном интеллектуальном статусе философа.

Диалектический метод (*dialektikē methōdos*; Государство, 533 с), эпохальный вклад Платона в философскую науку, включает в себе несколько сторон.

Это прежде всего родовидовое мышление. Максимальная активность бестелесной мысли, отрешившейся от всякой чувственной образности, наполненной «лишь самими идеями в их взаимном отношении» (Государство, 511 с), — это аналитическо-синтетическая деятельность разумной части души. Ее первое стремление Платон называет *восхождением* (*synagōgē*), трудным искусством отыскать во многом единое (*hen*, Федр, 249 b–d), или *общее* (*koinys*). Обобщающая способность,

«способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено» (Федр, 265 d), — божественный дар подлинного философа в его стремлении к верховной идее блага. Противоположный путь от этой идеи все ниже и ниже, ко все более частным видам и конкретным вещам — путь разделения, различения, дихотомического расчленения рода (*diairesis*; Софист, 253 d — e; Политик, 262 b — e) — это путь дедукции. Устами Сократа Платон подчеркивает, что такой путь представляет собой «способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров» (Федр, 265 d — e). В последних словах можно усмотреть выпад против софистов, стремившихся не к строгости речи, а к ее эмоциональному воздействию на сумбурную толпу. Только подлинный философ, стремящийся к истине и овладевший диалектикой, способен «охватывать взглядом и единое, и множественное» (там же, 226 b), разделяя сложное на все более простое и сводя его к новому единству.

Один из весьма перспективных моментов метода Платона в его движении посредством все более частных предположений (*hypothesis*) в движении ко все более конкретному состоит в том, что процесс такой дизрезы (*diairesis* — разделение) — прообраз гипотетико-дедуктивного метода, приобретшего огромное значение в научно-философской мысли Нового времени.

Другой особо трудный вопрос методологии Платона, которую сам он называл диалектикой, — это вопрос о взаимоотношениях идей, все более и более общих, как бы застывших, неподвижных и непрерывно меняющихся единичных вещей, относительно которых возможно лишь более или менее частное мнение.

Уже в дофилософской «методологии», как не раз было зафиксировано, сложились представления о бинарных оппозициях, в которых выражалась мировоззренческая ориентация еще примитивного сознания. Такие оппозиции умножались и усложнялись в условиях цивилизационного мышления, неотделимого от зачаточного процесса науки. Как выше отмечено, уже в ранней философской мысли возникла идея *триадности*, суть которой сводилась к утверждению среднего соединительного звена между двумя крайними противоположностями. Этот элемент диалектики у Платона представлен весьма широко. Одна из обобщенных его формулировок дана в «Тимее» (31 v): «Два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь».

Особо важным звеном, как замечено выше, стал рассудок (*dianoia*) — между абсолютно достоверным знанием науки (*epistēmē*) и всегда неустойчивой сферой чувственного опыта (*doxa*). Такая промежуточность рассудка дает ему возможность развивать гипотетическое знание.

Принцип триадности применяется Платоном весьма широко, и не только в сфере гносеологии. Мы не раз встретимся с ним в дальнейшем. Но соотношение противоположностей обильно представлено у Платона и без фиксирования промежуточного звена между ними.

Здесь следует напомнить о Гераклите, энергично зафиксировавшем наличие противоположностей и в природном, и тем более в человеческом мире и, более того, постигшем их *непосредственный*, без какого-либо промежуточного звена, переход друг в друга. Этот ход мыслей эфесского мудреца составил необходимый компонент *генетического* мировоззрения. В свою очередь Платон тоже не раз указывал на динамику такого же рода — нередко внезапные взаимоперемены противоположностей, «которые возникают одна из другой, и переход этот обоюдный» (Федон, 71 в). Но философ-художник относит эту динамику — в большинстве своих диалогов — к области *мнения*, к обыденной жизни. Так, «все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах» (Государство, 564 а). Поэтому сплошь и рядом прекрасное сочетается с безобразным, справедливое с несправедливым, и такое сочетание сопровождается непосредственным взаимопереходом.

Однако в *осмыслении* таких сочетаний и переходов, осуществляемом диалектикой, возвышающейся над сферой мнения, т. е. в определениях *самой мысли*, одновременность противоположностей (понимаемых, конечно, в одном и том же смысле) недопустима, без чего мысль становится неточной, сбивчивой. «Противоположность никогда не будет противоположна самой себе» (Федон, 103 с). Имеется другая формулировка того же логического закона тождества: «Различать все по родам и не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (Софист, 253 d).

Столь же непримирим Платон и к нарушению закона непротиворечия. «Мы утверждали, — говорится устами Сократа, — что одно и то же начало не может одновременно иметь противоположные суждения об одном и том же предмете» (Государство, 602 е). Уровень формировавшейся философской мысли у Гераклита не позволял еще различать противоположности и противоречия. Платон же такое различие достаточно четко осознал.

Тем самым, наряду с методологическим аспектом аналитического и синтетического диалектика Платона содержит и аспект (формально) логической закономерности. При этом особой значимостью обладает закон непротиворечия.

В обыденном мышлении, как и в скороспелых суждениях софистов, рассчитанных на внешний успех у публики, как и в споре о словах, не заинтересованном в поисках истины и не заботящемся о ней, противоречивость суждений остается сплошь и рядом незамеченной. Подлинный философ, который должен стоять между абсолютным знанием бога и неосведомленностью и неискушенностью невежд, не может оставаться на таком пути. Фиксируя противоположности в чувственных мнениях, философ вместе с тем всегда внимателен к возможности противоречий в мыслях высшей части разумной души, ибо они разрушают строгость, стройность, точность суждений. «В этом случае, — однажды замечает

Платон, — душа вынуждена недоумевать и исследовать, будоражить в себе самой мысль и задавать себе вопросы» (Государство, 524 е). Здесь перед мыслью встает весьма трудная, но и плодотворная задача по уточнению суждений. Тем самым раскрытие противоречий, в них скрытых, содержит *эвристическое* начало, побуждающее к углублению мысли.

Наиболее общая предпосылка при этом — не столько уже собственно гносеологическая, сколько онтологическая — заключена в глубинах вечной души, приобретшей свои знания до вселения в тело человека, о чем мы ниже будем говорить особо.

Как эта природа души, так и методологические особенности диалектики как априорного знания, направляющего все другие знания, в той или иной мере связанные с чувственными образами, делают ее верховной наукой.

Совокупность идей, в сущности лишь декларативно связанных друг с другом, делает их объектом чистого мышления (*poesis*), в будущем получившего наименование *интуиции*. С одной стороны, как достояние ума, к тому же не чуждое четких признаков математики, она может быть уточнена как *интуиция интеллектуальная*. Но вместе с тем все же разрозненность идей, долженствующих объяснить сумятицу бесчисленных вещей и явлений, превращает ее в *иррациональную*, что однажды четко сформулировал и сам Платон. Отвечая тем своим слушателям (либо услышавшим от них), самоуверенно излагавшим мысли философа, он писал: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (Письмо седьмое, 341 с — d).

Непознаваемо не только возникновение многих идей, но, в сущности, невозможно четко предоставить себе верховную идею блага, существование которой приходится декларативно утверждать.

Возвращаясь к проблеме идей и их отношений к вещам, должно подчеркнуть, что Платон встретился с непреодолимыми трудностями. Они возникают с необходимостью, поскольку *бесконечное* число постоянно изменяющихся вещей и явлений должно получать свое объяснение в *конечной совокупности* совершенно неизменных идей. Сама логика объяснения этой ситуации требовала вносить изменения в их истолкование. Поскольку каждая из них обобщает, «отражает» те или иные вещи, но само сходство данной идеи с определенной вещью требует новой, особой идеи такого сходства — этот процесс, в сущности, не имеет предела. Количество идей становится, тем самым, столь же бесконечным, что и количество вещей (изменение которых, сплошь и рядом приводящее к появлению новых вещей, тоже требует других идей). К тому же несовершенство вещей, доходящих до безобразности, несовместимо с этико-эстетической сущностью идей, какими их только и может мыслить идеалист.

Главная логическая трудность взаимоотношений идей и вещей заключена в том, что, поскольку первые «присутствуют» во вторых,

а вторые «участвуют» в первых (ситуация целеподражания вещей идеям будет рассмотрена особо), идеи, как уже отмечено, и трансцендентны, и имманентны реальному миру единичности и конкретности. Они, таким образом, внутренне противоречивы.

Одно из решений этого основоположного противоречия, антиномии Платон развивает в труднейшем своем диалоге «Парменид».

С одной стороны, неизменная идея выступает здесь как самотождественная и мыслится как единое. Вместе с тем в нем необходим и момент нетождественности, когда оно как предмет познания относится к другому, познающему субъекту. Соотнесенность же единого с другим есть его соотнесенность со многим. Класс одноименных вещей становится тем самым целостностью, устремленной к своей идее. В очень сложном тексте этого диалога Платон виртуозно переосмысливает идеи элеатов (единство бытия), пифагорейцев (множественность понятия числа) и софистов (познание осуществляется лишь в отношении к другому).

Невозможность понять согласованность неопределенного множества идей, декларативно образующих систему, подчиненную верховной идее блага, заставила Платона пересмотреть эту ускользающую проблематику в диалоге «Софист». В «Пармениде» Платон пришел к заключению, что идеи «могут смешиваться между собой и разобщаться» (129 е). В «Софисте» же они трансформируются в *роды сущего*.

Первый из них — это, естественно, максимально общий род бытия, *Единого*, обоснованный Парменидом. Но Платон не согласен с ним в отрицании небытия как непостижимого и невыразимого. Демокрит, как отмечалось, ввел понятие небытия как необходимую онтологическую противоположность понятия бытия (трактуемого как атомы). Платон же наполняет понятие *небытия* прежде всего гносеологическим смыслом, увязывая его с фактами заблуждения и лжи — мнения о несуществующем. Но чисто гносеологическое, существующее только в душе, невозможно, и поэтому в определенном смысле несуществующее тоже существует, но Платон обычно именует его *иное*.

Другими родами бытия являются *движение* и *покой*, утверждает Платон (опять против Парменида и Зенона, отрицавших реальность движения). Как то, так и другое присуще бытию, но само по себе движение и покой самостоятельны и не связаны друг с другом (общее воззрение доньютоновской механики). Рассмотренный в отдельности каждый род сущего тождествен в самом себе, что и делает его самостоятельным. Но по отношению к другому роду каждый из них становится иным (наиболее очевидно это при сравнении движения и покоя). Небытие в отношении бытия — тоже его иное. Следовательно, идеи как роды бытия выступают как попарные противоположности. В особенности примечателен переход бытия — в принципе истинности — в небытие, неистинность, которая в определенных обстоятельствах может стать истинностью.

Всего же, таким образом, наиболее общих разновидностей, родов бытия пять — бытие, движение, покой, тождественное и иное. Здесь —

не говоря сейчас о других сторонах платонизма — диалектика Платона открывает путь первой философии Аристотеля.

Душа как гносеологический, морально-религиозный и космологический субъект у Платона. Не раз зафиксированное выше взаимодействие микро- и макрокосма в различных его аспектах в общем свидетельствовало о возрастании и активности души как духовного фокуса микрокосма, концентрировавшей в себе все усиливавшуюся познавательную компоненту вместе с морально-религиозной. В классический период Платон стал итоговым осмыслителем последней компоненты души, оставаясь таковым вплоть до возникновения христианства.

Углубление в антропологию, рационализм сократовской аретологии и учет сложности познавательной деятельности привели Платона к четкому выделению в составе души ее собственно разумной части, противопоставленной неразумной и даже антиразумной компонентам. Напомним структуру души, как ее нарисовал Платон в одном из самых зрелых и главных своих диалогов — в «Государстве» (435, 441 с, 580 е). Вершину ее составляет именно *разумная* (to logistikón), помещающаяся в голове, затем следует *аффективная*, импульсивная (to thymoeides), пребывающая в груди, а в самом низу находится *вождедеющая*, низменно-алчная (to epithymetikon), находящаяся ниже грудобрюшной преграды, в печени. Как видим, Платон и здесь прибегает к триадному принципу, отведя аффективной части посредствующую роль между разумной и вождедеющей частями. Антропологический смысл данной триады трансформируется в социальный, о чем пойдет речь ниже.

В доплатоновской мифологической, как и в формировавшейся философской, мысли образ души был еще слабо расчленен и обладал прежде всего оживотворяющей нагрузкой, проявляющейся в ее способности к самодвижению. Теперь в диалогах Платона эта функция души оттесняется на второй план. Самой важной для всей платоновской доктрины становится *разумная* составная души, максимально простая и «чистая» по сравнению с двумя низшими ее компонентами. Естественно, что именно она наделена в первую очередь познавательной функцией. Отсюда и ее близость к идеям по ее сути, наибольшая способность к их постижению.

Платоновская доктрина в целом, как она выявляется в художественном повествовании его диалогов, переполнена образами традиционной древнегреческой мифологии. Здесь тоже можно констатировать ее радикальное отличие от атомистической концепции Демокрита (и даже Анаксагора), максимально преодолевшей мифообразность. Платон же, писавший в следующем веке, как бы снова к ней возвращается. Но великий идеалист не просто отступает здесь вспять. Он глубже своих предшественников постиг как проблему познания, так и проблему человека в его индивидуально-моральном и в социальном бытии. Поскольку же они не поддавались последовательной и убедительной рационализации, Платон весьма часто использовал образы традиционной мифологии (к тому же здесь проявлялся и его художественный дар). Но такое использование не было просто «потребительским». В действительности

философ трансформировал эти образы и, если угодно, рационализировал их, делая их элементами своей системы воззрений.

Приближая понятие души к своей концепции идей, Платон подчеркивал полную бестелесность и простоту души — в сущности, лишь ее разумной части. Философ отказался от убеждения некоторых пифагорейцев, трактовавших душу как весьма тонкую и благозвучную, но вместе с тем временную гармонию телесных элементов. С другой стороны, углубляя орфико-пифагорейские представления о бессмертии душ, для которых тело — временное пристанище и тюрьма, идеалист подчеркивал совершенство души перед телом, которому свойственны всякого рода вздорные потребности и различные недуги. В принципе душа управляет телом, но оно обладает множеством огромных недостатков, являющихся прямым продолжением природного макрокосма. К тому же тело подвержено изменению, разложению и исчезновению. Со смертью тела душа отнюдь не исчезает, как «опасается большинство» (Федон, 77 в). Напротив, смерть тела кладет начало полноценному существованию души. Бессмертная душа с облегчением от него освобождается. В этом состоянии можно говорить, что она обладает эйдетическим телом (А. Лосев). Но самодвижная душа вступает в сложный процесс метемпсихозы, который заключает в себе разнообразную этико-религиозную нагрузку. Оставив ее на некоторое время в стороне, коснемся собственно гносеологической роли бестелесной и бессмертной разумной сути души.

Последовательный антисенсуализм Платона с необходимостью требует объяснения знания из самой души, которая в своих скитаниях вне человеческого тела, в космическом круговороте, когда она «путешествует» вместе с богами традиционных поверий, приближается к тем занебесным местам, где извечно пребывают идеи. Вне тела душа обладает максимальным знанием (хотя и не достигающим полноты знаний богов), ибо «или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (Федон, 66 е). При всем априоризме платоновской концепции знания дотелесное созерцание идей свидетельствует и об определенном воззрительном эмпиризме. Недаром зрение — «самое отчетливое», «самое острое» «из чувств нашего тела» (Федр, 250 d).

Попав наконец в человеческое тело, душа лишь постепенно и не всегда пробуждается к знанию, напряженно всматриваясь в вещи, которые как-никак «участвуют» в идеях, смутно напоминая их. Великий идеалист многократно подчеркивает в «Федоне», что «знание на самом деле не что иное, как припоминание» (72 е), знаменитый *анамнесис* (который отнюдь не следует отождествлять с индивидуальной памятью как телесно-психологической особенностью любого человека).

Конкретному доказательству дотелесного происхождения знания Платон посвятил диалог «Менон».

Здесь сформулирована общая органицистическая предпосылка, делающая возможным знание как припоминание. «Раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в

поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать» (81 d). Иллюстрация этого положения продемонстрирована примером мальчика-раба, совершенно несведущего в геометрии. Сократ при помощи искусно поставленных вопросов помогает мальчику решить задачу удвоения данного квадрата. Из такого действия следует вывод, что «и в то время, когда он [мальчик] уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями», «а природа обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна» (86 a — b). Гносеологическая содержательность «Менона» усиливается путем выявления возможностей увязывать мнения, делая их устойчивыми и трансформируя тем самым в знания.

Весьма значителен моральный компонент познавательного назначения души, хотя, включенный в широкое мифологическое поле, он становится и религиозно-мистическим.

Стремление к бессмертию заложено в душе каждого человека. Когда она оживляет тело в его земном существовании, такое стремление (объединяющее человека с животным) направляется действием Эроса как низменной любви к самовоспроизведению. «Рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Пир, 206 e). Задача интеллектуально ориентированного человека, который у Платона обычно отождествляется с философом, — трансформировать свой низменный Эрос в стремление ко все более прекрасному, к самой идее красоты.

Но здесь душа напряженно противостоит телу как виновнику и индивидуальным, и общественным зол, что особенно красноречиво описано в «Федоне», где подчеркнуто, что «по вине тела у нас и нет досуга для философии» (66 d). Посмертные судьбы душ, попадают ли они в Аид (хотя и временно) или переселяются в другие тела, полностью определяются глубиной их интеллектуальности, мерой постижения идейной структуры космоса, непосредственно воздействующей на их моральный облик.

Наилучшая судьба ожидает философа, для которого смерть — лебединая песня, выражающая не страх перед смертью этих благородных птиц, как думает «толпа», большинство людей, а осознание радости расставания с телом. Душа, трижды побывавшая в теле философа, освобождается от дальнейшей метемпсихозы и, достигая горнего мира, наслаждается созерцанием идеи. Другие же воплощения душ — от царя и государственного деятеля до тирана (со многими мифологическими подробностями) — выражают морально-политические симпатии Платона и перерастают в его учение об обществе и государстве, о чем будет речь в дальнейшем.

Мифологическая эсхатология Платона, кладущая предел посмертному блужданию душ, связана с представлением о так называемом мировом годе (в «Федре» он определен в десять тысяч лет), когда все души занимают свои места на небе. Здесь целесообразно рассмотреть космогонию и космологию Платона.

Бог, материя и необходимость, телеология и детерминизм в космогонии и космологии Платона. Не будет преувеличением утверждать, что душа как синоним микрокосма — центральное звено всех философских размышлений и рассуждений Платона. Хотя он и писал в своем последнем произведении, что природа и суть души не ведомы «почти никому» (Законы, 892 а, см. выше), что многие считают первичными природные стихии, а душа же и возникшие благодаря ее действию многообразные искусства «произведены природой и случаем» (там же, 889 а), в действительности в природной космогонии процесс шел, по убеждению Платона, в обратном направлении. То, что наиболее сложно и поэтому менее понятно, и следует признать первичным, а то, что проще и может быть истолковано легче, по праву должно считаться вторичным.

Здесь Платон полемизирует с натурфилософами (обычно не называя конкретных имен, в частности Демокрита). Длительное время в марксистской традиции позиция и полемика Платона, который и сам достаточно четко поставил фундаментальный вопрос, что первично, и что вторично, трактовались как классическое проявление созревшего идеализма против уже сформировавшегося (в особенности у того же Демокрита) материализма. Но жесткое противопоставление этих тотальных философских направлений даже марксистским философам не удавалось провести последовательно в силу различного перекрещивания этих «линий», которые никак не могли быть прямыми. Триада, как один из элементов платоновской диалектики, признавая некое среднее звено, исключала такое прямолинейное противопоставление.

Как не раз подчеркивалось выше, более обоснованы — и прежде всего онтологически — противоположности органистической и механистической трактовок мира. Познавательные успехи человека, умножение и углубление институтов цивилизации выражались уже у доплатоновских натурфилософов в насыщении своих органицистских осмыслений различными механицистскими моделями, основанными на определенных гносеологических идеях.

Платон же разрабатывал сложную и глубокую гносеологическую концепцию, в которой нашли свое преломление успехи научной, в частности и в особенности математической, мысли. Первенствующая — и даже преувеличенная — роль ума по отношению к чувственной информации свидетельствовала об интеллектуальном прогрессе древнегреческих «рабовладельцев». Особенности же полисной цивилизации были специально и пространно осмыслены автором «Государства», «Законов» и других диалогов.

При сравнении воззрений Платона с воззрениями таких довольно радикальных просветителей эпохи, как Демокрит, Анаксагор и многие софисты, бросается в глаза скептическое отношение этой разнородной группы философов к традиционным богам древнегреческого пантеона, граничившее с полным отрицанием их существования (сам Платон в начале десятой книги своих «Законов» (885 b — c) говорит о трех разновидностях полного и умеренного атеизма). Великий идеалист отнюдь не богоборец, к тому же и художник, традиционно обращавшийся к

образам богов, использовавший их не только как художник, но и как философ, которому в том или ином смыслообразующем контексте были необходимы образы богов, осмысливаемые в новых вариантах. Но главное нововведение Платона в теолого-мифологической сфере — выработка понятия *Единого, Бога* в его отношении к многообразию мира.

С представлениями о том или ином едином боге, наделенном какими-то функциями творца, мы встречаемся в древневосточных мифологиях. Креационистские представления в такого рода контекстах выражали творческие успехи самих людей в различных сферах деятельности. Кульминацией таких представлений стал образ ветхозаветного Яхве, созидательная краткосрочная деятельность которого при определенных моментах присущей ему понятийности оставалась в пределах мифологии при всем эпохальном новаторстве и оригинальности этого образа.

Высокохудожественный и многовариантный политеизм древнегреческой мифологии отнюдь не способствовал максимальной концентрации креационистских функций в образе Зевса, формально верховного, но и весьма антропоморфного бога. На путь осмысления единого бога в его онтологических, в меньшей мере и гносеологических, функциях встали уже первые философы, начиная с Ксенофана. Платон, как мы видели выше, неоднократно затрагивал проблему бога как в его онтологических, так и гносеологических аспектах (не всегда упоминая это слово, как в случае верховной идеи блага).

Философски наиболее значительно то понятие бога, которое разработано Платоном в его позднем диалоге «Тимей». Написанное (примерно в 60—50 гг. 4 в.) под большим влиянием пифагорейских идей, когда они прочно стали достоянием и платоновской Академии, оно вместе с тем должно было учитывать предшествующее развитие натурфилософии, в частности и в особенности демокритовскую идею естественной необходимости.

Стремление преодолеть эту идею самодостаточности природы, не перечеркивая вместе с тем ее самое — и даже кое в чем ее обогащая, — составляет основное содержание повествования «Тимея» (главного действующего лица этого диалога). Особенно показательно и характерно частое именование бога в этом диалоге *демиургом* — ремесленником, работающим для народа, но в данном диалоге сверхприродным божественным мастером, единственным искусником, создавшим весь макрокосмос, включая человека. Он неоднократно именуется *творцом* (*poiētēs*), и автор как будто становится на платформу креационизма. Сама по себе идея такого творчества близка к тому, что мы именуем здесь механицистским, но органицистское начало в целом столь значительно, что элементы механицизма в конечном счете ему подчиняются.

Если сравнивать понятие демиурга с образами богов мифологии, включая Зевса, легко поддававшимся натуралистическим переосмыслениям в философии, то необходимо констатировать его более радикальное противопоставление природе и человеку. Но все же демиургу «Тимея» далеко до будущего христианского Бога — творца, промыслителя и вседержителя (и даже ветхозаветного Яхве, из которого в последую-

щие века развился христианский Бог). Демиург полностью не лишен и органицистских компонентов. В качестве творца он неоднократно именуется и родителем, отцом (*pater*) природно-человеческого мира. Повествование диалога содержит и мысли о взаимодействии микро- и макрокосмоса. Хотя божественный ум противопоставлен человеческому, но отнюдь не так тотально, как в последовательном монотеизме. «Ум... есть достояние богов (но они создаются демиургом. — В. С.) и малой горстки людей» (51 е).

Первый определяющий признак демиурга в качестве единственного верховного бога, постигаемого «с помощью рассудка и разума» (29 а), состоит в его извечной тождественности самому себе, ибо «тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе» (38 а). Выше, говоря о возникновении понятия единого и единственного бога у первых древнегреческих философов, мы уже констатировали это определяющее свойство божественного абсолюта — его выключенность из времени, невообразимость ни начала, ни конца его существования. У Платона это свойство усилено извечным наличием множества самотождественных идей, на которые демиург ориентирован в своем созидании космоса. Можно даже усмотреть в демиурге олицетворение мира идей, тем более что де-факто, в масштабе всей системы платонизма, он тождествен верховной идее блага.

Еще большая ограниченность демиурга определяется противоположным ему и полностью независимым от него, хотя совершенно необходимым для реализации его творческой деятельности фактором *материи*. В «Тимее» еще нет того слова *hyle*, которое появится лишь у Аристотеля и уже в Античности приобретет латинское звучание *материя*.

Демокрит, утверждая бескачественность своих атомов, можно считать, подходил к этому глобальному понятию. Платон же сделал его важнейшим смыслообразующим фактором своей системы воззрений. Хотя оно здесь не однозначно.

С одной стороны, материя сохраняет у него признаки органицистской производительности. Как таковая она не раз называется кормилицей (*tithene*), восприемницей (*hypodochē*), бесформенной, с трудом уловимой, всегда растекающейся, но совершенно необходимой для творческих воздействий всеобщего отца и производителя, каким выступает демиург. Применяя триадный принцип своей диалектики и мысля в русле органицистской традиции, автор употребляет такую формулу: «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец (т. е. в данном случае фактор идей. — В. С.) — отцу, а промежуточную природу (т. е. сам космос. — В. С.) — ребенку» (50 d).

Но более значима трактовка материи как безграничного *пространства* (*chōra* — помещение, вместилище), «обители всему рождающемуся» (51 е). Оно совершенно не воспринимается ощущениями, представление о нем можно составить лишь «посредством и некоего незаконного рассуждения», в него почти невозможно поверить (52 в). Тем не менее без и вне пространства невозможно никакое возникновение. Если мир

идей образует подлинное бытие, то пространство-материя может быть истолковано как нечто совершенно иное, отрицательное. Именно благодаря пространству единство каждой идеи дробится на бесчисленное множество бледных, в ничтожной степени напоминающих ее вещей. Материя — *иррациональный* фактор всякого бытия. Если же соизмерять ее с космосом, употребляя наиболее фундаментальную пифагорейскую противоположность, то они составят противостояние *предела* и *беспредельного*.

Но космос образуется благодаря творческой деятельности внеприродного ума-демиурга. Как не раз указано в диалоге, ему противостоит хаотическая Анаanke-Необходимость, слагающаяся из бесчисленного взаимодействия материальных причин (признание их, возможно, навеяно натурфилософией Демокрита).

Преобразующая деятельность демиурга проявляется уже в том, как он организует пространственную материальность природных стихий. Демокритовские атомы были бесструктурны. Различие их форм и величины привело к образованию стихий земли, воды, воздуха и огня. Их структура в «Тимее» более аналитична. Так воздух состоит из восьмигранников (октаэдров), вода — из двадцатигранников (икосаэдров), а огонь — из четырехгранников (тетраэдров), пирамид. Тонкость и острота их углов объясняет разлагающие свойства огня и боль, причиняемую при соприкосновении с ним. Гранями же всех трех правильных фигур являются равносторонние треугольники, и поэтому возможны взаимные превращения этих фигур и, следовательно, стихий друг в друга. Только земля, трактуемая широко (почва, различные камни и т. п.), состоит из шестигранников (гексаэдров-кубов), квадратные грани которых несводимы к равносторонним треугольникам, поэтому земля — самая устойчивая из стихий.

При всей наивности такой трактовки стихий с вершин физики и химии Нового времени сама идея сведения их к простейшим геометрическим элементам трактуется иногда как первая идея теоретической физики (Гейзенберг). И из других мест диалогов Платона видно, что степень научности осмысления явлений природы пропорциональна ее математизации. Природа приближается здесь к искусству — мысль огромной исторической перспективы.

Упорядочивающая деятельность демиурга, напоминающего в этом контексте Нус Анаксагора, распространена и на другие стороны первоначальной хаотической причинности тел. Демиург «привел все это в правильную соразмерность, упорядочивая их тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволявшая себя переубедить природа необходимости (56 с). Из этого весьма четкого рассуждения видно, что могущество ума-демиурга ограничено необходимостью материи. Чувственный характер природы, которая в принципе не может быть выведена за пределы материи, не позволяет ему достичь стопроцентной ясности в ее постижении, *свести*, так сказать, *становление только к бытию*. Отсюда понятно, почему автор диалога неоднократно подчеркивает что ему приходится ограничиваться «в таких вопросах

правдоподобным мифом, не требуя большего» (29 d). Отсюда понятно широкое обращение Платона к образам традиционной мифологии.

Но они трансформированы, подчинены главному, грандиозному мифу творения космоса демиургом. При всей «механистичности» его замысла создание макрокосма начинается с творения *мировой души* (he toу kosmou psyché) — в некоем огромном метафорическом сосуде — из тех же начал «тождественного» и «иного», т. е. предельного и беспредельного. Внутри этой всеобщей души демиург помещает ум, и, таким образом, она заключает в себе как биологическое, животворящее, так и интеллектуальное, познающее весь космос начало. Вселенская душа сконцентрирована в его центре. Она распространена по всему его объему, будучи разделена на части, находящиеся в сложных пропорциональных отношениях, охватывающих и его периферию. Так человеческий микрокосм трансформируется в космический макрокосм. Его тело, состоящее из четырех всегда видимых — в отличие от самой мировой души — стихий, представляет собой уже хорошо известный и теперь совершенно гладкий сфайрос-шар. Именно такая форма, по убеждению Платона, более всего гарантирует целостность в понимании и истолковании космоса. Автор «Тимея» энергично подчеркивает его единственность и уже в силу этого *конечность в пространстве*. Космос завершается небом (с его звездами), извечность коего объясняет, что оно творится сразу после мировой души. Затем создаются планеты, движимые собственными душами, начиная с Земли, утвержденной в центре космоса.

Принципиально различие между внешним движением, в каком-то пребывает звездное небо, и внутренним движением планет. Именно оно порождает *время* (chronos), которое, не раз подчеркивает автор, является несовершенным образом *вечности* (aiōn — одного из определяющих признаков бога-демиурга), ее подражанием, «движущимся от числа к числу» (37 e). Планеты же теперь трактуются как «орудия времени» (42 d), создающие календарь.

Другой, еще более важный принцип, утверждаемый Платоном, — это принцип *оживленности* всего космоса, его систематическое уподобление организму как «единому живому существу» (69 c). Тем самым Платон утверждал органицистское видение единого, конечного одушевленного мира, поднимающееся над его механицистской частичностью, фрагментарностью, проявлявшуюся астрономией и некоторыми другими понятиями науки.

Органистическая оживотворенность мира, стремящегося к интеллектуальности, подчеркнута и тем, что демиург из остатка божественной смеси, из которой была создана мировая душа, производит огромное множество индивидуальных душ и помещает каждую из них на звезду. Количество душ с тех пор остается неизменным.

Космическая жизнь, в фокусе коей стоит человек, представляет собой круговорот душ, о чем уже сказано выше. Идеалистическая позиция Платона, подчиняющая телесное душевно-духовному, сочетается у него с мыслью о регрессе мира, сначала полностью прекрасного, но затем деградирующего, — пока не закончится десятитысячелет-

ний мировой год — что и выражается в миграциях душ во все более низменные тела.

Демиург творит также — полностью из огня — и низший род богов (мифологических имен которых очень мало в данном диалоге, в отличие от других). Такие боги — субъекты для конкретного мира. Одни из них оживотворяют и ведут планеты и небесные тела, другие же создают воздушных, земных, водяных животных и, наконец, тела людей, к чему демиург не имеет непосредственного отношения.

Естественная необходимость отнюдь не устраняется. Платон признает, что без понимания конкретных причин не может быть знания природы. Но все земные, природные причины уясняются, только если постоянно принимать во внимание особенности *иррационализирующей* материи. И здесь оказывается, что эти причины — лишь *вспомогательные* (хунайτια), второстепенные. Подлинные же, божественные причины выявляются, если только мысль философа способна подняться до понимания тотального, космического целого. Лишь тогда можно уяснить «стремление каждой вещи к своему роду...» (63 е). Следовательно, уяснение «божественных причин» — это выявление тех *целевых назначений*, которые вещи и явления получают в связи с мировой, пропорционально упорядоченной, соразмерной, гармонической целостностью.

Очевидна диаметрально противоположность в трактовке причинности между Демокритом и Платоном. Демокрит стремился к выявлению реальных, *физических причин*, в принципе ориентированных на их использование человеком (что станет особенно четким и настоящим в эпоху Бэкона — Декарта). Такое воззрение соответствует бесконечности вселенского целого, в котором возникают, живут и развиваются бесчисленные миры, космосы. В такой никогда не завершающейся целостности невозможно определить, для чего возникает и существует то или иное ее звено. Платон «оконечивает» универсум (всецелостность — *to pan*), превращая его в единственный гармонически организованный космос, к тому же созданный демиургом. В таком космосе закономерно осуществляется *трансформация причин в цели*, а «ум одержал верх над необходимостью» (48 а).

Следовательно, один из главных компонентов противоположных «линий» Демокрита и Платона — *противоположность детерминизма и телеологии*. Причем у Платона телеология в основном еще внешняя, трансцендентная. Она определена таковой уже в силу отдаленности идей от вещей, которые им «подражают», а в «Тимее» закреплена ролью внеприродного демиурга. Что, как мы видели, не помешало его автору «механицистски» вторгнуться посредством математизированных соображений в понимание структуры материи, этой иррационалистической «матери» Необходимости-Ананке.

К иному видению ведет телеологическая интерпретация человека, занимающая значительное место в «Тимее». Незначительный объем конкретных знаний об организме объясняет стремление автора к выявлению моральных и эстетических назначений отдельных органов.

аспектов его философии. «Голова, являющая собою наш корень» (90 а), устроенная по модели самого космоса, включает в себе (фигурирует и мозг) высшее назначение человека — к мышлению, к философии. Другие же органы так или иначе способствуют работе головы. Например, задача кишечника состоит в том, чтобы пища, попадая в желудок, задерживалась там, чтобы не отвлекать прожорливого человека от мышления, поглощая пищу. Имеются и другие смешные телеологические «объяснения» человеческой жизни.

Но есть и рациональные соображения. Например, гармонические круговращения светил (и даже их точные повторения, образующие многотысячный «мировой год») служат моделью для выправления сбивчивого человеческого мышления, сообщая ему «природную правильность рассуждений» (47 с, выше мы отмечали элементы будущей логики в системе платоновской диалектики). Здесь перед нами пример воздействия обретенного понимания макрокосма на толкование микрокосма.

Конечно, мы затронули здесь далеко не все аспекты проблемы бога, который в «Тимее» выявляется не только как техноморфный демиург-первотворец космоса. В отличие от богов мифологической традиции, отягченных значительными рудиментами хтонического варварства, демиург руководствуется в своем творчестве *идеей блага* как высшего назначения космоса, а вместе с ним и человека — его центрального звена. Этот морально-социальный аспект единого внеприродного бога открывал перспективы, развитые в философской мысли поздней Античности и в раннем христианстве. Отсюда огромная популярность «Тимея», многократно комментировавшегося в последующие века.

Этический микрокосм и социальный макрокосм в философии Платона. Определение платонизма как объективного идеализма обычно относят к его учению о подлинном бытии, какое составляют самосущие идеи и чисто интеллектуальный, антисенсуалистический способ их познания. Такое определение довольно схематично (особенно когда главный смысл его усматривается в диаметральной противоположности материализму). Сутубую конкретность это учение приобретает, когда уясняется *этическая* компонента платоновского идеализма, конкретизирующаяся в его социальном учении. Такая компонента зафиксирована Платоном уже в утверждении идеи блага, добра как завершения воображаемой пирамиды идей. Но без раскрытия содержания этического учения Платона она представляется только декларацией и даже чем-то надуманным.

Этическая компонента мировоззрения, в особенности философского, — главный показатель его личностной сути. Выше была зафиксирована роль «семи мудрецов», этическая рефлексия которых, по существу, послужила началом древнегреческой философии, и само это великое слово свидетельствует о *этическом* содержании, как бы оно ни было расширено и осложнено в дальнейшей истории древнегреческой философии. Но Сократ как бы вернул ее к первоначальному содержанию.

Платон во многом отпавлялся от этического дефинитизма своего учителя. Вместе с тем интеллектуализм его аретологизма требовал уточ-

нения и углубления, поскольку Платон рассмотрел большую сложность деятельно-психологической жизни человека. Как выше зафиксировано, триадная методология выражена великим философом и в понимании структуры человеческой души — ее высшей, разумной части, средней — аффективно-волевой, составляющей промежуточное звено между первой, и третьей, вождедующе-корыстолюбивой, низменной части.

Посмертная судьба души — руководящая идея этической концепции Платона. В более ранних диалогах «сократовского» периода его развития в этой связи философ во многом исходил из упоминавшегося выше орфико-пифагорейского тезиса, согласно которому тело — темница души, и она должна стремиться по возможности скорее покинуть эту темницу, вне которой она живет более полноценной жизнью, наполненной максимальным знанием, не затемненным грубыми искажениями тела. Отсюда пессимистические и аскетические мотивы в этических настроениях Платона. «Те, кто подлинно предан философии, — утверждает при описании предсмертных часов Сократа, — заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Федон, 63 а). Тот, кто стремится к подлинному знанию, должен забыть о своем теле и заботиться только о душе, ибо «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания... одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (там же, 66 е).

Однако дальнейшее углубление в реальную жизнь вынудило Платона разработать более конкретное понимание добродетели, учитывающее, что разумная часть души тесно связана и с яростной, а через нее и с вождедующей ее компонентой. Отсюда классификация добродетелей в соответствии с частями душевной целостности. Мудрость соответствует ее разумной части, мужество — аффективно-импульсивной, самообладание — жадно-чувственной. Главная же, итоговая добродетель — *справедливость* (*dikaiosyne*) — порождается согласием и гармонией трех предшествующих.

Однако в реальной жизни такая гармония — скорее исключение, чем правило. Зло в человеческой жизни обычно резко преобладает над добром, чувства систематически затемняют разум. Задача подлинного философа состоит в преодолении этих трудных ситуаций. Он с необходимостью вынужден считаться с существованием не только абсолютного, стопроцентного бытия идей, но и их бледных, преходящих вещных уподоблений. Как ни могуча сила телесности, философ может и должен неустанно стремиться от мира реального к миру идеальному.

Такая этическая тема с большой художественной силой нарисована в «Пире», одном из самых известных диалогов Платона. Его мифологическое содержание подчинено решению философской задачи. Большую роль здесь играет древний (еще гесиодовский) образ Эроса (вместе с матерью его Афродитой). Образы эти раздвоены. Есть Эрос вульгарный, олицетворяющий животное стремление к продолжению рода, что сопровождается хотя и весьма сильным, но низменным наслаждением.

Но существует и противоположный Эрос, благородный демон — посредник между человеческим и божественным. Он — неодолимая и

благородная сила любви, ведущая подлинного философа от красивых предметов ко все более прекрасным, пока душа его не достигнет наивысшей идеи красоты, прекрасного как такового, не заключающего в себе уже ничего чувственного. Она — последняя цель его стремлений, а вся красота чувственных предметов — только ступени к ней, средства ее достижения. Всепоглощающий познавательный эрос подлинного философа — яркая черта, отличающая его от всех других людей.

В этом и состоит знаменитая платоническая любовь, заключающая в себе глубокие психологические переживания, сопровождающие стремление к максимально высоким целям, особенно и главным образом — к завершающей все бытие и сливающейся с ним ослепительной (солнечной) идее блага, добра. Только эрос, философская любовь к идеальным образцам и богу-добру, способен освободить человека от низменно-эгоистических, чувственных страстей.

Но возможна ли реализация такого стремления в мире реального общежития, в котором живет любой человек?

Ответ на этот вопрос Платон дает в своем великом диалоге «Государство», написанном в 70—60-е гг. 4 в.

Здесь мы находим почти все основные философские идеи зрелого платонизма, рассмотренные выше. Вместе с тем «Государство» — важнейший социально-исторический памятник, рисующий общественную жизнь древнегреческого полиса 4 в. Платон более чем критично настроен к социально-этической реальности, процветавшей в нем. Огромная индивидуализация интересов, все увеличивающееся расслоение граждан на богатых и бедных сопровождалось накоплением ненависти, раздором, борьбой за собственность и за власть. В каждом полисе, городе-государстве, фактически «заключены два враждебных государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств» (423 а).

Некоторые из софистов, развивая индивидуалистическое понимание общества, видели в государстве результат общественного договора людей между собой. Платон, как бы продолжая мысли Сократа о необходимости профессионализма в общественной жизни и в управлении, глубоко развил идею, согласно которой государственное общежитие — закономерный результат *разделения труда*, поскольку потребности людей всегда обгоняют возможности их удовлетворения. «Каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом» (369 в), в особенности в пище, в жилье, в одежде. Отсюда существование земледельцев, строителей, ткачей и т. п.

Проясняя эту свою позицию, Платон рисует широкую картину происхождения человечества и основных этапов его социально-политической истории. Поскольку действительное происхождение человечества составляло для древности одну из самых неразрешимых тайн, философ с необходимостью был вынужден обратиться к мифологической традиции (с мифов обычно начинают духовное воспитание малых детей. Хотя «это, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина», 377 а). Люди первоначально зародились в недрах земли, и, когда «они были совсем

закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет» (414 е). В принципе поэтому «все члены государства — братья» (415 а), но, оказывается, только элины, варвары же как иноземцы не могут претендовать на братство с ними.

Но и среди элинов с самого начала не существует полного равенства. Когда люди находились еще в земле, боги к душам одних примешали золота, к душам других — серебра, к душам же «земледельцев и разных ремесленников» — железа и меди. Такое исконное интеллектуальное неравенство людей и предопределило их трудовые занятия.

Однако неравенство людей проявилось не сразу и проделало значительную эволюцию. Переосмысливая, по-видимому, миф Гесиода («Работы и дни») о золотом и последующих веках человеческой истории, Платон нарисовал довольно благостную картину жизни людей в эпоху правления Кроноса, когда они, только что появившись из земли, во многом не нуждались, имели все необходимое, у них отсутствовали раздоры и войны. Но это блаженное состояние стало ухудшаться и разрушаться по мере развития того, что мы назвали бы цивилизацией. Переполненными нуждой, внутри- и межгосударственной враждой и борьбой, Платон характеризует ее основные политические разновидности.

Первая из них — *тимократия* (*time* — стоимость; честь, почет), при которой правители еще пользуются почетом, материальный недостаток сравнительно неощутим, но все же начинает расти страсть к стяжательству, к обогащению. Развивается отчуждение от общества богачей, преуспевших на ниве стяжания. Приобретая все большую власть, устанавливается *олигархия* — господство немногих над большинством, оттеснение и притеснение бедняков. Но и сами олигархи, постепенно теряя свою квалификацию, превращаются в ненавистных трутней. Нарастает разлад между реальными способностями людей и самыми различными делами, за которые они берутся. Но еще большее обострение борьбы между богатством и бедностью происходит при *демократии*. Хотя формально она провозглашает равенство и правление всех свободных граждан полиса, здесь возникает наибольшее несоответствие между реальными способностями людей и их фактической жизнедеятельностью, а вместе с этим и наибольшее обострение самой различной борьбы между бедностью и богатством.

Появляется состояние, близкое к анархии (этого термина у Платона нет), чем пользуются особо хитрые и ловкие демагоги, которые устанавливают собственную *тиранию* — власть одного над многими, когда из, казалось бы, величайшей свободы рождается всеобщее рабство. Для автора «Государства» это самая ненавистная форма правления, ибо тиран — наиболее наглый разрушитель всякой моральности. С большим психологическим искусством Платон рисует облик тирана, который начинает с заискивания перед гражданами, освобождения их от долгов, раздачи земли и т. п., укрепляет свою власть. Для этого ему не в последнюю очередь нужно вести войны, что усиливает ненависть к нему граждан. Тиран уничтожает наиболее активных «смутьянов», в особенности наиболее выдающихся своих противников.

Все эти характерные особенности существовавших общественных порядков вызывают крайнюю неприязнь Платона. «Видов порочности [существует] несметное множество» (445 с). Сугубое господство лжи в общественной и частной жизни, полезной людям «в виде лечебного средства» (389 b), делает необходимой и большую политическую ложь.

Радикальное и тотальное средство излечения государства и всех граждан, его составляющих, Платон предлагает в своей теории идеального государства. Несомненно, он считал ее вполне «научной», единственно правильной. Фундаментом такой теории ему представлялась его концепция души, присущих ей добродетелей и разделения труда, на них основанного.

Должны быть учреждены три сословия в соответствии с этими частями и вытекающими из них доблестями. Носителями мудрости являются философы, стоящие на вершине общественной пирамиды. Они наделены «золотыми» душами, к тому же получившими весьма основательное воспитание (о нем ниже). Выше было подчеркнуто, что само возникновение философии как результата огромного прогресса умственного труда в древнегреческих полисах неразрывно связано с возникновением *интеллектуальной аристократии*, которая далеко не обязательно совпадала с аристократией социальной. Правда, у самого Платона (как и Гераклита) такое совпадение имело место, но философ не придавал ему сколько-нибудь решающего значения (скорее даже наоборот). Но весьма существенная заслуга великого идеалиста состояла в том, что он разработал концепцию такой аристократии.

Вторым сословием становились *стражи*, обладавшие «серебряными» душами, гарантирующими им мужество. Их функция — военная в отношении других государств и административная в отношении самого многочисленного третьего сословия ремесленников и земледельцев. Их удел определялся их «медными» и «железными» душами, достаточными для добродетели *умеренности*, благоразумия. Он заключался в физическом производящем труде и для собственных потребностей, и материальных потребностей двух высших сословий.

Гармония добродетелей трех этих сословий обеспечивает высшую из них — добродетель *справедливости*. «Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость» (433 а). Ее достижение гарантирует максимальную устойчивость полиса, в чем и заключается его счастье. Спокойствие и счастье граждан — только производные от полисного благополучия.

Примечательная особенность третьего сословия состоит в том, что ремесленники и земледельцы, его составляющие, живут семьями и обладают собственностью. Следовательно, они не рабы, о которых почти нет речи в «Государстве» (и которые не раз фигурируют в «Законах», последнем и самом объемистом произведении Платона).

Три сословия идеального государства *до известной степени* напоминают устойчивые и совершенно не взаимопроницаемые сословия-касты, характерные для социальной структуры, веками и тысячелетиями

существовавшей в древневосточных государствах (особенно типично для Индии).

Однако кастовой непроницаемости здесь нет даже в отношении к третьему сословию. Ведь платоновская концепция разделения труда полностью построена на интеллектуальных способностях людей. Блаженные времена царства Кроноса давно миновали, люди рожают себе подобных, но далеко не все унаследуют способности родителей. Конечно, индивидов с золотыми и серебряными душами сравнительно немного. «Толпе не присуще быть философом» (494 а), рождающимся весьма редко. Но все же они появляются в третьем сословии, и тогда философы, руководящие государством, поднимают таких детей для воспитания в сословие стражей. И наоборот, если в этом сословии появляются дети с медными и железными душами, они безжалостно отправляются в третье сословие.

Самая оригинальная особенность «Государства» связана с жизнеустройством первого и второго сословий. Входящие в них граждане, потребности которых весьма скромны, совершенно лишены собственности, ибо все необходимое они получают от третьего сословия. Соответственно, у них нет денег — за ненадобностью. Тем самым достигается максимальная устойчивость коллектива правителей, которые живут в соответствии «с пословицей» (пифагорейской. — В. С.): «У друзей все общее» (424 а).

Дружба руководителей становится еще крепче в связи с тем, что у них нет индивидуальных семей. Достойные пары родителей подбираются (без их ведома, но не насильственно) в интересах получения полноценного потомства, которое при рождении изымается у родителей, чтобы получить должное воспитание.

Здесь — и в других случаях — выявляется принципиальная черта платоновского проекта. Стремясь подавить индивидуализм, подрывавший и разрушавший полис, философ противопоставлял ему целостность государства («тоталитаризм»). Устами Сократа автор прямо заявляет: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство... счастливое, но не в отдельно взятой его части... но так, чтобы оно было счастливо все в целом» (420 с). Личностная свобода тонет в коллективной безопасности.

Вместе с тем в произведении Платона имеются другие оригинальные и перспективные черты. Например, женщины идеального государства полностью уравниены в правах с мужчинами и несут в сословии стражей в принципе те же обязанности.

Все описанные особенности жизни высших сословий в историографии античной философии (как и в истории общественной мысли вообще) дают основание объявлять Платона родоначальником коммунизма.

Другая принципиально важная черта платоновского «Государства» связана с воспитанием стражей, чтобы трансформировать наиболее способных из них в философов. Природные задатки сами по себе не открывают автоматически путь в сословие стражей и тем более в философы.

Стражи получают гимнастическое воспитание, формирующие их духовно и телесно. Но одновременно их обучают и мусическим ис-

кусствам, чтобы их храбрость не становилась жестокостью. Духовное воспитание состоит в знакомстве с науками и искусствами, что выявляет и развивает их способности.

Особо ставятся вопросы искусства. Платон был против того искусства, которое мы называли бы реалистическим. Оно низменно, поскольку подражает вещам, которые и сами являются подражанием идеям (уподобление как сильно ослабленная вера, см. выше). Необходимо исправить и мифологические сказания Гомера и Гесиода, как унижающие богов, нередко делающие их хуже людей (ср.: Ксенофан). Искусство должно быть возвышенным, изображать презрение к смерти и т. п. Гражданам следует внушать только добродетели. Далеко не соответствует этому весьма активное тогда драматическое искусство, которому тоже не место в идеальном государстве.

Стражи проходят суровую жизненную (в особенности участие в военных походах) и воспитательную школу. Те, кто выдерживает трудные экзамены, в течение пяти лет обучаются диалектике и с 35 лет занимаются государственной деятельностью. Проявившие себя на этом поприще с 50 лет включаются в сословие философов, правителей государства.

Глубокие интеллектуальные способности философов проявляются во всепоглощающей любви к истине, ненасытном приобретении научных знаний не ради их практического использования, а для теоретической подготовки к диалектике, и в особенности совершенствования мастерства в самой диалектике, они должны сочетаться с самыми выдающимися моральными качествами — отказом от чувственных удовольствий как главной жизненной цели, высочайшей правдивостью и решительным неприятием лжи, справедливостью, великодушием, кротостью и т. п. Только интеллектуальная компонента одаренной личности без высокоморальной ее наполненности может даже принести обществу большой вред. «Самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» (491 е). Наглые демагоги, злодеи и тираны давали многие примеры такого рода гипертрофированной односторонности. Вполне возможно, что Платон отразил здесь печальный опыт общения с тиранами Сиракуз (которые он посетил трижды), Дионисиями Старшим и Младшим.

Итог своей доктрины идеального государства Платон вложил в уста Сократа в широко известных словах: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, — и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол» (473 в).

Таким образом, мы изобразили основные черты эпохальной утопии Платона, которая в дальнейших веках много раз вызывала как восторженно-положительные, так и резко отрицательные отклики и возражения. Утопизм этого учения состоял не только в стремлении насытить политику моралью, да еще на основе всесторонней философо-

ской концепции. Такой утопизм предполагал и радикальную перестройку общественно-политических отношений. Сам Платон явно осознал неосуществимость своего проекта, что ясно из его последнего произведения «Законы» (где исчезает и Сократ), в которых автор, описывая реальный рабовладельческий полис, предлагает довольно мелочную регламентацию общественной и частной жизни.

IV. НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИЙ УНИВЕРСУМ АРИСТОТЕЛЯ

Проблемное изложение древнегреческой философии, объединяющее идеи нескольких философов, легче осуществить лишь по отношению к ранним, досократовским и даже доплатоновским философам, от которых дошли до нас отдельные фрагменты и краткие изложения их идей (доксография). Философские же размышления Платона, дошедшие до нас в больших произведениях, — во многом итог предшествующих — потребовали их выделения в несколько отдельных проблемных очерков. Такое изложение закономерно в отношении ключевых философов, идеи которых трудно или просто невозможно «растворить» в мыслях их предшественников. И Аристотель (384 — 322) здесь, по итоговому содержанию своих идей и интерпретации всех предшествующих, еще более значительная фигура, чем Платон.

Философия Аристотеля в целом стала огромной пограничной вехой между классическим периодом философии, когда были сформулированы все ее важнейшие идеи, и эллинистической, а затем и римской эпохами, когда характер философствования в его различных аспектах стал существенно другим. Множество трудов посвящено философскому развитию Аристотеля, выявлению его отношения к предшествующим учениям и взаимозависимости его собственных произведений и их сложного состава (в особенности «Метафизики»).

С большим основанием философскую жизнь Аристотеля можно делить на два периода. Первый из них — «ученический» — протекал в Академии Платона (367 — 347), когда способнейший его ученик писал диалоги в духе учителя, от которых сохранились только фрагменты и отдельные описания их содержания. В частности, здесь сообщается, что, усвоив концепцию идей учителя, ученик уже тогда принимал ее не безоговорочно, а критически.

Поразительную работоспособность и интенсивность творческой мысли и деятельности Аристотель проявил, когда после смерти Платона покинул Академию, сменил несколько мест проживания, вернулся в Афины, где основал знаменитый Ликей, которым руководил (334 — 323) почти до самой смерти. Именно в этот период Аристотель создал все те эпохальные произведения, в которых изложено его многогранное учение. Впрочем, в историографии античной философии нередко мнения, что в эти произведения сделали значительный вклад последователи Аристотеля — Теофраст и другие. В дальнейшем мы в различной связи будем обращаться к ним. Сейчас же называем только те произведения, которые показательны уже своим названием.

Например, первая и вторая «Аналитики», где автор сформулировал то великое учение, которое впоследствии стало именоваться *логикой*. Огромная методологическая устремленность Аристотеля подводила итог

не только платоновским, но и предшествующим стремлениям философов к аналитическому объяснению и прояснению сложных объектов и явлений природного и человеческого мира.

Главное произведение Аристотеля, «Метафизика», наиболее сложное по своему составу (и происхождению), как известно, самим автором чаще именовалось «Первой философией», ибо трактовало наиболее общие ее вопросы. Для самого Стагирита и тем более для философии грядущей эллинистической эпохи весьма знаменательно, можно сказать, стихийное переименование «Первой философии» в «Метафизику» («Сочинения, идущие после физики»). Оно произошло, как полагают некоторые историки античной философии, в знаменитой библиотеке Александрии, куда попали какие-то произведения Аристотеля (в то время как основной их корпус длительное время хранился в погребе наследников Нелея, ученика Теофраста, друга и преемника Стагирита). Это название окончательно закрепилось при первом издании всего аристотелевского корпуса Андроником Родосским в I в. Действительно, эволюция самого Аристотеля и тем более его последователей, обычно именуемых перипатетиками, свидетельствует об усилении интереса к более конкретным областям науки, оттесняющим на задний план максимально общую теоретическую философию.

Нелишне указать здесь на «просветительскую» роль Ликей, окончательно оформившегося при Теофрасте (руководившем Ликеем до 288). Лекции, читавшиеся здесь (по-видимому, вечерние, «экзотерические»), посещало много сотен слушателей.

Характерно также, что третий схолярх Ликей Стратон, принимавший участие в организации Александрийской библиотеки, особенно ценивший натурфилософию (и демокритовскую), проявивший даже склонность к экспериментированию, получил в древности прозвище Физика.

Очевидно «позитивистская» тенденция — от чисто теоретического знания к более конкретно научному — отражала определенные особенности тогдашней цивилизации, изменения в сознании многих людей, накопление и углубление знаний.

В этом контексте показательны сравнить Академию Платона и Ликей Аристотеля. Научная компонента первой, можно сказать, исчерпывалась математикой, и платоновская школа, как бы подхватившая эстафету от пифагорейской, более, чем любая другая, способствовала развитию этой науки — вплоть до итоговых произведений элементарной математики Евклида. Дальнейшее углубление этой науки (имевшей несколько выдающихся математиков и после Евклида) в Античности было невозможно, поскольку экспериментальное естествознание исключалось рабовладельческой цивилизацией Античности.

Математические занятия специально не привлекали Аристотеля и не имели значительных поборников в Ликее. Но здесь широко были представлены занятия различными вопросами *естествознания*. Достаточно напомнить, что важнейшее произведение Стагирита называется «Физика», как примерно именовались и сочинения досократовских

физиологов. Но аристотелевское произведение, можно сказать, фундаментально (восемь книг, в которых затронуты и некоторые идеи «первой философии»), а к нему непосредственно примыкают такие основательные произведения, как «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика».

Не меньшее, если не большее, значение придавал Аристотель, а за ним и Теофраст, изучению живой природы. Отсюда важнейшие биологические сочинения Стагирита — «История животных» и другие, составлявшие раздел физических вопросов и конкретизировавшие натуралистическое понимание жизни. Здесь нелишне напомнить, что к их времени существовала длительная медицинская традиция, связанная со школой Гиппократов, о которой говорилось выше. Сам Аристотель, сын врача, принадлежал к медицинскому роду.

К физическим сочинениям Аристотеля часто относят и произведение «О душе». Подобно Платону, уже в начале его автор подчеркивает огромную трудность достижения здесь достоверных знаний. Рассмотрев многие предшествующие воззрения относительно души, в отличие от своего учителя Аристотель весьма подчеркнул роль телесного, физиологического компонента, проявляющегося в ее жизнедеятельности как у животных, так и у человека. Но все же главное содержание этого понятия определяется вниманием к психической и познавательной деятельности души в человеческом микрокосме. «Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ» (О душе, I 1). И даже более того — «некоторым образом душа есть все сущее» (там же, III 8). Так трансформирована древнейшая идея единства и даже тождества микро- и макрокосма.

Исследование человеческой души было продолжено в размышлениях Аристотеля о личности человека как общественного существа в его «Никомаховой этике» и двух других этических произведениях. Но поскольку человек социален, в них содержатся и различные вопросы макрокосма человеческой цивилизации (например, экономические). Специально же вопросам общественной жизни посвящена солидная «Политика». Художественное творчество древнегреческих поэтов и писателей рассмотрено в «Поэтике».

В названных и других произведениях Аристотель, можно сказать, охватил все стороны древнегреческого знания классической эпохи. Отсюда частые квалификации его как великого энциклопедиста Античности, который учел в своих произведениях все идеи и учения предшествующих философов и многих писателей. Выше мы уже встречались с одним из «энциклопедистов» из числа софистов — Гиппием. Аристотель, конечно, не сравним с ним ни по широте, ни тем более по глубине разработки многократно усложнившегося и углубившегося знания и культуры древнегреческих полисов. Но грекоязычный термин «энциклопедист» не очень-то корректен по отношению к философии и науке Аристотеля. Напомним, что французские просветители XVIII в., группировавшиеся вокруг «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, отвергавшие

метафизику предшествовавшего и современного им веков, заменили ее рассмотрением конкретных вопросов науки и философии (в порядке алфавита). Аристотель же иногда трактуется как систематизатор предшествовавшей и современной ему древнегреческой философии и науки, но систематизация нередко толкуется как некая совсем нетворческая «бухгалтерия» предшествовавших идей и учений. Аристотелевский же корпус произведений содержит глубоко творческий *синтез* этих идей и учений, синтез, требовавший иногда уточнения и переосмысления некоторых терминов предшествовавших философов (например, замены «семян» Анаксагора на «гомеомерии», т. е. «подобночастные»). Но еще более важны термины, введенные самим Аристотелем, создавшим одну из самых великих — и, в сущности, первую — систему метафизики, охватившую все природное и человеческое бытие.

Классификация наук. Эпохальность деятельности великого Стагирита определялась тем, что развитие знаний к его времени потребовало определения соотношения философии с умножавшимися науками о природе, человеке и обществе, а в процессе такого определения и уточнения самого состава усложнявшейся философии.

Научное (эпистемное) знание различается у Аристотеля по своей ценности, определяемой его трудностью, степенью абстракции. Наивысшее место занимают *теорийные* науки. В нашей литературе они обычно именуется *теоретическими*, что, однако, приобретает во многом модернизаторский смысл, ибо эти науки у автора «Метафизики» обладают самодовлеющим содержанием. Теорийность означает здесь чистую умозрительность.

Начальную из этих наук составляет *первая философия*, иногда именовавшаяся Аристотелем просто *философией* (а также *Софией* — мудростью). Она трактует максимально общие принципы, начала (*archai*), а также причины (*aitiai*) бытия, сущего, далее всего отстоящие от чувственных восприятий, трактуемых как пребывающие вне материи. Если Парменид сформулировал единственное понятие античувственного бытия, а Платон трансформировал его в мир идей, то Аристотель еще более его дифференцировал и обосновал. Четкое определение предмета первой философии открывает четвертую книгу «Метафизики»: «Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее (бытие) как такое и то, что ему присуще самому по себе. Эта наука не тождественна ни с одной из частных наук», каждая из коих трактует сущее в каком-то одном аспекте».

Постигаемые чистым умом сверхприродные начала бытия, которые нам предстоит раскрыть, — главное выражение любознательности людей, особо одаренных личностей, ибо только постижение философии образует подлинного человека.

Здесь необходимо подчеркнуть, что греко-римская Античность (как и любая древность) воспринимает человека в принципе внеэволюционно (хотя многие сюжеты мифологии сохраняли разнообразные реликты доцивилизационного сознания людей). Отсюда и толкование

философии как результата изумления людей перед непонятными для них феноменами, как это утверждал Платон (Теэтет, 155 d). Аристотель продолжил эту идею, открывая свою «Метафизику», как уже отмечалось, утверждением, что «все люди от природы стремятся к знанию», что философия — дочь удивления и люди «начали философствовать, убегая от незнания». Стагирит, как увидим, отличал наличие таких наук, которые приносят практическую пользу людям, но (первая) философия — наивысшее выражение достоинства человека, ибо «все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» (Мет., I 2).

К теорийным наукам Аристотель относит и математику. Правда, не настолько конкретные ее разновидности, как геометрия, арифметика и тем более музыка (числовые отношения гармонии), астрономия, механика, относящиеся к специальным областям бытия, а некую «общую математику» (*mathēmatikā koine*; Мет., VI 1), которая имеет отношение ко всем областям сущего и тем самым близка к первой философии, хотя в отличие от нее тоже вневременные, неподвижные объекты «общей математики» все же материальны. Можно думать, что под «общей математикой» Стагирит понимает то, что в других произведениях и случаях именуется категорией *количества*. Впрочем, понятие общей математики могло отражать осознание Аристотелем того факта, что музыка, астрономия и механика невозможны без арифметики и геометрии.

К теорийным наукам, по Аристотелю, принадлежит и физика, именуемая «второй философией». В отличие от первой философии и от общей математики физика изучает *подвижные* предметы, конкретное бытие, в определенной мере доступное и чувствам. Однако главное ее содержание уясняется чистым умом, и между первой и второй философией, метафизикой и физикой имеются проблемные пересечения. Теорийность же физики, по Аристотелю, в сущности, выражает факт отсутствия у нее конкретных выходов в производственную практику в силу преимущественной умозрительности и во многом антропоморфности ее положений.

Непосредственное отношение к человеческой жизни имеют две другие разновидности наук, не столь строгих и точных, как науки чисто теорийные, с которыми они могут быть увязаны лишь косвенно. Одни из этих наук именуются *действенными*. Поскольку древнегреческое наименование образовано от глагола *prattein* (делать, совершать что-либо, *ta praktikā* — деяние, активность), у нас они обычно именуются *практическими*, что также не лишено модернизации (теоретическое — практическое). Аристотель как теоретик рабовладельческой цивилизации, в сущности, не интересовался производственной практикой (относимой к сфере «искусства» — *technē*, о чем ниже). Предмет действенных наук, отличительный признак которых — свободный выбор человека, как его понимал Аристотель, — этика и политика.

Выше их стоят науки *творческие*, или «поэтические» (*poiein* — делать, воздвигать и др.), в которых человек создает нечто новое, предварительно формулируя его в мысли, что наиболее очевидно в художественном творчестве.

В заключение этого параграфа следует подчеркнуть зрелость философской доктрины Аристотеля.

Здесь мы имеем в виду прежде всего ее взаимоотношения с мифологией. Платон, как мы видели, широко использовал мифологические сюжеты, переосмысливая их и включая в свой идейно-художественный контекст. Совершенно иную картину мы имеем у Аристотеля. Имена богов и героев мифологии кое-где у него фигурируют, но никакой концептуальной нагрузки они не несут. Более того, Аристотель одним из первых стал трактовать мифообразы как первые и весьма несовершенные попытки рассеять удивление перед непонятными явлениями природного и человеческого мира. Но повествования мифологии, рожденные удивлением, в сущности, не выходят за его пределы, ибо «преодолевают» его посредством образов чудесного. Другое дело философия, прежде всего теоретическая философия, которая преодолевает чудесное, раскрывая и формулируя *причины*. Такова в особенности *первая философия* Аристотеля. В ней тоже необходимую роль играют понятия и единственного бога, и божественного, но совсем не в мифологическом смысле.

Структура знания у Аристотеля. Глубокое вторжение Аристотеля в сферу знания с необходимостью вело его к выявлению структуры этого знания. С самого начала следует указать на два фактора, которые здесь проявились, образовав сложный и неоднозначный контекст.

Один из этих факторов глубоко рационалистичен, его начало и во многом основа были заложены длительным обучением Стагирита в платоновской Академии. Другой вытекал из его естественно-научных и вообще конкретно-научных интересов, объем которых значительно превосходил платоновский. Критическая рефлексия, в принципе обязательная для каждого философа и в высокой степени свойственная Платону, еще более присуща Аристотелю. Она четко проявилась в его знаменитой критике платоновской концепции идей как самосущих реальностей (в особенности в 4-й и 5-й главах XIII книги «Метафизики», хотя читатель встречается с ней уже в ее первой книге).

Аристотель ясно увидел, что отрыв общего от единичного, отдельного, да еще и противопоставление первого второму не могут быть сколь-нибудь эффективным средством познания мира единичных вещей и вместе с тем весьма затуманивают саму проблему общего, без которого невозможно подлинно научное, эпистемное знание. «Говорить... что идеи — это образцы и что все остальное им причастно, это значит проносить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами» (Мет., I 9). Как строгий аналитик, Аристотель отвергает здесь художественный контекст платоновских диалогов, который препятствует прояснению гносеологической проблематики. Автор «Метафизики» называет платоновские идеи даже «словесной канителью, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего дельного» (там же, XIV 3).

Стремление к решению проблемы конкретности знания для Аристотеля невозможно без учета чувственного, опытного фактора. Иногда

это выражено и его произведениях с крайней резкостью. «...Существо, не имеющее ощущений, ничему не научиться и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения (aisthemata), только без материи» (О душе, III 8). Это высказывание Аристотеля (в особенности его первая часть) — одна из первых формулировок *сенсуалистической* и *эмпиристической* трактовок происхождения и сути знания, которая в последующей истории философии рождала — конечно, в другом культурно-научном контексте — множество сенсуалистских и эмпиристских идей и учений. По отношению к Аристотелю категорично утверждать наличие такой позиции как определяющей совершенно невозможно. Однако она принципиально отличает его от платонизма, хотя рационалистическая компонента аристотелизма в конечном итоге взяла верх над сенсуалистическо-эмпиристической, без чего было бы невозможно величественное знание его метафизики.

Яркую иллюстрацию соотношения эмпиристического и рационалистического, эпистемного начал в деятельности и познании человека представляет аристотелевская концепция определяющих видов знания (мы находим ее уже в самом начале «Метафизики»). Их начальный исток и составляет чувственное восприятие, фиксирующее наличие единичных вещей, без чего невозможна жизнь не только человека, но и животного. Весьма четко соотношение чувственно-единичного, объектного и душевно-общего, субъектного, сформулировано в книге «О душе» (II 5): «Ощущение в действии направлено на единичное, знание — на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого мыслящего, когда бы он захотел помыслить; ощущение не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое. Так же обстоит дело со знанием об ощущаемом, и по этой же причине, а именно потому, что ощущаемые вещи единичны и внешни». В том же произведении «О душе» Аристотель подробно рассматривает чувства осязания, обоняния, вкуса, слуха, зрения, присущие как человеческой, так и животной душе. Их роль в познании определяется тем, что чувственные образы представляют собой внешние копии предметов без материальной наполненности. Они напоминают те «подобия» (eidōla), с которыми мы выше встречались у Эмпедокла и Демокрита.

Множество чувственных восприятий, повторяясь, слагаются в опыт (empeiria), содержание которого тоже составляет «знание индивидуальных вещей» (I 1). Опыт присущ не только человеку, но и тем животным, которые обладают памятью, делающей возможным их обучение. Для человека, какими бы понятиями он ни обладал, опыт совершенно необходим, ибо без него невозможна конкретность целесообразного действия.

Из опыта вырастает *искусство* (умение, мастерство — technē). Оно присуще только людям (и в разной мере), ибо в отличие от опыта искусство обладает более или менее значительной степенью общего, некоторым понятийным содержанием, выражающимся в знании при-

чин. Хотя любое искусство в своем применении требует определенного опыта, но только владеющих искусством Аристотель называет мудрецами, поскольку владение понятиями и *знание причин* происходящего дает им возможность обучать других людей (в то время как простая опытность позволяет только показывать).

Самую совершенную разновидность знания составляет *наука*, та *эпистема*, с которой мы уже встречались у Платона. Это чисто понятийное знание общего, в то время как сфера чувственного состоит преимущественно из единичных образов. Правда, в отличие от Платона для Аристотеля многие из этих понятий требуют опытно-чувственного подкрепления, которое дополнительно выявляет общее и без которого была бы невозможна целесообразная деятельность.

Однако при всей важности чувственно-опытной компоненты знания был бы совершенно неправилен вывод Аристотеля, что понятия науки образуются в душе как бы стихийно, в результате накопления и трансформации чувственных образов. Внеэволюционистское понимание человеческого ума, присущее не только Древности, но и многим последующим векам, выразилось у Аристотеля, как до него уже у Платона, в убеждении о самосущности «божественного» ума, понятия которого, проясняя хаос всегда неустойчивых единичных образов опыта, по сути своей совершенно от него не зависят. Как увидим в дальнейшем, Аристотель вслед за Платоном отрывает разумную душу, как средоточие ума и науки, от низших ее разновидностей.

Однако здесь следует указать, что ум, нус, не представляет, по Аристотелю, единой духовной целостности. В действительности в нем два слоя. Низший из них — *пассивный ум* (*noys pathetikos*) — собственно рассудок, который взаимодействует с чувствами, выявляющими в нем общность понятий. О высшем слое, активном уме, речь пойдет в дальнейшем.

Наука и логика как рассудочное знание. Отвержение платоновского отрыва общего (идей) от вещей, противопоставления первых вторым с необходимостью должно было привести Аристотеля к их объединению. Здесь его, конечно, ожидали новые трудности, преодоление которых было возможно при помощи более точного мышления. Его предпосылки были и в платоновской методологии.

В ней, как мы видели, элементы логики — проблемы обобщения, аналитического и синтетического, осознание закона непротиворечия — были непосредственно связаны с рассудком (дианойя), а то, что Платон именовал наукой, эпистемой, как порождением чистого мышления, чистого нуса, сливалось с диалектикой, верховным, завершающим знанием, определяющим для всего платонизма. Вместе с тем то, что Платон называл диалектикой, включало в себя *триадную методологию*. Но у великого идеалиста она была мало раскрыта, осталась в основном формальной, внешней констатацией не столько элементов знания, сколько элементов бытия. Но все же Платон зафиксировал промежуточное положение рассудка между сферой чувственного мнения и достоверностью науки,

совпадавшей у него с диалектикой. Кроме того, подобно Гераклиту, он допускал и непосредственный переход противоположностей друг в друга, относя его, правда, к сфере мнения. Срединность рассудка, связанного главным образом с математическим, геометрическим знанием, не получила у Платона сколько-нибудь значительной специальной разработки. Доказательность весьма слабо выражена в его диалектике, в которой идеи только опосредствуют друг друга.

В методологии же Аристотеля «рассудочное познание» (Мет., I 1), проблема «среднего» (to meson) играют первостепенную роль, при этом в различных аспектах его философии, в частности, в этике, в теории государственности.

Здесь нелишне вспомнить и зафиксированное выше этическое положение «семи мудрецов» о мере, соблюдение которой — определяющая особенность подлинного — мы бы сказали, цивилизованного — человека. С проблемой мерности мы встречались и у Гераклита в его истолковании космоса как огня, мерами вспыхивающего и так же угаасающего.

Рассудочный компонент в методологии Аристотеля, получив здесь первостепенную значимость, привел его к концентрации внимания к среднему региону понятий, находящихся между образностью восприятия единичных вещей и максимально общими понятиями (раз) ума, нуса, онтологически ориентированными на все бытие, на весь макрокосм, как и на все богатство микрокосма как в их специфике, так и во взаимодействии.

Конечно, полная изоляция рассудочного компонента от крайних полюсов человеческого знания и сознания невозможна, однако выдвижение его на первый план позволило Стагириту усилить аналитизм своей философии до максимальной степени по сравнению со всеми предшествующими древнегреческими философами. Об этом свидетельствует уже само название «Аналитики» (первая и вторая), где изложена суть созданной Аристотелем логики, как и его концепция науки, сформулированной и здесь, и в других произведениях. Определение философии как максимально рационализированного мировоззрения делает Аристотеля его главным представителем не только в Античности, но и во многих последующих веках.

Сведение общего, платоновских идей в мир вещей сразу поставило перед великим философом нелегкую проблему — а что же такое единичная, отдельная вещь (вот это нечто — *tode ti*)? Ее единичная самостоятельность, фиксируемая чувствами, именуется Аристотелем «первичной сущностью» (в сочинении «Категории», 5, 2 а; 11 — 19, 2 б). Здесь перед нами эпохальный термин «сущность» (*ousia*), который выражает прежде всего самостоятельность каждой единичной вещи, ее отделенность от любой другой. Однако ее чувственная констатация — лишь самая начальная ее фиксация, за которой с необходимостью следует ее осмысление рассудком, который углубляет свое представление до «вторичной сущности», усматривая в ней определенный вид, а затем и род. (Человек, живое существо. Разумеется, род в данном случае может быть зафиксирован еще до вида.) Понятием «сущность», выражающим

как самостоятельную единичность вещи, так и углубленную связь ее со множеством других вещей того же вида и тем более рода, Аристотель конкретизирует максимально широкое и неопределенное понятие *бытия*. Существительное «сущность» (переводимое на европейские языки латинским термином «субстанция») — производное от глагола «быть» (einaí), субстанцизированного Парменидом.

Следовательно, глобальный термин «сущность» выражает как индивидуальную самостоятельность, так и родовидовую обобщенность каждой вещи, любого предмета. Но в тотальной системе бытия он требует и других квалификаций. Они исследованы Аристотелем в «Категориях», как и в «Метафизике», во многих аспектах. Стагирит впервые ввел первостепенный термин «категории», без которого невозможно философское повествование и даже обычная речь, часто смыкающаяся с философской.

Категории — наиболее общие роды высказываний о сущности, о единичном предмете, уже заключающем в себе видовую или даже родовую определенность. Хотя они отнюдь не обладают полной объектностью, независимостью от вещей, как у Платона, но в них все же заключен и онтологический аспект, фиксирующий их расположенность в системе, вернее, контексте бытия. Поэтому сущность — всегда подлежащее (hupokeinon обычно переводится латиноязычным термином «субъект», а иногда и «субстрат», выражающим онтологический аспект сущности). Сказуемыми же, категориями (высказываниями) в собственном смысле этого слова выступают десять (в «Категориях» вместе с самой сущностью) определяющих, конкретизирующих данную сущность слов, или восемь, а также шесть в других произведениях. Назовем здесь последние.

Сущность — всегда субъект, главным образом существительное. *Количество* — числовая определенность. *Качество* — следующая конкретизация субъекта-сущности, обычно выражаемая прилагательным (малый, старый). *Отношение* выражает различные степени сравнения (больше, меньше, выше, ниже). *Место* (положение) обычно выражается наречиями (в городе, у горы). *Время* тоже обычно выражается наречиями (сегодня, вчера). В конкретных контекстах названные (и неназванные) категории включают в себя различные аспекты. Например, категория «отношение» предполагает математические соотношения, а также и отношения меры к тому, что измеряется, и отношения в человеческом мире и т. п.

Определение первичной сущности единичной вещи, субстанции, той или иной категорией — всегда *случайность* (symbebekota; лат. accidentia) по отношению к ней, поскольку категориальная конкретизация вытекает не из нее самой, а из стечения внешних обстоятельств («по совпадению»).

Концепция категорий раскрывает один из путей Аристотеля от грамматики к логике. Уже сущность (собственно «вторичная») есть понятие, требующее родовидового определения, дефиниции. Ее конкретизация категориями выливается в различные суждения. С анализа понятий и суждений и начинается аристотелевская логика.

Она была бы невозможна без выявления высших ее законов, когда суждения складываются в доказательную речь. Выше мы видели, что уже Платон сформулировал и закон запрещения противоречия, и закон тождества, без соблюдения которых нет определенности, доказательности, убедительности речи. Однако в диалектике Платона они были осмыслены не очень четко и не стали фундаментом доказательного рассуждения. Иначе у Аристотеля.

Он четко уяснил принципиальное различие между тем, что называют *противоположным* — понятиями одного рода, одной категории, максимально противопоставленными друг другу, — и *противоречием*, вносящим некорректность и тем более ложь в рассуждение. Здесь великий аналитик раскрывал ошибочность гераклитовского отождествления противоположностей, приводившего его к (несознаваемому) нарушению закона непротиворечия. В меньшей мере это допускал и Платон, осознававший недопустимость нарушения закона непротиворечия (как и тождества), но все же иногда, подобно Гераклиту, допускавший непосредственный переход противоположностей друг в друга.

Аристотель и здесь последователен в применении понятия «среднего». Ведь понятия противоположностей — не нечто самостоятельное (как могло оказаться в понимании идей Платоном). Переходить непосредственно друг в друга, опосредствовать друг друга они не могут, ибо между ними должно быть нечто третье, промежуточное (белое, черное, серое). Это «третье» — субъект. В других суждениях, в которых предикатами оказываются противоположности, закон непротиворечия неприменим. Но он обязателен в таких двух суждениях, в которых одно нечто утверждает, а другое — отрицает то же самое («Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле»; *Мет.*, IV 3). Закон непротиворечия обязателен в суждениях, предикаты которых исключают что-то третье, промежуточное. Противоречие — «такое противоположение, которое само по себе не имеет ничего среднего» (*Мет.*, X 4). Такое «начало» (у Аристотеля, как до него и у Платона, нет в таком контексте слова «закон») — «самое достоверное из всех начал», «начало для всех других аксиом» (там же). В сущности, оно самоочевидно, отрицающий это начало просто не осознает его, а говорит (и действует) в соответствии с ним. Для Аристотеля начало непротиворечия — основная закономерность бытия, что нам будет ясно из дальнейшего.

Отсутствие «среднего» является определяющим для основоположного суждения Парменида — бытие есть, а небытия нет, поскольку оно немыслимо, — и в конкретизирующих это положение апориях Зенона. Аристотель тоже считает, что в принципе онтологически существует только бытие. Понятие абсолютного небытия, которое Демокрит вводил как противоположность бытия, по убеждению Стагирита, несостоятельно. Небытие возможно лишь как нечто относительное, как та или иная, большая или меньшая *степень бытия*.

Закон непротиворечия и вытекающий из него закон исключения третьего, как и ясные для Аристотеля законы тождества и достаточного

основания — тот фундамент, на котором он построил систему строго доказательного знания, своей логики — быть может, главный его вклад в философию. Логика — то определяющее звено, которое соединяет философию с науками, следовательно, и основной фактор рационализации мировоззрения.

В своем созидании логической науки Аристотель опирался на различные стороны духовной жизни и практики наук предшествующего и своего времени. В большом трактате «Топика» и в небольших работах «О софистических опровержениях» и «Об истолковании» основным предметом логического исследования стали те споры, диспуты и дискуссии, которыми была переполнена общественная жизнь древнегреческих полисов. Они составляли главный предмет деятельности софистов, а также и их оппонента Сократа. В названных произведениях логика проясняет речевую стихию, использует и углубляет, обобщает ее словесное содержание и грамматическую структуру. Следует здесь указать, что в произведениях Аристотеля нет слова «логика» как существительного (*logikē*), оно появляется позже, в эллинистическо-римские времена, но многократно встречается «логикус» — относящееся к речи, к слову.

Однако логика как наука о доказательном мышлении сформулирована главным образом в «Аналитиках» (первой и второй). Здесь особенно очевидна связь такого мышления с математикой (в особенности с геометрией), в которой доказательное начало составляет суть этой науки.

Главное открытие, сделанное Аристотелем и создавшее то, что именуется логикой, — *силлогизм*, умозаключение, безупречная правильность которого предопределяет доказательство. Путь мысли всегда здесь, в дедуктивном умозаключении, ведет от общих начал (*archai*) к менее общим положениям. Как известно, силлогизм состоит из двух суждений, посылок, объединенных общим, промежуточным, *средним* термином (коим могут быть как субъекты, так и предикаты суждений), средний термин и является, по Аристотелю, той *причиной*, которая, делая необходимым вывод, соединяет субъект с объектом.

В открытии Стагиритом силлогизма главная роль принадлежит *среднему* термину, и здесь опять мы встречаемся с той огромной ролью срединности, которая содержится в триадной методологии. Будучи в известном смысле стержнем духовной культуры, определяемой поведением цивилизованного человека, этот принцип привел к точности логического рассуждения.

Здесь нет необходимости описывать все три фигуры силлогизма и их разновидности, модусы. Наиболее показательна и ценна для научного знания первая фигура, у которой обе посылки общеутвердительные, таков же и вывод. Общность одной из посылок обязательна, ибо именно она определяет дедуктивность вывода.

Принципиально важно также отношение мыслей в умозаключении к бытию. «Бытие, если подходить со стороны вещей, стоит в зависимости от соединения или разделения так, что прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным

обстоятельствам» (Мет., IX 10). Истина в мыслях, таким образом, выражает действительную связь вещей, она поэтому онтологична. Закон непротиворечия (вместе с другими логическими законами) потому и является высшим законом бытия, что суждения и умозаключения, опирающиеся на него, ведут к объективной истине. Ложь же, проистекает ли она из произвольного нарушения этих законов или из неправильного построения умозаключения, всегда коренится в психологических особенностях субъекта.

Логика как дедуктивное умозаключение не открывает новых истин, но выявляет объективную истинность, когда она не самоочевидна, и раскрывает ложь в тех же случаях. Отсюда истолкование логики как *орудия* всякого правильного мышления, без которого немыслима никакая наука. Поэтому в перипатетической школе в эллинистическо-римские времена весь корпус логических произведений Аристотеля был назван «Органом», орудием («инструментом») правильного мышления.

Разновидности знания определяются и характером составляющих его умозаключений, вернее его посылок. Совершенно достоверные посылки, определяемые четкими дефинициями, каковы, например, аксиомы геометрии, приводят к вполне достоверным выводам. Такие умозаключения Аристотель называл *аподиктическими* (аподейктическими), им свойственно совершенно необходимое знание в их выводах, в заключениях. Они и определяют подлинную науку, раскрывающую глубинные причины явлений. Если образы чувств всегда зависят от изменчивых условий пространства и времени, то научное знание совсем от них не зависит. «Мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение. И точно так же умозаключение» (О душе, I 3).

Здесь необходимо также напомнить, что дедуктивные выводы, идущие от общего ко все более частному, иерархически соединяющие единство более общего с менее общим, начинаются с максимально общих положений, которые сами уже ни из чего не выводятся, являются недоказуемыми, самоочевидными. Таковы законы логики, аксиомы геометрии. В самом начале этого раздела были кратко упомянуты все наиболее общие науки, начиная с философии. Поскольку каждая наука исходит из первых, уже не доказуемых, начал, представляет определенное единство более общего и более частного, науки не сводимы друг к другу. Единая наука невозможна — вроде той иерархии идей, которую Платон декларативно провозглашал, возводя ее к вершинной идее блага. С другой стороны, науки самые общие, особенно теоретические, характеризуют единое бытие в различных аспектах, определенной общностью обладают. Отсюда их классификация.

Принципиально отличны от аподиктических умозаключений науки *диалектические умозаключения*. Здесь (в «Топике») Аристотель сужает широту и значительную неопределенность диалектики в ее платоновской трактовке. Ее исходные посылки — лишь *правдоподобное* знание, представляющееся истинным многим и в особенности авторитетным людям, в действительности они являются лишь мнениями, принимаемыми на веру. Выводы же из таких посылок, будучи совершенно не

противоречивыми, вместе с тем, в отличие от необходимых выводов науки, только *вероятны*. Платон отнес бы их к сфере мнения. У Аристотеля же они представляют как бы «испытание» истины, являющееся все же надындивидуальным знанием. Будучи опровергнутым, оно как бы очищает ум, подвигая его к усмотрению не правдоподобной, а подлинно необходимой исходной истины как первого условия построения «научного силлогизма».

Третья разновидность умозаключений — *эристические*. Их посылки совсем недостоверны, а само умозаключение производится нередко с нарушением его правил. Такие умозаключения, производимые в интересах победы в споре, характерны для речевой практики софистов.

Дедуктивная логика силлогизма дополняется у Аристотеля *индуктивной* логикой опытно-чувственного «наведения», обобщения. Сам термин «индукция» (латинский перевод греч. *εραγογή* — приведение, наведение) впервые введен именно Стагиритом. Правда, сам он считал, что этот методологический принцип впервые — вместе с принципом определения понятий — введен Сократом и оба эти принципа образуют начало знания (Мет., XIII 4). Но Сократ был далек от интереса к единичным предметам и явлениям природы, что стало первостепенным для Аристотеля.

Однако выше было сказано, что единичные восприятия чувственного опыта в своем многочисленном повторении только *выявляют* общие понятия рассудка, ума, которые организуют сумятицу этих восприятий. Другое воззрение и невозможно при внеисторическом, внеэволюционном понимании ума. Но вместе с тем Аристотелю было совершенно чуждо платоновское мифологическое «объяснение» общего как исконного достояния души, вынесенного ею из ее дотелесного существования. Отсюда категорическое убеждение Аристотеля в том, что «доказательство исходит из общего, наведение — из частного; однако созерцать общее нельзя без посредства наведения, ибо и так называемое отвлеченное познается через наведение» (Вторая аналитика, I 18). Индукция же, наведение, невозможна без чувственного восприятия. Необходимость взаимного контроля опытно-индуктивного и понятийно-умозрительного в научном исследовании и несостоятельность их противопоставлений была четко осознана Стагиритом. «Те, кто лучше знает природные [явления], скорее могут делать предположения о первоначалах, позволяющих связать вместе многое. Напротив, те, кто [чрезмерно] предается пространным рассуждениям и не наблюдает за тем, что присуще [вещам], легко обнаруживают узость своих взглядов. На основании этого можно понять, сколь отличны друг от друга исследующие природу и рассуждающие чисто умозрительно» (О возникновении и уничтожении, I 2).

Главное же положение, которое устанавливает в связи с этим Аристотель, состоит в том, что если с единичного начинается познание, если оно «первое для нас» (*proteron pros hemas*), то общее, составляющее суть знания, есть «первое по природе» (*proteron te fusei*; Физика, I 1). Гносеологический эмпиризм трансформируется в

онтологический панлогизм. Высшее объяснение общего как в бытии, так и в познании великий философ дает в своей «первой философии», в своей метафизике.

Органицистская метафизика Аристотеля. Принципы познания вместе с логикой, столь основательно разработанные Аристотелем, во многом предопределили идеи его «первой философии», метафизики. Но, конечно, их невозможно вывести только из гносеологических принципов аристотелизма. Максимальная широта идей метафизики, ориентированная на объяснение всего бытия, с необходимостью вытекала из *аналогий*, связанных с интересом Аристотеля к естествознанию. Основной научной компонентой пифагорейско-платоновского круга идей была математика. Она сыграла первостепенную роль и в разработке логики Стагиритом. Но в осмыслении «начал» метафизики философ исходил прежде всего и главным образом из своего истолкования живой природы, из биологии.

Еще большую роль в метафизике аристотелизма сыграли *антропоморфные* аналогии, почерпнутые из его понимания человека и его деятельности. Фундаментальная проблема единства и параллельности микро- и макрокосма является определяющей для метафизики Аристотеля. Выше было процитировано одно место из его сочинения «О душе», прямо указывающее, что автор идет от субъекта к объекту. Но эта определяющая аналогия резко отличается в целом от наивных аналогий предшествующих, доплатоновских философов. Она опосредствована огромным для той эпохи объемом научных знаний Стагирита, в частности и в особенности его пониманием человека — физического и тем более духовного. Первая философия Аристотеля вместе с тем демонстрирует как путь от человеческого микрокосма к природному и к цивилизационному макрокосму, так и обратное применение принципов мирообъяснения к микрокосму человека.

Сказанное не означает, что все содержание метафизики аристотелизма полностью объясняется ее аналогийной компонентой. Логика и гносеология в целом обернулись формулировкой ряда важнейших вопросов, объясняющих структуру бытия, особенно в его конкретных областях.

Эта сторона методологии Аристотеля стала определяющей в его учении о «первых началах и причинах» (Мет., I 1).

С одной из них мы уже знакомы. Это сущность, она же «суть бытия» (to ti en einaí — «быть тем, что это было»; там же, I 3). Категорический отказ от платоновского отрыва и противопоставления общего единичному, их осмысление в единстве привели Аристотеля к убеждению, что каждая отдельная вещь (как «вторичная сущность») представляет собой единство определенного *субстрата* (hupokeimenon) и его *формы* (eidos, morphē; первый термин еще платоновский, второй — аристотелевский). Форма — «то, что» каждой вещи, ее видовая (или родовая, если понятие предиката подразделяется на виды) определенность минимальной общности — результат ее осознания. Подобно платоновским идеям формы неизменны, число их конечно.

Вторая причина — «то, из чего вещь состоит» (Мет., V 24), ее *материя* (hylē). Этимологически это слово означает «лес», «дерево», его широкое применение в разного рода строительных работах привело к его максимально широкому смыслу — «материя» (у Платона в этих смыслах употреблены, как мы видели, совсем другие слова). Если форма — результат познания вещи, выражаемого ее определением, то материя в качестве ее субстрата или «последней материи» (мрамор, бронза) — тот остаток, который в данное понятие не вмещается. Поэтому «материя сама по себе непознаваема» (Мет., VII 10). Хотя, мыслимая вне формы, она представляет собой «лишенность» (steresis), но отнюдь не небытие, а, как увидим, его возможность. Если форма — общее начало вещи, то ее субстрат, материал — то, что *индивидуализирует* данную вещь.

Следовательно, материя и форма как универсальные причины всякого бытия — онтологические проекции сущности как единства единичного и общего. Иное происхождение у двух других причин, образованных на путях аналогий.

Одна из них — *движущая*, или *производящая*, «то, откуда идет начало движения» (Мет., I 3). Движение, в отличие от Демокрита, у Аристотеля не спонтанно, оно требует внешнего источника, каковым является действующий человек.

Еще более антропоморфна четвертая причина, «то, ради чего» (там же) существует вещь, ее цель (telos). Здесь имеет место не просто действующий человек, а мастер, задающийся конкретной целью, составляющий определенный мысленный образ перед тем, как приступить к созиданию нужного ему предмета. Правда, телеология Аристотеля ориентирована не только на субъектную целеполагающую деятельность человека. Будучи объективирована, она не менее того учитывает определяющую особенность живой природы, иерархия которой ведет ко все более высоким, в особенности животным организациям, каждая из которых руководствуется инстинктивной целесообразностью.

Все четыре причины наиболее четко проявляются в действующем человеке. Но и каждая природная вещь, в особенности каждое ее живое существо, в принципе объясняется всеми четырьмя извечными причинами. Но они не равнозначимы. Материя, в первую очередь последняя материя, определенный субстрат (материал) — пассивный восприимчивый трех последующих причин.

Однако действующая и целевая причины сливаются с формой, наполняющейся их функциями. Поэтому главная онтологическая противоположность — противоположность материи и формы. Первая из них пассивна, ведома, а вторая активна, является ведущей по отношению к первой. Но любая единичная вещь — за исключением крайних полюсов бытия, о которых будет сказано в дальнейшем, — представляет конкретное единство материи и формы. Эту фундаментальную позицию аристотелевской метафизики принято именовать *гилеморфизмом* (hylē + morphē).

Роль материи и формы является определяющей при рассмотрении того изменения, становления, без которого нет мира единичных вещей.

Платона они не интересовали в этом аспекте, его внимание было сосредоточено на совокупности идей, бледным подражанием которых являются всегда движущиеся и неустойчивые отдельные вещи, понимание коих — не более чем лишь «правдоподобные мифы». В противоположность своему учителю рассмотрение возникновения, становления единичных вещей Стагирит считает первостепенной философской задачей.

Здесь его ждала старая проблема бытия и небытия, впервые поставленная Парменидом. Поскольку «вещи не возникают из ничего», он, как было сказано выше, сформулировал глобальную идею, согласно которой существует только умопостигаемое бытие, а чувственно воспринимаемые вещи — видимость мнения, по сути своей — небытие. Демокрит уравнивал понятия бытия и небытия как главные онтологические противоположности. У Платона эта проблема тоже выступала на первый план в противопоставлении абсолютного бытия идей видимости непрерывно меняющихся вещей, объединенных понятием материи. Он трактовал ее по-разному (не принимая термина *hylē*), склонясь к отождествлению ее с пространством, а также именовал «иное», граничащее с небытием (*me on*).

Триадная методология и сугубый интерес к проблеме «среднего» позволили Аристотелю по-своему решать проблему «бытие — небытие». Для него возникновение — состояние «посередине между бытием и небытием», как «возникающее — между существующим и несуществующим» (Мет., II 2). Как уже отмечалось, для Аристотеля неприемлемо понятие абсолютного небытия, оно может быть лишь относительным. В этом контексте решается и проблема соотношения материи и формы.

Материя, хотя она и «лишенность» понятийной определенности формы, отнюдь не небытие. В качестве пассивного субстрата активной формы она представляет собой возможность — не только данной формы, но и многих других. *Возможность* (или *способность* — *dynamis*, лат. *potentia*, *possibilitas*) мыслится максимально широко, будучи применимой к неисчислимому множеству вещей и процессов в природном и человеческом мире. При этом она остается в сфере мнения, а не науки, а в этой сфере мыслимы взаимоисключающие противоположности. Определяющая материю как возможность активная, ведущая форма есть *действительность*, сила в действии, выражаемая хорошо знакомым словом *energeia* (*ergon* — дело, труд). В понимании этого состояния реальности совершенно необходимо соблюдение всех законов логики, начиная с закона непротиворечия.

Все возникающее поэтому — превращения возможности той или иной конкретной материи в действительность определенной, оформленной вещи. «Возможным (потенциальным) существованием обладает то, чего еще нет, ибо оно существовать не может» (Мет., III 6). Завершенность процесса ее становления обозначается Аристотелем тоже весьма важным термином *энтелехия* (*entelecheia*, *telos*), фиксирующим форму как завершение, цель созданного предмета, ибо «цель есть предел» (*peras*) (Мет., II 2).

Примеры, иллюстрирующие положения своей в принципе органистической метафизики, почерпнуты Аристотелем из сферы живой

природы и из человеческого мира. В желуде потенциально содержится будущий дуб, в яйце — цыпленок (который может рассматриваться как материал конкретной курицы), в ребенке — зрелый муж.

Телеология Аристотеля принципиально отлична от телеологии Платона. У последнего она определялась внемирным существованием бестелесных идей — нетленных образцов для постоянно неустойчивых вещей (бытие и бывание). В платонизме телеология *трансцендентна*. В аристотелизме же она *имманентна*, органически присуща самим вещам. Творчество природы безупречно в отличие от созданий плохих мастеров. Здесь «каждый предмет имеет свое назначение» (Политика, I, I 5). Органистическая трактовка бытия всегда подчеркивает целостность мира, который у Стагирита оконечен окружающим его богом.

В этом контексте в литературе нередко пишут и о *развитии*, к понятию которого подошел Аристотель. Если принять такое толкование, то следует говорить о *телеологическом развитии*. Оно всегда ретроспективно — взгляд из высшего состояния, конкретного результата на низшее, из которого оно произошло. Но телеологически понимаемое развитие осуществляется как бы вне фактора времени. В этом его принципиальное отличие от *эволюции*.

В марксистской философской литературе учение Аристотеля о возможности и действительности, в контекст которых включено его понимание развития, обычно трактуется как важнейший вклад Стагирита в диалектику. Это воззрение восходит к Гегелю, который возобновил и широко трактовал телеологическое понимание развития. У Аристотеля оно совершенно закономерно, поскольку «моделью» понимания развития служил *организм* — от самого простейшего до человеческого, организм, рождающийся, растущий и усложняющийся «на глазах». Суть гегелевского телеологизма ожидает нас в дальнейшем. Что до диалектики, выше мы видели, что для Аристотеля диалектика — вероятностное знание, осуществляемое по правилам логики. Аристотелевское понимание диалектики прошло через всю последующую историю философии. Живое оно и в современности. Учение же о материи и форме как о возможности и действительности — важнейший, определяющий компонент его первой философии, метафизики.

Из сказанного выше очевидно, что вся реальность, по Аристотелю, представляет собой градацию формоматериального единства. Его вектор одновременно направлен как вверх — к сфере человека, так и вниз, ко все более примитивным организациям.

Если идти вниз, то мы опустимся к четырем традиционным стихиям, без и вне которых не возможен никакой конкретный субстрат, подчиняющийся определенной форме. Но земля, вода, огонь и воздух, отличаясь друг от друга, тоже заключают в себе момент формы. Материей же для них служит общая и единая материя. Если субстрат конкретной вещи следует мыслить как последнюю материю (материал), то для всех стихий в такой роли выступает *первая материя* (*protē hylē*), совершенно внечувственная, умопостигаемая, вечная и неподвижная. Она — нижний предел бытия, но все же не небытие. Тем самым ис-

ключается пустота как небытие в смысле Демокрита. Первая материя — главное выражение *континуальности*, непрерывности — понятие как метафизики, так и физики Стагирита.

Лишенная какого бы ни было начала формы, предельно пассивная первая материя — универсальная возможность для всех последующих формообразований. Она — «то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются» (Мет., I 3). Можно считать, что Аристотель впервые сформулировал понятие *философской материи*. Это понятие он приписал и древнейшим философам, начиная с Фалеса, у которых в роли материи выступали универсально мыслимые, но чувственно постигаемые стихии. Такое их переосмысление породило у многих историков античной философии упреки Аристотелю в «модернизации» воззрений древнейших философов. Стагирит мог бы ответить таким критикам, что он только углубил воззрения своих предшественников, послужившие своеобразной материей для той философской формы, которую он им придал.

Умопостигаемость первоматерии — только ее мыслимость, но отнюдь не познаваемость. Если непознаваемый остаток свойствен любой последней материи, поскольку никакой материал полностью не вмещается в ограничивающее его понятие формы, то тем более непознаваема первая материя, формами которой выступают аморфные четыре стихии. К тому же с понятием первой материи как континуальности неразрывно связано труднейшее понятие *бесконечности* (о котором будет идти речь в дальнейшем). Тем самым, первая материя — главное выражение *иррациональности* в системе метафизики Аристотеля.

Иррациональность первоматерии объясняет, почему форма, особенно в сфере человеческой деятельности, не может быть полностью реализованной, какой бы материал она ни оформляла. Как условие индивидуации вещей это начало консервативно, оно оказывает тормозящее воздействие по отношению к активному действию формы, чем, нужно думать, и объясняется относительная устойчивость любой вещи.

С первоматерией как принципом бесконечности следует связывать и две другие «причины», хотя и не столь важные и определяющие, как четыре основных.

Одна из них — *самопроизвольность* (to automaton, букв.: «то, что происходит напрасно», не достигая никакой цели), с которой у Демокрита в основном и было связано понятие естественной необходимости как извечного самодвижения атомов. Аристотель тоже приближается здесь к представлению о *необходимости самой природы* (anankē physeos). Однако такого рода причина — «причина побочным образом», «привходящее бытие» (Мет., V 7), так как основная, определяющая причина — формально-целевая. Ход мысли Стагирита здесь примерно тот же, что и у Платона.

Другая причина — «причина по совпадению» — это *случайность*. Опять же в отличие от Демокрита, для которого случайность — явление субъективное, непонимание подлинных причин происходящего, для

Аристотеля она совершенно объективна. «Случайное (apo tyches) — это то, что правда бывает, но не всегда и не необходимым образом» (Мет., XI 8). Причины случайного, акцидентального (symbebekos) неопределенны, многообразны, степень его вероятности различна, но оно всегда бесцельно. Случайное, в сущности, непознаваемо, непрогнозируемо, оно противоположно всякой науке, необходимость которой, как мы видели, устанавливается аподиктическими умозаключениями.

В отличие от самопроизвольности, которую можно наблюдать во всей природе, случайность в мире человека — это *непреднамеренность*, свойственная ему в многообразных обстоятельствах его жизни. Целесообразная деятельность человека связана с определенным планированием ее. Но неожиданные обстоятельства могут корректировать такого рода планирование (в крайних случаях и полностью перечеркнуть его). Вот здесь и появляется случайность, которая всегда оказывается чем-то побочным по отношению к целесообразности, выражающей фундаментальное начало формы. *Случайность — совпадение минимум двух независимых друг от друга причинных рядов.*

Если случайность в конечном макрокосме бытия, где все причины выступают как цели, можно расценить и как контрабанду («природа ничего не делает напрасно»; О душе, III 9), то в бесчисленных связях человеческого мира от бесконечности нет спасения, и здесь случайность совершенно закономерна, очевидна. Ее объективность разрушительна для того, что получило в дальнейшем наименование *фатализма*. Но, в сущности, он с огромной силой проявился в мифологическом мировоззрении судьбы у древних (не только у греков). А у них идея неотвратимого рока играла колоссальную роль, с потрясающей силой изображенная, в частности, Софоклом в его истории Эдипа.

До сих пор, отправляясь от определяющих начал материи и формы, мы в основном спускались «вниз», к первоматерии. Однако не менее, если не более, важен и «путь вверх», к проблеме бога. Но этот путь с абсолютной необходимостью проходит через человека.

Душа и бог в системе метафизики Аристотеля. В начале этого раздела мы уже зафиксировали, что душа как синоним человеческого микрокосма имплицитно содержит в себе весь природный макрокосм. В сочинении «О душе» Аристотель стремится раскрыть несостоятельность тех более древних философов, в частности Демокрита, которые рассматривали душу как одну из стихий или как особые атомы, объясняя ими главным образом жизненные, а не познавательные функции человеческого существа. С другой стороны, для Стагирита не были приемлемы и орфико-пифагорейско-платоновские представления о метемпсихозе, о миграциях душ. В противоположность Платону он отрицает *самодвижность души*, возможность ее существования вне тела как источник движения других тел. Вместе с тем Аристотель заимствовал у Платона идею трехчастного состава души, объясняющую различные функции человеческого организма, как и его познавательные стремления.

Но в отличие от своего учителя Стагирит более точно описал функции трех частей души, свойственной только растениям, животным и человеку и отделившей жизненное бытие от безжизненного. Душа растительная заведует функциями питания и размножения низших организмов. Душа животная добавляет к ним функции ощущения, связанные с деятельностью различных чувств (доставляющих как страдания, так и наслаждения). Наконец, разумная душа, присущая только человеку, добавляет ко всем этим функциям способность к познанию во всей сложности его компонентов.

Проблема души составляет важнейшее, можно сказать, центральное звено метафизики Аристотеля. Она — форма, неотделимая от своего тела, его энтелехия, свидетельствующая об имманентной целесообразности всего бытия. «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами» (О душе, II 1).

В этом контексте Аристотель раскрывает сложность человеческой психологии, глубоко вторгается в психофизическую проблему. Философ исходит из того, что «душа ничего не испытывает без тела и не действует без него», «все состояния души связаны с телом» (там же, I 1). Эмоциональная жизнь не может быть понята без телесно-душевного взаимодействия.

В цитируемой книге автор касается познавательной роли различных чувств, начиная с осязания, а также обоняния, вкуса, слуха и зрения, присущих и животным. В отличие от растений им свойственно определенное познание, объясняемое их способностью воспринимать форму без ее телесного компонента. Это в особенности присуще слуху и зрению. Некоторые явления внешнего мира, такие как величина, движение и покой, воспринимаются — в различной мере — всеми чувствами. Здесь происходит как бы взаимодействие чувств, образующее своего рода общее чувство.

В таком контексте Аристотель касается и проблемы первичных и вторичных качеств (как они будут названы в новоевропейской философии, а у Демокрита это — темное и светлое знание). Стагирит решает ее, опираясь на свое учение о переходе возможности в действительность. Предпосылки любого цвета, запаха и вкуса существуют независимо от человека, как возможности, потенциально. Соприкосновение различных объектов с чувствами человека приводит к актуальному восприятию черного, красного, сладкого, горького, мелодичного и т. п.

Самое глубокое и ценное познание сосредоточено в разумной части души. Здесь находится ум, нус, который, по Аристотелю, не имеет определенного органа. К тому же ум не однороден. В нем тоже заключены начало материи и начало формы. Первое из них — это страдательный, воспринимающий, *пассивный* ум (*noys pathetikos*), который выше был определен как рассудок. Именно он обращен к чувственным образам, выявляющим в нем понятия (можно думать и о складывании их из образов). Отсюда его рецептивность, зависимость от внешних вещей, пассивность. Общепонятийное существует в нем как возможности. Для

ее реализации необходима активность формы, присущей *деятельному* уму (noys poietikos).

«Этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (О душе, III 5). Если пассивный ум действует лишь при соприкосновении с чувствами, образами, то активный находится в действии всегда, и без его воздействия на ум пассивный последний оставался бы в бездействии. Если пассивный ум считать рассудком, то активный — разумом. В его понимание входит и то, что «только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (О душе, III 5).

Здесь остается неясным понимание Аристотелем бессмертия индивидуальных душ. Они не мигрируют из тела в тело, растительная и чувствующая компоненты гибнут вместе с телом и, можно думать, влекут за собой рассудок. Активный же ум отделен от тела (там же, III 4), и, следовательно, только он бессмертен.

Загадочность активного ума, самого глубокого и ценного достояния человека, приводит Аристотеля к заключению, что существует в бытии еще более высокое, последнее начало, без которого невозможно мыслить мир природы и человека с его все более совершенными формо-материальными образованиями, но и с множеством несовершенств как результата тормозящего действия материи, в особенности наличия случайностей. Все эти свойства мира требуют существования единого и единственного бога.

К такому монотеистическому понятию подходили многие древнегреческие философы и до Аристотеля, приписывая ему вечность существования, но не раскрывая каких-то других его свойств. Правда, Ксенофан объединял понятием бога весь макрокосм, подходил к пантеистическому истолкованию божественного существа и с этих позиций даже высмеивал политеистических богов традиционных мифологических поверий. Анаксагор выдвинул идею космического ума, нуса, первоисточника движения «семян», но не называл его богом. Платон сформулировал верховную, завершающую идею блага, по существу, тоже бога, хотя и не называл ее этим именем. В «Тимее» же бог-творец фигурирует у него как демиург, идеальный мастер, руководствующийся объективно существующими идеями.

Бог Аристотеля отличен от всех этих теологических понятий, будучи необходимым завершением его первой философии. Он полностью отделен от чувственных вещей, от всех формо-материальных организаций, извечен и неподвижен. Бог в системе воззрений Стагирита — прямая противоположность первой материи. Если она начисто лишена начала оформленности, предельно пассивна, то бог — совершенно духовное существо, концентрирующее в себе все богатство форм, лишенных материальных субстратов. В этом же качестве бог — «форма форм» (eidos eidōn, это же утверждается и об активном уме человеческой души. О душе, III 8). Богоум концентрирует в себе предельную активность бытия, ибо он совершенно лишен материи.

164 Как таковой это «разум [который] мыслит самого себя... и мысль (его)

есть мышление о мышлении (*poesis poeseos*)» (Мет., XII 9). Лишенный всех низших психических функций, так сказать, интуитивный бог — предельно духовная сущность. Тем не менее богу приписывается и жизнь, вечная жизнь. «Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его» (Мет., XII 7). Антропоморфность божественного существа минимальна.

В качестве субъект-объектного единства, в котором совпадают предмет мысли и мысль о предмете, аристотелевский бог представляет собой то, что давно принято выражать латиноязычным термином *абсолют*. Он совершенно не зависит от мира, не заинтересован в мире, ему присущи максимально общие мысли, лишённые любых индивидуально-конкретных аспектов. Но мир и человек полностью зависят от него, ибо он предел как бытия, так и мышления, незавершённых без понятия бога.

Однако зависимость мира и человека от бога совсем не та, которую изобразил Платон в своем «Тимее». Аристотелевский бог отнюдь не творец мира и человека. Существовая вне времени, бог — необходимый предел всех явлений, событий и процессов, совершающихся в мире. Бесчисленное множество причин не могут идти в бесконечность и завершаются максимально простым божественным началом. Здесь Аристотель выступает автором так называемого *космологического доказательства бытия бога*. Совершенно очевидно, что мир в аристотелевском макрокосме мыслится только как конечный в пространстве, но не имеющий ни начала, ни конца во времени.

Не будучи творцом мира, бог Аристотеля наделен функцией его *перводвигателя*, без чего не могли бы осуществляться бесчисленные процессы формообразований в природно-человеческом мире. При этом бог — *неподвижный* перводвигатель. Его движущую роль отнюдь нельзя мыслить как некий первомотор, заводящий весь космос. Такая роль с необходимостью вытекает из органистического, телеологического осмысления всего конечного в пространстве макрокосма. В его системе бог — абсолютная цель бытия, совершенно простая и неизменная, полностью лишённая материального торможения. Бог — последняя целеведущая бестелесная форма, которая приводит все в движение как «предмет желания и предмет мысли» (Мет., XII 7).

Таковы основные контуры органистической метафизики Аристотеля. Последовательный телеологизм с необходимостью требует конечности мира в пространстве, когда причина, которую можно мыслить механицистски — саму по себе и в бесконечном мире (как у Демокрита), — подчиняется целеведущей силе формы, требующей завершения. Таким и выступает сугубо философский бог Аристотеля. Из сказанного ясно, почему Стагирит именует свою первую философию *теологией* (переосмысливая этот термин, который до того нередко применялся для осмысления богов мифологии).

Таким образом, весь процесс изменений и развития осуществляется между первоматерией и первобогом. Его конкретное протекание составляет предмет *физики* Аристотеля, к которой мы теперь и обратимся.

Квалитативистская физика Аристотеля и космология. Как выше зафиксировано, физика наряду с первой философией и математикой принадлежит к разряду наиболее общих, теорийных наук. При этом в качестве второй философии ее проблематика больше зависит от первой, от метафизики, будучи как бы ее продолжением. Как наука о телах, находящихся в движении, она сохраняет немало общего с предшествующей физиологией, натурфилософией, но, конечно, значительно больше нее теоретизирована, более системна. При этом вторая философия охватывает все физическое бытие, как «мертвую», так и живую природу.

Древнее понятие природы, наполненной самодвижущимися вещами, Аристотель четко отделяет от любой совокупности предметов, созданных человеком и не обладающих самодвижением. «Природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых» (Мет., V 4).

Физику с метафизикой соединяет прежде всего глобальное понятие первой материи. Бесформенная и абсолютно пассивная, она — начальная и универсальная возможность для всех последующих, все более высоких формообразований. Первыми из них являются четыре стихии: земля, вода, воздух, огонь, — выше которых не поднималась предшествующая натурфилософия. Математизированный аналитизм Платона привел его к редукционистской трактовке стихий как сводящихся к умпостигаемым треугольникам. Эта идея обладала большой перспективой для науки нового времени, но в Античности была преждевременной. Реалистическая позиция Аристотеля предопределила то, что эта идея оказалась совершенно чуждой для него.

Весьма значительная эмпирико-сенсуалистическая компонента его методологии оставила его на позициях *качественного* истолкования материи. Количественно-геометрическая ее трактовка к тому же не может объяснить такое свойство, как тяжесть. Трансформацию первоматерии в четыре стихии Стагирит объясняет наличием в ней таких чувственно постигаемых свойств, как теплое и холодное, сухое и влажное («состояния, а не сущности»; Мет., III 5). Земля — сочетание холодного с сухим, вода — холодного с влажным, воздух — теплого с влажным, огонь — теплого с сухим. Противоположные свойства — теплое с холодным, влажное с сухим — взаимно аннигилируются, иначе стихий было бы шесть. Стихии (часто именуемые латинским словом *элементы*) переходят друг в друга благодаря наличию одного общего свойства. Поэтому имеет место такой ряд превращений: земля — вода — воздух — огонь (или обратный).

Эмпирико-сенсуалистическая компонента методологии Аристотеля во многом объясняет и его понимание пространства, бесконечности времени. Философ отрицает платоновско-пифагорейское понятие абстрактного, неопределенного пространства (*chora*). Стагирит противопоставляет ему понятие *места* (*topos*), которое занимает конкретное тело, исключая пустоту. Любое тело имеет свои границы, определяемые границами его объемлющего тела. Для движения тел нет никакой необходимости в пустоте (как считал Демокрит), ибо движение в контину-

уме осуществляется через взаимоперемещение тел, обретающих новые границы со стороны других тел.

В этом контексте Аристотель отрицает возможность существования актуально бесконечного тела, которое невозможно наглядно представить. Невозможно представить актуально бесконечным и весь видимый космос, ибо он ограничен сферой неподвижных — в отличие от планет — звезд. За этой сферой пребывает бог, вопрос о границах (и, следовательно, бесконечности) которого остается открытым.

Актуально бесконечное невозможно, его нельзя мыслить как нечто целостное, как сущность, как нечто постоянное, ибо тогда необъяснимы величины, время, движение. Бесконечное мыслимо не как нечто действительное, а только как возможное, *потенциальное*, «то, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» (Физика, III 6). Любое число при прибавлении единицы может увеличиваться беспредельно (а величина, *megethos*, напротив, способна только беспредельно уменьшаться). Потенциально бесконечное реально всегда выступает как конечное, само по себе целостное, поскольку обладает материей и формой. Отсюда понятно, что абсолютно аморфная первоматерия, делимая как в сторону уменьшения, так и в сторону увеличения, совершенно неопределима и непознаваема. «Бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого» (Физика, III 6).

Устанавливая принципиальное различие между актуальным и потенциальным, Аристотель вскрывает несостоятельность апорий Зенона. Например, апории «дихотомия» и «Ахиллес и черепаха» построены на противопоставлении конечного и бесконечного: они, по Зенону, совершенно несопоставимы, в конечное время нельзя пройти бесконечный путь. Но Зенон, по Аристотелю, мыслит бесконечное актуалистски, в действительности же путь должен быть мыслим как потенциально бесконечный (в сторону уменьшения), и поэтому он вполне преодолим в конечное время.

Для физики Аристотеля (достаточно условно отделяемой от метафизики в некоторых моментах) характерна широкая постановка *проблемы движения*, которая ориентирована на его учение о категориях. Изменение сущности приводит к возникновению и уничтожению; в отношении количества — к уменьшению или росту; в отношении качества — к качественному превращению одних вещей в другие. Но самое универсальное движение — изменение в отношении места.

Перемещение в пространстве так или иначе сопровождает три предшествующих разновидности изменения, так или иначе опосредствует их. Но сопровождение не означает *редукции*, сведения первых трех разновидностей изменения к перемещению в пространстве, что означало бы механистическую — в принятом нами широком смысле этого термина — трактовку изменения, как это свойственно атомизму Демокрита. Концепция гилеморфизма вместе с эмпирико-сенсуалистической компонентой методологии Аристотеля оставляет его на позициях *качественного* истолкования природы. Например, нагретая вода, пре-

вращаясь в пар, увеличивается в объеме. Значит, пар — уже другое тело, нежели вода.

Такое антиредукционистское истолкование — тоже важнейший аспект органицизма, определяемый активностью целостной формы, несводимой к количественным характеристикам. Хотя чувственная информация убеждает нас в том, что перемещение тел в пространстве — самое простое и элементарное, постоянное явление реальности.

В противоположность Платону, утверждавшему (в «Тимее») начало движения (а также Анаксатору и Эмпедоклу, мыслившими неподвижность мира в определенные эпохи их космогонии, не говоря уже о Пармениде), Аристотель считал, что в принципе движение всегда непрерывно. Оно предопределено вечностью самого мира, его перводвигателя. В доаристотелевской физике большую роль играли различные космогонии. Аристотель же обосновал тотальную космологию. *Субстанциальность* взяла здесь *верх над генетизмом*. Мир не имеет ни прошлого, ни будущего, он — вечное настоящее. Его круговому движению присуща предельная, абсолютная необходимость.

Однако, хотя сам божественный перводвигатель неподвижен, его телеологическое действие приводит в движение сферу неподвижных звезд, которая сообщает его всему вмещающемуся в ней космосу. Эта весьма отдаленная сфера — как бы среднее звено, «средний термин» между неподвижным перводвигателем и движущимися единичными вещами космоса, которые могут находиться как в движении, так и в покое — в силу тормозящего влияния первоматерии.

Своей концепцией движения Аристотель объясняет и фактор времени. Оно — отнюдь не подражание вечности, как считал Платон. Движение и время неразрывно связаны. «Временем мы измеряем движение, а движением время» (Физика, IV 12). Время при этом — число. мера как движения, так и покоя, ибо оно тесно связано и с местом, относительно которого осуществляется движение. Поэтому земное движение неравномерно, один процесс протекает быстрее, а другой медленнее.

Неразрывная связь времени с движением не исчерпывает всей сложности первого из них. Время ведь переживается человеком по-разному. С одной стороны, оно должно быть равномерным потоком, поскольку его субстанцию составляет ровное движение последнего неба. Но человек, живущий в реальном времени, всегда фиксирует то «теперь», в котором он заинтересован прежде всего. Именно это «теперь» как бы вырывается из временного потока, оно становится границей между закончившемся прошедшим и предстоящим будущим. Тем самым субъектное время оказывается прерывным, ибо «теперь» «представляет собой некий край происшедшего, за которым еще нет будущего, и, обратно, край будущего, за которым уже нет прошедшего» (Физика, VI 3). Трактовка движения Аристотелем неотделима от его космологии.

Здесь Аристотель отступил вспять от тех глубоких догадок, которые сформулировали Демокрит с одной стороны и поздние пифагорейцы — с другой. Из предшествующего изложения ясно, почему для Стагирита

мир, зависящий от единого и единственного бога, извечен, как бы выключен из времени, и конечен в пространстве. В этом контексте понятно, почему Аристотель — главный авторитет, утвердивший на века и тысячелетия *геоцентрическую* идею структуры нашего космоса.

Поскольку для земного наблюдателя планеты обращаются вокруг Земли неравномерно, делают «петли» и т. п., пифагореец Евдокс Книдский (ученик Архита и старший современник Аристотеля), математик и астроном, выдвинул идею, согласно которой планеты обращаются не вокруг Земли непосредственно, а вокруг особых центров, обращающихся вокруг Земли, и т. п. Не будучи сам астрономом, Аристотель превратил эти воображаемые окружности (их число было увеличено) в реальные сферы, обращающиеся вокруг неподвижной Земли, занимающей центр нашего космоса, планеты (их «перескок» с одной сферы на другую создает иллюзию неправильности их движений для земного наблюдателя).

В этом контексте Аристотель провел принципиальное различие между движением земным и движением небесным. Первое — прямолинейно, но конечность Земли в пространстве вынуждает тело, достигающее ее предела, поворачивать обратно, и, таким образом, движение становится прерывистым. Иначе происходит перемещение планет по сферным орбитам — за счет кругового и совершенно равномерного движения. Антропоморфно-эстетические соображения взяли здесь верх над физическими. (Ведь теорийность даже «второй философии», как отмечено выше, — умозрительность, которая зиждется здесь на мнимых фактах.)

Эта надуманная «теория» дополняется в космологии Аристотеля учением о принципиальном *дуализме* земного и небесного. Земля образована четырьмя стихиями, на ней происходят постоянные изменения, о которых шла речь выше. Небесный, надлунный мир образован особой, неизменной «пятой сущностью», эфиром (aither), гарантирующим извечное постоянство небесных светил и их непрерывное равномерное движение вокруг Земли. Вместе с тем встречаются органицистские представления (О небе, II 2, 12) — об одушевленности неба и планет как причине их самодвижения (хотя и отрицается платоновская мировая душа).

Геоцентрическая космология Аристотеля с необходимостью телеологична, иерархична. Стихии занимают здесь только свое, «положенное» место, стремясь вверх или вниз в соответствии с ним. Земля пребывает внизу, она омывается водой, которая окружена более легким воздухом. На самом же верху полыхает огонь.

О других, более частных, положениях спекулятивной физики — космологии Аристотеля (первичность покоя и вторичность движения под воздействием внешней силы, естественные и насильственные движения и т. п.) у нас будет возможность сказать, когда речь пойдет о преодолении аристотелевской картины мира уже в эпоху Средневековья (когда она господствовала) и в особенности в Новое время.

Телеологическая биология. Однако теперь невозможно пройти мимо аристотелевской концепции жизни, ибо биология — составная

часть физики Стагирита. Здесь ее главное отличие от физики Нового времени, которая в принципе оставляет в стороне проблему живого, по крайней мере пока здесь не стало возможным применение математических методов, совершенно чуждых Аристотелю.

Вместе с тем в этой области истолкования природы Аристотель резко противостоит Платону. Хотя последний и выдвинул идею математического истолкования материи, но она смогла быть оценена и даже сыграла эвристическую роль только у ученых и философов Нового времени, в эпоху Галилея, Декарта и других научно-философских гениев. В основном же, как выше отмечено, Платон трактовал воззрения на природу как правдоподобные мифы. Если познание неба и всего «божественного», что с ним связано, обладало большой ценностью и достойно подлинного философа, то живая природа с ее низменными органами (особенно внутренними) вызывала не столько интерес, сколько брезгливость.

Аристотель, как подлинный ученый, преодолел подобные настроения понимая первостепенную важность исследования живого в интересах углубления своей философской доктрины. К тому же, как отмечено, философ принадлежал к семейству, в котором врачевание наследовалось от отца к сыну. Мощная эмпирическая компонента его методологии с наибольшей силой проявилась именно в этой сфере. Здесь он сделал несколько первостепенных открытий и тонких наблюдений. Например, разделил мир животных на имеющих кровь и бескровных (что примерно соответствует их позднему делению на позвоночных и беспозвоночных). Первую категорию ученый расклассифицировал на пять групп. Он сделал зоркие наблюдения за новообразованием органов цыпленка в яйце. Эти и другие открытия объясняют, почему крупнейшие натуралисты XVIII – XIX вв., включая Дарвина, видели в нем своего отдаленного предшественника.

Принципиально важна не только для физики Аристотеля, но и для его общефилософской позиции, т. е. для его метафизики, развернутая им «лестница природы». Здесь Стагирит исходит из своего фундаментального положения о *континуальности*, непрерывности бытия. Выше была отмечена конкретизация понятия души Аристотелем, разделившим его на три разновидности в соответствии с присущими им функциями. Поскольку в соответствии с этим жизнь отождествляемая с одушевленностью, начинается с растений, предшествующая ей материя как бы исключается из нее.

В литературе часто утверждается в связи с этим, что Аристотель, отказавшись от представлений метемпсихозы, перечеркнул и гилозоизм. Но такое воззрение неточно и даже неверно. Стагирит действительно отказался от *анимизма*, орфико-платоновского *панпсихизма*, в соответствии с которыми миграции душ объясняют оживотворенность всего сущего. Но в его общем истолковании он оставался органицистом. В частности, в духе своего времени философ был убежден в самозарождении таких низших животных, как черви, утри и даже лягушки (не отрицая и размножения их обычным путем). Лестница природы начинается с

неодушевленной материи и через низшие и высшие растения, «через посредство тех, которые живут, но не являются животными, таким образом, что одно совсем мало отличается от другого вследствие их близости друг к другу» (О частях животных, IV 5), постепенно продвигаются к человеческой жизни. Следует считать поэтому, что гилозоистом (буквально — «жизнь материи», термин XVII в.) органицист и континуалист Аристотель оставался, как оставался им даже Демокрит, несмотря на близость к механизму.

Огромна. в сущности первостепенна, роль биологических интересов Аристотеля в формировании его общефилософской методологии. Можно считать, что животный организм стал важнейшей моделью имманентно-телеологической компоненты аристотелизма. Здесь, в частности. Стагирит черпал свое убеждение в том, что «природа формы имеет большую силу, чем природа материи» (О частях животных, I 1). Поскольку же понятие формы — как цели, т. е. как производящей причины — выражает всю человеческую деятельность, ее целесообразность оказывается максимально приближенной к природной телеологии. Более того, «в произведениях природы "ради чего" (т. е. объективной цели. — В. С.) и прекрасное (*to kalon*) проявляется в еще большей мере, чем в произведениях искусства» (там же).

Искусство (*technē*) понимается здесь в самом широком смысле — и как дело мастера, и как произведение художника. Но здесь производящая причина находится вне создаваемого предмета (простейшие механизмы строились и в Античности), в то время как природный организм самодостаточен, ибо выстраивается имманентно, из самого себя.

Здесь Аристотель ставит глобальную проблему субъект-объектности философии — проблему связи и взаимоотношения природы и искусства, человеческой деятельности, проблему, прошедшую в той или иной форме через всю последующую историю философии. Правда, до него та же проблема, хотя и менее конкретно, была поставлена Платоном в его «Тимее». Однако здесь, как мы видели, креационистское начало, исходящее от сверхприродного демиурга, взяло верх над органицистской спонтанностью.

Соотношение природы и искусства, как оно решалось Аристотелем, возвращает нас к новым аспектам человеческого микрокосма.

Человеческий микрокосм как этическая личность. Философия как личностное мировоззрение свое конкретное обоснование находит в системе этических представлений. Можно считать, что она начинается с этической рефлексии «семи мудрецов», изречения коих заключали всеобщую императивность. Этическая компонента стала ведущей в диалектических размышлениях Сократа. Она же, в сущности, стала завершающей и фундаментальной в философии Платона. Однако только Аристотель разработал многоаспектную этическую доктрину в трех своих произведениях, наиболее объемистым и содержательным из которых является «Никомахова этика». Он и ввел этот фундаментальный термин (греч. *ethos* — нрав, характер). Выше было отмечено, что

этика и политика составили в классификации Стагирита действенные (практические) науки.

Этическое учение Сократа, как затем и Платона, весьма интеллектуализировано. Великий идеалист, установив трехчастность души человека, подлинно моральные ценности достаточно односторонне ориентировал на ее высшую, собственно бессмертную, разумную компоненту. А верховная идея блага, тесно увязанная с ней, малопродуктивна для истолкования деятельности конкретного человека. Аристотель весьма критично расценил это учение. Сенсуалистическая компонента его гносеологии привела, как мы видели, к выявлению сложного психологического содержания того, что именуется душой. Этическое учение Стагирита — непосредственное продолжение его психологии. С той, конечно, принципиальной разницей, что психология описывает *сущее* человеческого сознания, а этика формулирует *должное* — те моральные ценности, которыми некоторые люди в той или иной степени обладают, а подавляющее их большинство должно к ним стремиться, учась решать трудную задачу в различении добра и зла. Чувственное же начало, без которого нет живого человека, укоренено в неразумной части человеческой души, которая в антропологии и тем более в этике Платона, можно сказать, принесена в жертву ее высшей, разумной части. Аристотель же стремится максимально учитывать ее роль в поведении человека, подчеркивая, что этика решает задачу изучения, а не познания *поступков* человека (Ник. этика, I 1).

Этическая интенция Аристотеля принципиально отлична от платоновской своей направленностью на интересы и поведение эмпирически постигаемого человека. Если воззрениям Платона присущи аскетические настроения, то Аристотель в фокус своих этических идей ставит достижение счастья индивида. Стагирит — крупнейший, многосторонний теоретик того направления этической мысли, которое именуется *эвдемонизмом* (ευδαιμονία — счастье, блаженство). Этимология этого слова сохраняет образ доброго демона — реликт мифологических представлений, игравший значительную роль в жизненном устроении Сократа. Аристотель же, интересуясь только реальным человеком, полностью демифологизирует свое понимание его моральной жизни, цель которой заключена в стремлении к счастью.

Вместе с тем в поступках человека причудливо переплетено рациональное с иррациональным. Эмоции и страсти, как сфера иррационального в его сознании и поступках, были игнорированы в этическом учении Сократа, которое Аристотель считает поэтому совершенно несостоятельным.

Принцип верознания, составляющий важнейший компонент предмета философии, в сфере этики конкретизируется как совокупность иррациональных и рациональных факторов в деятельности души, проявляющейся в поступках человека. «Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (Ник. этика, I 11).

В этом контексте весьма важно различение Аристотелем *непроизвольных* и *произвольных* действий человека. Первые он осуществляет как бы бессознательно, независимо от его намерений, ибо стимулы

этих действий находятся вовне, в многообразных внешних факторах, которые сплошь и рядом оказываются случайными, не поддающимися прогнозированию, иррациональными. Непроизвольные действия могут быть навязаны человеку в тех или иных ситуациях и другими людьми. Этичными поступками могут быть лишь произвольные, — когда источник действий заключен «в самом деятеле» (Ник. этика, III 3), а сами такие действия вытекают из его желаний по осуществлению тех или иных целей. При этом действия индивида — результат не столько знания, сколько воли (принятие решения — *boylesis*, свободный выбор — *proairesis*) индивида, ибо в конкретных обстоятельствах своей жизни он должен действовать, упреждая их познание. В анализ поступков человека Аристотель вводит, таким образом, важнейший фактор воли, совершенно отсутствовавший в этических воззрениях Сократа и Платона. Здесь перед нами начало длительного пути к проблеме свободы воли в ее отношении к познаваемой необходимости.

Поскольку чувственная компонента души преобладает в действиях человека над ее разумной компонентой, а этика к тому же осмысливает индивидуальное целеполагание субъекта, она не может быть совершенно достоверной и тем более точной наукой. Эмпирический фактор в целом здесь преобладает над дедуктивным. Тем не менее ее задача состоит в выработке таких рекомендаций, в которых роль как рассудочной, так и разумной компонент души была бы максимальной по отношению к ее собственно чувственной части. Необходимо стремиться к гармонии чувственного и рационального.

В соответствии с двухаспектностью человеческой души Аристотель различает две категории добродетелей морального человека. Одна из них — *нравственные, этические добродетели*, в них более значительна роль чувственного начала, они весьма тесно связаны с привычками людей. Другая, более ценная, но по сравнению с первой значительно труднее достижимая через воспитание и обучение категория — *добродетели мыслительные, дианоэтические*, в которых максимально действителен активный разум.

В анализе и формулировании подлинной добродетели Аристотель вновь обращается к триадной методологии. Неморальное действие души в той или иной жизненной ситуации обычно выявляется в двух противоположностях, крайностях порока, одна из которых выражает недостаток, а другая — избыток. Задача морального человека состоит в том, чтобы найти «середину» (*mesotes*) между ними. Например, одни люди отличаются трусостью, а другие — чрезмерной отвагой. Необходимо же обладать мужеством — не только в военных, но и в гражданских ситуациях. Сократ, перебирая множество жизненных ситуаций, определял мужество как знание того, чего следует и чего не следует бояться. Но при своей формальной точности это определение довольно расплывчато. Значительно более конкретно понимание мужества как середины между трусостью и безрассудной смелостью. Аналогично щедрость составляет середину между скупостью (недостаток) и мотовством (избыток). Крайности порока будучи эмоциональными

противоположностями, могут переходить друг в друга. безрассудный смельчак в отдельных ситуациях может оказаться трусом, и наоборот. Необходима разъединяющая их «середина». В качестве меры она индивидуальна. Ее обретение чрезвычайно трудно для действующего человека. Аристотель не раз подчеркнул, что оно отнюдь не означает некоторой расчетливости применительно к внешним ситуациям, индивидуальной «бухгалтерии» равнодушного лица, мало поддающегося эмоциям. Подлинная добродетель достигается, когда «всякий знаток» в процессе самовосприятия избирает «середину [не самой вещи], а [середину] для нас» (Ник. этика, II 5).

Такая «середина» обычно смещена к одной из крайностей (в приведенных случаях — в сторону избытка), учитывающей частные обстоятельства, перед которыми человек оказывается. Здесь проявляется конкретность и индивидуально-личностная направленность этической доктрины Аристотеля.

Обретение «середины» принципиально необходимо для человека в его чувственной жизни, поскольку никто от нее не свободен. Стремление к удовольствиям и отвращение к страданиям неотделимы от человеческого существа. Аристотель чужд аскетических настроений, во многом присущих этическим воззрениям Платона. В зрительных, слуховых и обонятельных восприятиях даже превышение среднего уровня может свидетельствовать о различных способностях нормального и тем более талантливого человека, и здесь крайности в сторону избытка неизбежны. Другое дело осязательные и вкусовые ощущения. В них крайности — распущенность, обжорство — могут вплотную приблизить человека к животному состоянию, к самым постыдным поступкам.

Для их избежания необходимой «серединой» становится *рассудительность* (*phronesis*), определяющаяся в достижении всех нравственных добродетелей. Это ценнейшее моральное достояние опирается на низшую компоненту разумной души, способной к расчету (*logistikón*), и применимо не только в чувственной жизни, но и в бесчисленных других ситуациях бушующих страстей. Такое практическое достояние можно называть *благоразумием* (*sophrosynḗ*), *умеренностью*, и оно достигается с возрастом, при накоплении жизненного опыта и в результате настойчивого воспитания. Человек, сознательно стремящийся к «середине» и достигающий ее, становится подлинно моральным, добрым и совестливым человеком. Но парадокс состоит в том, подчеркивает Аристотель, что действительно моральные, порядочные люди однообразны, а дурные и тем более порочные — разнообразны, ибо «красоту души не так легко увидеть, как красоту тела» (Политика, I, I 15).

Совершенно очевидно, что аристотелевское учение о «середине» конкретизирует фундаментальную идею меры в действиях человека, которая была сформулирована в изречениях «семи мудрецов». Устойчивость этой идеи после них не раз подчеркнул и Демокрит, в частности, в словах «Прекрасна во всем середина: мне не по душе ни избыток, ни недостаток» (Лур., 749).

Сколь ни трудно достижение нравственных, этических добродетелей, но много труднее подняться к добродетелям дианоэтическим, определяемым деятельностью чистой мысли, коренящейся в активном разуме. Его гносеологическая функция, рассмотренная выше, закономерно трансформируется в высшее нравственное достояние на пути настойчивого обучения. Таковым становится теоретическая, чисто созерцательная деятельность.

Это главным образом деятельность собственно философа, постигающего «первые начала и причины». Только при достижении такой вершины появляется подлинная мудрость (*sophia*). Деятельность любого человека ставит те или иные, более низменные или более высокие цели, руководствуется соответствующими им мотивами. У настойчивого, энергичного, интеллектуально одаренного человека достигнутые цели становятся средствами для других, более высоких целей. Аристотель высоко ценит такую деятельность свободного человека, как деятельность военачальника или государственного мужа. Но она много ниже деятельности философа, ибо их высшие, завершающие цели, сколько бы они ни были полезны и необходимы для государства, находятся вне самой этой деятельности.

Принципиально отлична от них деятельность философа и ученого вообще, ибо цель такой деятельности заключена в ней самой, она *самодостаточна*. «Деятельность ума, как созерцательная, отличается сосредоточенностью и помимо самой себя не ставит никакой цели» (Ник. этика, X 7). В силу этого «удовольствие от умозрения и учения заставляет больше заниматься умозрением и учением» (там же, VII 13).

Если нравственные ценности, определяемые рассудительным компонентом разумной души, ориентированы на постоянно изменчивые аффекты и объекты человеческого мира, то подлинно разумная добродетель мудрости постигает вечные, нетленные константы бытия. Их постижение, составляющее высшую эвдемонию, превращает счастье нравственного человека в его блаженство. Наслаждение, достигаемое при этом, полностью порывает с той мощной компонентой природнотелесной животности человека, к которой так или иначе вынуждены приспосабливаться нравственные добродетели.

Совершенно понятно в свете выясненных выше принципов аристотелевской метафизики, что в человеке, достигающем этой запредельной вершины бытия, «присутствует нечто божественное». Аристотель призывает: «Насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (*athanatidzein*) и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе» (Ник. этика, X 7).

В аристотелевской концепции высшего назначения человека, диаметрально противоположной этическому релятивизму софистов, можно усмотреть наличие реликтов платоновской мысли. Однако принципиальное отличие первой от второй определяется отсутствием идеи бессмертия индивидуальной души, поскольку Аристотель совершенно отказался от представлений метемпсихозы, присущих Платону. Поэтому бессмертие, по Стагириту, — чисто философское бессмертие высшего, всеобщего разума, а не индивидуально чувствующей души.

В цитированном выше месте из «Никомаховой этики» автор, будучи сугубым реалистом, подчеркивает огромную трудность — на грани неосуществимости — блаженства, поднимающего человека до вершин божественного первоума. Тем не менее стремление к такому состоянию, к идеалу, завершающему все этические добродетели, необходимо как показатель *морального самосовершенствования личности*.

Важнейший социальный результат этого морального вектора человеческой личности — преодоление заскорузлого эгоизма (*philayton*), чрезмерной любви к самому себе, диктуемой прежде всего телесными интересами человека, игнорирующей интересы других. Одна из главных ценностей, сформулированных «семью мудрецами», — «золотое правило», призывающее к самоограничению человеческого эгоизма. Аристотелевская этика развивает его в многоаспектную систему различных добродетелей. Разумеется, он отлично понимает, что в человеке невозможно истребить себялюбие. Но моральный индивид максимально полно освобождается от низменности телесных интересов, оставляя их застойной массе. Здесь опять перед нами мотивы интеллектуального аристократизма.

Вместе с тем преодоление заскорузлого эгоизма, диктуемое «золотым правилом» и сочетающееся с рядом различных добродетелей, трансформирует этику как свойство морального индивида в понимание глубинных оснований жизни полиса.

От индивида к полису. Его реальные и идеальные аспекты. Чем глубже моральное содержание личности, тем больше необходимость ее погруженности в систему общественных отношений. Аристотель глубоко осознал и интерпретировал эту элементарную истину. Широко известен его фундаментальный тезис, что человек «по природе своей есть существо общественное [полисное, государственное. — В. С.], а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Политика, I, 19]. На этом тезисе стоит, в сущности, вся социальная философия — и далеко не только одного Аристотеля.

Подобно Платону, Стагирит идет к пониманию и анализу полиса от индивида, но аристотелевский индивид много сложнее и богаче платоновского как в нравственном, так и в телесно-экономическом смысле. Огромная историческая заслуга Платона состояла в выявлении определяющей роли разделения труда для формирования общества, которое он, как и многие другие мыслители Древности, отождествлял с государством, с полисом. Но, опираясь на этот тезис, великий идеалист разработал концепцию идеального, единого сословного государства, максимальная устойчивость которого выражена добродетелью справедливости. Аристотель еще глубже осознал морально-воспитующую роль полиса, государства по отношению к индивиду. Причем глубинность такого осознания стала у него прямо пропорциональной реалистичности в понимании человека и как телесного, и как духовного существа.

Основоположный принцип эвдемонизма невозможен без понимания взаимодействия обоих этих факторов. Не менее важна и огромная осведомленность Стагирита в политической структуре древнегреческих полисов (как известно, в Ликее были изучены 158 их конституций).

Экономическая сторона, если не основа общественно-государственной жизни не раз подчеркнута автором «Политики» и «Этики». «Без предметов первой необходимости. — читаем мы в первой из них (I, II 4), — нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить». Аристотель настойчиво подчеркивает естественность происхождения полиса, в сущности полностью освободившись в своем понимании от мифологических ассоциаций. И здесь он руководствуется триадной схемой и телеологической методологией. Элементарную клеточку человеческого общения Стагирит видит в семье (включающей и рабов), которая, разрастаясь, становится селением, союзное объединение их образует полис, город-государство. Именно оно составляет высшую цель, последнюю энтелехию человека как общественного существа. Хотя исторически, как здесь предполагается, государство возникает последним, но принципиально, методологически оно важнее индивида, от которого Стагирит отправляется. «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас, ведь необходимо чтобы целое предшествовало части» (Политика, I, I 10).

Однако принципиальная первичность государства как института целостности в отношении составляющих его индивидов не должна быть чрезмерным единством, как бы растворяющим их без остатка. Именно так трактует Аристотель платоновский проект идеального государства, ибо чрезмерное усиление такого единства, вытекающее из жесткости этого проекта, превратило бы полис в какое-то несуразное образование, в котором исчезла бы личностная жизнь. В действительности, не раз подчеркивает Стагирит, государство — это *единство в многообразии* его различных элементов, важнейшим из коих является именно человеческая индивидуальность.

Раскрывая утопизм платоновского («сократовского») проекта, Аристотель усматривает его прежде всего в отсутствии частной собственности — определяющем устое сутубой коллективности этого проекта. Неискоренимое себялюбие человеческого существа неотделимо от обладания собственностью, ибо «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого» (там же, II, I 10). Общность собственности относительна, частность же ее по сути абсолютна. Автор «Политики», можно сказать, поет гимн частной собственности, ибо «трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» (Политика, II, II 4).

Совершенно несостоятельно, по убеждению Аристотеля, и предлагаемое в платоновском проекте устранение индивидуальной семьи, заменяемое неким коллективным отцовством-материнством и таковым же и даже более неопределенным состоянием «ничьих» детей. Все это

просто невыполнимо, утопично уже потому, что насильственно разрушает природно-кровную близость людей (которую не удастся полностью утаить ни от родителей, ни от их детей). Такое разрушение природных связей отрицательно для морального благополучия людей. «Ведь лучше быть двоюродным братом в собственном смысле, чем сыном» в смысле платоновского проекта (там же, II, II 12).

Моральное здоровье и тем более совершенство «общников (κοινοποι) одного государства» (II, II 12) может и должно быть достигнуто на основе его реальных свойств и особенностей. Различие между утопистом Платоном и реалистом Аристотелем в особенности проявляется в их трактовке едва ли не самой общей морально-этической категории — категории *справедливости*.

У Платона, как мы видели, она выступала как весьма абстрактный итог «правильного» устройства идеального государства, где все его «общники» выполняют те обязанности и тот труд, которые определяются интеллектуальными свойствами, укорененными в их душах. Аристотель тоже глубоко осознал всеобщее стремление к *справедливости* (правосудности — *dikaïosynē*) как выражение морально-социальной устойчивости государственного организма. Моральная сторона этого сверхширокого понятия с необходимостью переплетена здесь с юридической и экономической.

Справедливость порождается процессом многообразного обмена и выступает как *уравнивающая* (направительная — *to diorthotikon*), ибо здесь господствуют отношения пропорциональности, приравнивающие самую разнообразную деятельность субъектов общественного разделения труда. Середина в торговых сделках реализуется между «больше» и «меньше». В уравнивающей справедливости Аристотеля заключена идея абстрактного труда, разработанная политэкономами нового времени (в особенности Марксом). Она выражена Стагиритом через осознание роли монетных денег как меры оценки стоимости товаров, фиксируемой государственным законом (монета — *nomisma* — от слова *nomos* — закон).

В этом контексте Аристотель также выявляет свою моральную позицию. Он считает совершенно необходимым использование денег для приобретения потребительских благ, количество которых всегда имеет те или иные пределы. Здесь деньги используются *экономически*, для ведения хозяйства (в этом и ближайший смысл данного грекоязычного термина). Однако использование денег открывает возможности в принципе безграничного накопления богатств, ростовщичества — так называемая *хрематистика*, резко осуждаемая Аристотелем. Она выявляет ненасытность человеческой порочности, ибо «вожделения людей по природе беспредельны, а в удовлетворении этих вожделений и проходит жизнь большинства людей» (Политика, II, IV 11). Такова печальная картина далекой зашедшей уже индивидуалистической дезинтеграции полиса.

Другая разновидность справедливости — *распределяющая* (*to dianemetikon*). В обществе социального и интеллектуального неравенства, в распределении различных благ она с необходимостью ориен-

тирована на качественность заслуги, достоинство, положение того или иного лица. И в этой связи Аристотель трактует формы государственного устройства в различных древнегреческих полисах.

Форма как основоположное понятие философии Аристотеля, его метафизики первостепенна и для его трактовки государственного устройства. Его содержание многообразно, но в особенности оно определяется характером, воспитанием граждан государства. «Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю; свойственный каждому государственному строю характер обыкновенно служит и сохранению строя и с самого начала, его установлению» (Политика, VIII, I 1). Материей же государства следует признать присущие ему экономические отношения.

Формы государственного правления в различных полисах определяются конкретно историческими, географическими и другими условиями в особенности соотношением богатых, зажиточных и бедных граждан. В своей классификации государственных форм Аристотель исходит, во-первых, из числа и качества правителей и во-вторых — из того, в чьих интересах осуществляется их правление. Он различает при этом формы «правильные», в которых оно осуществляется в интересах большинства граждан, и «неправильные», где правители озабочены прежде всего собственным благополучием.

Монархия — древнейшая форма первого рода. Ее вырождение в силу ряда условий приводит к установлению произвола *тирании*. Вслед за Платоном и Аристотель крайне отрицательно — с мотивами ненависти — характеризует это обычно насильственно возникающее правление, имевшее место в Афинах и в других древнегреческих полисах. *Аристократия* — правление лучших (морально и интеллектуально) в интересах большинства граждан. Когда же правителями становятся наиболее богатые, которых обычно немного, и они озабочены главным образом собственным благополучием, устанавливается *олигархия*. Третьей, правильной формой, не идеальной, но лучшей из возможных, является *полития*, о которой скажем ниже. Обычная же форма власти в полисах — *демократия*, господство большинства, в принципе, в интересах большинства. Обобщающим движущим принципом аристократии служит добродетель, олигархии — богатство, а демократии — свобода. Ее отрицательность выражается в неустойчивости при этом строе порядков и законов государства. Но демократия и олигархия — наиболее распространенные формы полисного устройства (хотя немало и всякого рода переходных).

Недостатки демократии и олигархии преодолеваются в *политии* (*politeia* — государственное устройство). Если в демократии правит обычно неимущее большинство, то в политии это большинство правит в силу своего небольшого имущественного ценза. При этом в составе граждан преобладают среднезажиточные, а богачи и бедняки составляют два менее значительных по своей численности слоя. Здесь происходит как бы сочетание демократии с олигархией. Методологическая идея триадности и роли в ней среднего звена, играющего первостепенную роль в этической доктрине Стагирита, осмысливает теперь понимание лучшей из возмож-

ных политико-экономических форм. «Усредненность» политики выражается в примирении в ней принципов свободы, богатства и добродетели. Господство законности определяет максимальную устойчивость полиса. Добродетель *дружбы* (*philia*), столь ценная в частной жизни, в условиях политики получает наибольшие возможности для распространения среди граждан, дополнительно способствуя крепости полиса.

Но полития, как констатирует сам автор «Политики» (II, IX 6–9), в современной ему Греции встречается редко. Существует мнение некоторых историков Античности, что Аристотель стремился внушить своему ученику Александру Македонскому, двинувшемуся на завоевание Ближнего Востока, идею организовать там полисы именно такого рода. Увы, эти завоевания открыли совсем другую эпоху в истории восточного Средиземноморья.

Возвращаясь к проблеме моральной обоснованности государственности, вытекающей из этической доктрины Аристотеля, можно констатировать, что все рассмотренные выше социально-экономические и политические устои полиса в различной мере отвечают — или противоречат — собственно этическим, нравственным принципам этой доктрины.

Но ее высшие, дианозические положения, как это ни парадоксально на первый взгляд, увязаны главным образом, если не исключительно, с убежденностью Аристотеля как *идеолога рабовладения*. Широко известна эта роль Стагирита, в частности, выраженная в словах, что «если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы» (Политика I, II 5).

Исключительная ценность умственного труда в его высших философских проявлениях, от которых неотделимы дианозические добродетели, поставила огромную проблему *госула* (*to skholastikon*). Без труда рабов эта проблема в те тысячелетия была неразрешима. Причем этот труд — лишь частная и первостепенная разновидность физического труда вообще. Аристотель противопоставляет его, как деятельность *продуктивную* (*poiétique*), деятельности *активной* (*praktikon*), чисто умственной.

Характерно, что в силу такого противопоставления Аристотель склонен в политиях приблизить труд земледельцев, ремесленников и торговцев к труду рабов, сделав полноправными гражданами лишь воинов, правителей, судей, жрецов. Можно усмотреть здесь определенную переключку — ссылки на примеры Египта и Крита — с раскритикованным им проектом идеального государства Платона. Но все же Аристотель мечтал о другом. Он был твердо убежден, что физический труд во всех его разновидностях требует сильных и развитых тел, каковыми обладают азиатские варвары. Греки же в принципе призваны к интеллектуальному руководству ими. В определенной мере такие идеи Стагирита получили свою реализацию в эллинистических монархиях, образовавшихся из огромной, аморфной и кратковременной империи Александра Македонского.

V. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ. РЕЛИГИЯ, НАУКА, ФИЛОСОФИЯ

Завоевания Александра Македонского и последующее образование на просторах его огромной империи нескольких больших государств открыли новую страницу в истории Восточного Средиземноморья. В предшествующие века древнегреческая культура испытывала значительное влияние тысячелетних культур Ближнего Востока и Египта, и такое влияние во многом объясняет быстроту и содержательность древнегреческого «чуда». Теперь же происходит обратное воздействие древнегреческой цивилизации и культуры в монархии Селевкидов, образовавшейся на просторах бывшей Вавилонии и Иранской империи, в монархиях Птолемеев в Египте, Атталидов в Малой Азии, Антигонидов в Македонии. Этим сильным централизованным монархиям, многократно воевавшим друг с другом, уже не могли противостоять древнегреческие полисы, экономически ослабевшие и постепенно обезлюдившие. Хотя восточное Средиземноморье после Александра Македонского никогда уже не объединялось в единое государство, сложившиеся здесь социальность и культура имели множество черт сходства, позволяющие усматривать в них общую эллинистическую цивилизацию. Относительной границей эпохи можно признать I в., когда римская государственность фактически распространяется на все Средиземноморье (далеко распространяясь и на запад и северо-запад от Италии). Но эти исторические изменения отнюдь не перечеркивают достижений эллинистической цивилизации и тем более культуры.

Лицо цивилизаций складывалось главным образом в городах, и здесь эллинистический мир радикально отличался от древнегреческого. В эллинистических государствах возникли большие города, каковыми не были даже Афины в период своего наибольшего могущества. Самая значительная роль во всей эллинистической цивилизации и культуре выпала Александрии, новой столице сверхтысячелетнего Египта. Ее население состояло из греков, македонцев, египтян, евреев, сирийцев, персов и других народностей, составлявших особые политевмы («землячества» религиозно-политического характера), но взаимодействовавших между собой. Развитая ремесленная промышленность и кипучая торговля торжествовали в этом «мировом» городе.

Роль его в развитии эллинистической культуры была столь велика, что вся она нередко именуется *александрийской*. Хотя, конечно, существовали и другие экономически и культурно значимые центры, как Пергам в Малой Азии и о. Родос. Торгово-денежные отношения между ними сообщали этому региону большое единство, несмотря на существование различных государств и нередкие войны между ними.

Решающим духовным фактором цивилизации и тем более культуры стал «общий язык», койне, растворивший в себе древнегреческие диалекты. Он стал главным административным и торговым языком для всех народностей восточного Средиземноморья и, в сущности, единственным языком разнообразных литературных произведений, авторами которых были преимущественно греки. Правящие верхи и вообще «интеллигенция» городов восточного Средиземноморья были грекоязычными. В целом, тем не менее, эллинистическая культура стала *синкретической*, хотя в различных ее отраслях характер ее взаимодействовавших элементов был различным. Коронованные правители Египта и бывшей Вавилонии, основное — преимущественно деревенское — население которых общалось на «туземных» (семетических) языках, были вынуждены реанимировать ряд древних представлений и сказаний носителей этих языков. Как бы для усиления этих тенденций культурной политики эллинистических монархов вавилонский жрец Берос и египетский жрец Манефон в начале эпохи эллинизма на основе легендарных и исторических традиций написали на греческом языке «Хронику Халдеи» и «Хронику Египта».

В названной реанимации наиболее значительная роль принадлежала, конечно, религиозно-культовой идеологии. Но, прежде чем переходить к ее характеристике, нужно взглянуть на ту ментальность, которая стала определяющей прежде всего для эллинизированных верхов этого пестрого пространства и динамичного времени.

Ослабление древнегреческих полисов, с одной стороны, и возросшая роль огромных монархических государств — с другой. вместе с весьма усилившейся динамикой экономической жизни, переплетавшейся с военной, как и известное ослабление национальных связей, — все это с необходимостью сопровождалось нарастанием *индивидуалистических* настроений. Уже знаменитый киник Диоген, афинский пришелец, где-то в конце предэллинистической эпохи, отражая прогрессирующее ослабление жизненной и духовной притягательности полиса, провозгласил себя космополитом, «гражданином мира» [Д.А., VI 24—29, 63]. Идея эта была подхвачена, социально-отнологически расширена и углублена стоиками — самой влиятельной философской школой эллинистической, как затем и римской, эпохи. Социальная наполненность личности, столь интенсивная в сократовско-аристотелевскую эпоху, убывала, вернее индивидуалистически трансформировалась в эпоху эллинистическую. Индивидуализация человека, можно считать, прямо пропорциональна той «коллективности», в которую он наиболее интенсивно включен. В эллинистических монархиях, насчитывавших миллионы жителей, таковыми, кроме политевм, становились различные дружеские кружки и ассоциации. Вместе с тем успехи научного знания, которых мы коснемся ниже, обращали множество умов от слабеющей реальности полиса к усиливавшейся реальности «ойкумены» — в принципе всего обозримого для той эпохи населенного мира.

Такая переориентация личностного сознания свое наиболее обобщенное выражение находила в древнейшем *представлении-мифологеме*

судьбы, ставшем одним из главных путей к философии, понятийно трансформировавшей эти глубинные представления. По-прежнему тотально влиятельной оставалась абстрактная богиня Геймармене (трансформированная мойра), неотвратимая и однозначная сила которой проявлялась в индивидуальных и коллективных судьбах. Но она была теперь весьма потеснена столь же, если не более абстрактной богиней слепого случая, как благоприятного, так и неблагоприятного, — Тихе. Она не перечеркивала Геймармене, но дополняла ее, как случайность дополняет необходимость. Редкий в классическую эпоху образ Тихе (в частности, в драмах Еврипида) приобрел теперь огромную распространенность, можно сказать, прямо пропорционально нараставшей индивидуализации общественной жизни. Тому способствовали идеи Аристотеля и других перипатетиков, утверждавших случайность в сфере индивидуально-социальной жизни.

Но популярность Тихе в значительно большей мере определялась возросшей динамикой жизни, неотделимой от переплетения случайностей, в частности и в особенности в неожиданных событиях, связанных с войнами Александра Македонского, крушением, казалось, несокрушимой империи Ахеменидов, войнами диадохов и эпигонов Александра, не прекращавшимися и в последующие времена. Представления о Тихе индивидуализировали многие события, в особенности связанные с действиями и судьбой царей, политиков и полководцев. Такого рода ситуации нашли свое отражение во «Всеобщей истории» великого историка 2 в. Полибия, охватившего в ней события почти всей «ойкумены» с позиций римского государства, подчинявшего тогда Грецию, а затем и восточное Средиземноморье.

Сказанное не означает, что Полибий был апологетом Тихе, превращающей историю в некий хаос. Начитанный в исторических трудах, будучи очевидцем многих описываемых им событий, близкий друг римского полководца и государственного деятеля Сципиона (Младшего), Полибий стремился увидеть в ходе истории и более глубокие причины, которые скорее ближе к ведомству Геймармене, допускающей истолкование и как Провидение. Подобно Фукидиду, Полибий различал причины — вплоть до осознания роли социально-экономических и политических факторов — и поводы для военных и других событий. Причины военных и внешнеполитических успехов Рима он, в частности, видит в сочетании компонентов монархии, аристократии и демократии в его государственном устройстве. Наука истории, по его убеждению, должна извлекать уроки из прошлого для настоящего.

Здесь нет необходимости называть более частные исторические, биографические и, можно сказать, мемуарные труды, связанные с походами Александра Македонского и последующими событиями. Все они свидетельствуют о богатстве и усложнении индивидуальной деятельности.

О том же говорят и многообразные факты художественной литературы, в частности, так называемой новой аттической комедии, выдающимся творцом которой в начале эпохи стал афинянин Менаандр

(4 — нач. 3 в.). Время великих трагедий миновало. В новых комедиях действие максимально приближено к событиям повседневной жизни. Сохраняя по-прежнему трех актеров, комедии предусматривают много различных масок для мужчин, женщин, стариков и юношей.

Возвращаясь к представлениям о судьбе и тем более о ее разновидностях, следует констатировать, что такие представления всегда более или менее индивидуализированы, но вместе с тем тесно связаны с максимально массовыми представлениями религии.

Синкретизм духовной культуры отличает прежде всего и главным образом религии эллинистического мира. Такой синкретизм определялся этническими, экономическими, политическими и историческими обстоятельствами.

Отчуждение весьма централизованной монархической власти, опиравшейся на сложную иерархию чиновничества в Египте и в государстве Селевкидов, унаследовавших древнейшие традиции государственности, в меньшей мере в Пергаме (и тем более в Македонии), от подавляющего большинства своих подданных, усиливало религиозные настроения и верования. Абсолютистские монархи эллинизма, восстанавливая древнейшие традиции в своих государствах, закономерно стремились к теократическому властвованию. Первый пример дал уже сам Александр Македонский, совершенно уверовавший благодаря оракулу верховного бога Египта Амона (в дальнейшем здесь был утвержден его официальный культ), что он его сын (332 г.). Его преемники в бывшей Вавилонии и в Египте опирались на зависящих от них жрецов, уверенно присваивали себе различные божественные титулы. Третий царь из династии Селевкидов Антиох II (261 — 246) носил самый «скромный» титул — Теос-Бог. Среди царских титулов других монархов этой династии, как и династии египетских Птолемеев, были Сотеры-Спасители, Евергеты-Благодетели, Епифаны-(Бого)Явленные. Впрочем, некоторые из них (особенно располагавшие огромными богатствами Птолемеи) проявляли себя и как филантропы.

Божественные титулы эллинистических царей свидетельствовали о силе религиозных верований, а они во многом изменились в эту эпоху. Греки принесли своих богов в восточное Средиземноморье, в частности и в особенности Диониса, артистический культ которого получил широкое распространение. Но ни он, ни другие греческие боги не могли устоять перед египетскими и ближневосточными богами. Их преобладающий авторитет был прямо пропорционален их огромной древности, которую сами греки охотно признавали. Важнее же было то обстоятельство, что греческие культы, в сущности, не были институализированы. Сами их боги представлялись близкими людям, а между ними стояли герон, полубоги-полулюди. К тому же вера в олимпийских богов среди греков оказалась очень ослабленной многими событиями, связанными уже с деятельностью Александра Македонского, а затем и его диадохов. Не последнюю роль в этом процессе сыграли софисты и другие «просветители», в частности названный выше Евгемер, живший в самом начале эллинистической эпохи.

Совершенно другая ситуация в сфере религиозной жизни существовала в Египте и на Ближнем Востоке. За множество веков здесь сложились могущественные жреческие корпорации, шлифовавшие божественные культы. В Египте экономически они весьма зависели от Птолемеев, провозгласивших себя преемниками фараонов, земельных монополистов, обладавших огромными денежными и другими богатствами. Но и те зависели от жрецов, господствовавших над умами нещадно эксплуатируемого, в сущности, закрепощенного крестьянства, да и жителей городов (прежде всего, конечно, египтян). Когда многим крестьянам становилось невыносимо, они покидали свои поля и находили прибежище в храмах. Царь же не мог изгонять их из этих священных обителей, ибо и сам он был во власти тех же религиозных представлений. Вернее же сказать, жрецы были много ближе к темному и верующему народу, чем верховный царь, какие бы священные имена он ни носил.

Хотя, подобно древним фараонам, Птолемей (323 — 30) приписывали себе божественные атрибуты и многие их чтили как земных богов, но они были все же зримыми богами. тогда как подлинный бог, как неколебимый устой веры, должен быть незримым, *таинственным* богом. Только такого бога могло принять массовое сознание, завораживаемое таинствами религиозных мистерий. Уже Птолемей I, отнюдь не забывший греческих богов, обратился к египетским. Самым распространенным и влиятельным из них был Осирис. При содействии комиссии жрецов, в особенности упомянутого выше Манефона и одного афинянина жреческого рода, Птолемей Сотер учредил культ Сераписа, в котором непосредственно слились Осирис и быкообразный бог плодородия Апис. Но в качестве верховного бога Серапис объединил в себе многие космические, хтонические и антропологические аспекты, а вместе с ними поглотил ряд греческих богов, носителей этих аспектов. Как бог подземного мира Серапис воплотил в себе Аида, как бог водной и других стихий — Посейдона, как бог Солнца — Аполлона. Погружался в таинственного Сераписа и мистический неистовый Дионис. Сближался этот новый-старый бог и с Зевсом. Первоначально его культ стал культом Александрии, где был сооружен его большой храм Серапеум. В дальнейшем этот культ проник в Грецию, а затем и во многие города Римской империи, где воздвигались другие серапеумы.

Более спонтанно продолжался, усложнялся и углублялся культ Исиды. «Тысячеименная», она олицетворяла фактически все, связанное с любовью, супружеством, материнством, плодородием. Главным образом женское божество, Исида отодвинула на второй и третий план греческих богинь женского рода, отождествляясь с ними. Множество явлений цивилизации считалось ее даром и находилось на ее попечении. Ей были присущи и космические аспекты. Она стала — наряду с Сераписом — самой почитаемой богиней в Греции, а затем и в Риме. Не утратившая и животного-растительных рудиментов, Исида нередко изображалась с младенцем Хором на руках. Многие историки религии и цивилизации видят в ней прототип Богоматери Марии.

Конечно, Серапис и Исида, будучи наиболее почитаемыми, полностью не отменяли других богов, сохранявших свои позиции в тех или иных странах и городах. Например, весьма распространен был культ фригийской по происхождению Кибелы, Великой матери богов и всякой жизни. Ее культ тоже поглощал некоторые греческие и римские культы. Да и сам Зевс сливался с некоторыми богами ближневосточного, семитического пантеона и под именем Высочайшего (Гипсиста) почитался и там, как и в самой Греции, выявляя стремление к монотеизму, присущее эпохе эллинизма и завершившееся в римские времена христианством.

Важнейшие предпосылки для него появились именно в эту эпоху. При втором Птолемее начался перевод на койне Ветхого Завета, который продолжался до I в. Даже среди самих евреев Яхве становился более абстрактным (например, в Малой Азии и он стал «Богом высочайшим» — *Theos hypsistos*). В иудаизм проникли поверья, отсутствовавшие в книгах, появившихся до начала этого перевода. Возможно, под влиянием иранской мифологии появились представления об ангелах и демонах, а также о бессмертии индивидуальных душ и о конечном воскрешении их из мертвых, о загробных карах и воздаяниях. Возникла в I в. и радикальная секта ессеев с ее верой в Мессию как «Учителя праведности» (возможно, под влиянием пифагорейства). В дальнейшем она трансформировалась в христианство.

В контексте религиозных представлений, приходивших в эллинистический мир из бывшей Вавилонии, огромную роль в ту эпоху стала играть *астрология*. Многовековые наблюдения неба вавилонскими жрецами с вершин своих храмов-зиккуратов, в процессе которых были сделаны важнейшие астрономические открытия (например, периодичность солнечных затмений), породили культ звезд и тем более планет. Извечное постоянство их движений, по-видимому, более, чем любые другие факты, утверждало позиции Геймармене. В силу глобальной идеи тождества микро- и макрокосма ее необоримая сила распространялась на человеческий мир, как и на отдельных людей. Микрокосм, порождавший представления о макрокосме, оказывался полностью зависимым от него, определяемой частицей небесной целостности. Земные события дублируют небесные, соответствуют им. Движущиеся планеты по астрологическим поверьям — «переводчики» воли звезд, которую могут понимать и трактовать специалисты, каковыми в Вавилонии были, конечно, жрецы. Около 280 г. упомянутый выше Берос принес эту «науку» в Грецию (организовав астрологическую школу на о. Кос). Во II в. астрологические поверья, разносимые халдейскими гадателями, составлявшими гороскопы, распространились по всему эллинистическому, а затем и римскому миру. Семь планет получили имена греческих богов (и теперь всем известны под их римскими именами). Им соответствовали семь гласных букв греческого алфавита и определенные части человеческого тела. Это священное число стало употребляться тогда в разных контекстах и до сих пор живет в нашей семидневной неделе.

Однако в весьма индивидуализированных эллинистических обществах далеко не все были готовы безропотно принять неумолимый

приговор Геймармене, предопределенный постоянством звезд и, казалось, подчиненным им движением светил. И здесь Тихе, возвещавшая возможность случайных исключений из любой необходимости, приходила на помощь ищущим выхода из безнадёжного на первый взгляд приговора Геймармене. Само небо отнюдь не всегда демонстрировало неизменное постоянство, о чем свидетельствовали, в частности, кометы, неожиданно вторгавшиеся в зримый космос из недр бесконечности. Да и сами астрологи, учитывая жгучий интерес многих индивидов к счастливым поворотам в своей судьбе, допускали благоприятные и неблагоприятные для него положения звезд и планет. Тихе здесь помогала лазейка всегда находившаяся.

Другой вариант, подтверждающий силу действенного человека, был заключен в магизирующем компоненте его религиозно-антирелигиозного сознания. Оно в наиболее сумбурной форме проявлялось, как мы видели, уже в эпоху первобытного, слабо цивилизованного человека. Теперь же, когда достижения цивилизации стали столь внушительными, они в значительно большей мере подтверждали магические представления о позитивных возможностях человеческой силы. А олицетворялись они, конечно, мифологически, в образах богов.

Наиболее распространенным из них стал упомянутый выше Тот, создатель интеллектуальных основ египетской цивилизации и автор священных книг («Книги мертвых» и др.), которые считались более древними, чем философские сочинения греков и еврейский Ветхий Завет. Теперь он слился с широко известным греческим Гермесом, некогда хитроумным и ловким обманщиком Аполлона (прадедом Одиссея по матери). Одна из важнейших его функций — быть проводником душ умерших в царство Аида — делала его посредником между жизнью и смертью, между людьми и богами — функция, близкая тем, которые исполнял Тот при исследовании душ умерших. Один из олимпийских богов стал Гермесом Триждывеличайшим (Трисмегист) — олицетворением эзотерических, сокровенных «наук», в которых тотальное знание о природном звездно-земном макрокосме опиралось на умение проникать в мир богов и демонических духов, способность вызывать их для помощи в своих стремлениях к овладению скрытыми (окультными) силами, поднимающими такого человека к высшему могуществу. Мистико-интуитивное «знание», лишенное логических экспликаций, становилось основой магизирующей практики. Сложилась устойчивая и весьма влиятельная *герметическая традиция*, которая нашла свое выражение во множестве сочинений на греческом, латинском, позднеегипетском [коптском] языках.

В некоторых из этих сочинений, относящихся к позднему эллинизму, содержались рецепты превращения распространенных металлов в золото и серебро, а в дальнейшем и приготовления универсальных лекарств, помогающих при многих болезнях и отдаляющих смерть. Так возникла *алхимия* — наиболее практический аспект магии, тесно связанный с астрологией.

Весьма значительным было продвижение эллинистической эпохи — прежде всего среди египетских греков, но, конечно, и в самой Греции — в сфере светской культуры. Историки фиксируют здесь успехи школьного, гимнасического образования, расширения языковой и даже математической грамотности. Увеличилось число «изданий» книг-свитков (на папирусе, а затем и на пергаменте) посредством обученных грамоте рабов.

Эпохальное значение имело учреждение Птолемеем I по идее перипатетика Деметрия Фалерского Мусейона, храма всех муз, покровительниц искусств и наук при царском дворце. Одновременно была учреждена государственная Библиотека, которая в дальнейшем стала крупнейшим книгохранилищем Древности (несколько сотен тысяч папирусных свитков). До того в Греции иногда собирались отдельные библиотеки. в частности, собрание книг Аристотеля. Возможно, Деметрий, ученик Теофраста, ставший во главе этой Библиотеки, перевез сюда и какие-то книги Аристотеля. Пробразом Александрийской библиотеки можно считать собрание тысяч глиняных клинописных табличек во дворце ассирийского царя 7 в. Ашшурбанипала. Грекоязычные же библиотеки появились теперь в Пергаме и в других городах эллинистического мира.

Птолемеям были необходимы жрецы, которые оставались носителями различных практических знаний, и в особенности главного из них — «знания» общения с богами, с миром посмертного существования. Союз со жрецами — как бы ни осложнялся он временами из-за имущественных притязаний и контрпритязаний — был важнейшим идеологическим условием умножения богатств царей. Но те же богатства позволяли Птолемеям содержать в Мусейоне и при Библиотеке многих ученых, получавших возможность отдавать свое время делу научных исследований. Спонсорство Птолемеев, даже если оно стимулировалось лишь монархическим тщеславием, — предвосхищение аналогичных действий монархов и государственных руководителей Нового времени в Европе.

Серапеум и Мусейон — два интеллектуально взаимоисключающих, а социально взаимодополняющих феномена и учреждения древнеегипетской культуры. В последнем из них открывалась новая, эпохальная страница эллинистической культуры — развитие чисто *научного знания*, носители которого в большинстве случаев не были философами и не принадлежали к философским школам. В века классического эллинизма были накоплены огромные литературные и научные богатства. Наступило время их осмысления, специализации и систематизации, в процессе которых делались открытия. интеллектуальный вектор коих пронизывал века и послужил стимулом научных исследований в эпоху арабоязычного Средневековья и тем более в западноевропейском Ренессансе и Новом времени.

Из гуманитарных наук, культивировавшихся в Мусейоне и при Библиотеке, значительная роль принадлежит *филологии* (появился сам этот термин). Упомянем здесь Зенодота Эфесского, Аполлония Родосского, Каллимаха Киренского, Аристофана Византийского, Аристарха Самофракийского. Они критически установили тексты писателей классической

эпохи, начиная с Гомера, составили комментарии к ним. Некоторые из них и сами подвизались в поэзии, как изящный поэт Каллимах и его ученик Аполлоний, написавший — в противоположность своему учителю — эпическую поэму «Аргонавтика» (ссылки на некоторые ее образы были сделаны выше).

Примечательным памятником естественно-научной поэзии стало произведение Арата «Явления». Правда, автор не имел отношения к Мусейону, проживая в Афинах и при дворе Антигонидов в Македонии. В своей поэме, написанной гекзаметром, автор описывает звездное небо и небесные явления, руководствуясь астрономическим учением упомянутого выше пифагорейца Евдокса Книдского. В поэтический текст включены также звездные мифы. Наука выступает здесь в поэтической форме.

В александрийском Мусейоне математика, которая в предшествующий, классический период интеллектуальной культуры стала синонимом научности, достигла огромного прогресса. Широко известное имя Евклида (а кроме имени о нем почти ничего не известно), жившего при Птолемеи I, соединяет математику пифагорейско-платоновского круга с математикой нового, эллинистического периода. Знаменитые «Начала» («Стойхейя» — «Элементы») историки математики нередко трактуют главным образом как систематизацию математических открытий пифагорейских ученых платоновского круга — Архита, Тозтета и упомянутого выше Евдокса. Однако систематизация вообще, математическая в особенности, — сугубо творческая деятельность, открывающая новые истины. Таковой, в сущности, является уже сама целостность общего результата по отношению к той частности, на основе которой он образуется.

«Начала» Евклида — неувядающий образец строжайшей дедуктивности в теории. В принципе это произведение по элементарной геометрии, ставшее ее «учебником» вплоть до Нового времени. Здесь торжествует точность ходов рассудочной мысли и полученных выводов, которая резко противостоит приблизительной рецептурности, которая была определяющей для повседневной практичности египетских и древневосточных расчетов, курировавшихся жрецами. При этом полученная точность оставалась достижением чисто теоретической мысли, столь характерной для платоновско-аристотелевской философии. Вспоминается легенда (восходящая к Проклу [см. далее]), согласно которой Евклид на вопрос некоего юноши о практической пользе, которую он сможет получить, изучив его «Начала», просил раба дать ему денежку в награду за его учение. Первый стимул подлинного ученого, не говоря уже о философе, — всепоглощающий интерес к предмету своих занятий и размышлений.

Обобщая этот сюжет, следует утверждать, что, по-видимому, общим законом строго научного мышления является упреждение практических действий, связанных с его заключениями, на длительное время, даже на века и тысячелетия, как это можно утверждать в отношении многих результатов античной науки.

Первая книга «Начал» открывается определениями (ήτοι) точки, линии, поверхности. Затем следуют постулаты (латинский перевод греч.

aitemata — «требования»), аксиомы [Проклова передача Евклидовых «общих понятий» — *koīnai ennoiai* — примечательное словосочетание, хотя «аксиомы» встречаются и у Аристотеля]. Далее следуют параллельные линии, треугольники, параллелограммы.

Примечательно также, что рассмотрение чисел и их отношений во второй книге производится посредством геометрических фигур. В этом особенность греческой математики, в которой ввиду отсутствия знаков для чисел (которые в ограниченной мере представлялись буквами) они выражались геометрическими образами (с чем мы выше познакомились при рассмотрении пифагорейской математики). Такие образы наиболее соответствовали ее теорийности.

В целом же первые шесть книг излагают планиметрию, последующие четыре — теорию чисел. причем десятая трактует теорию несоизмеримых линий и иррациональных чисел. Последние три книги посвящены в основном стереометрии, в частности, рассмотрению пяти правильных многогранников, с которыми мы ознакомились у Платона.

Выдающимся геометром, жившим позже Евклида (в Александрии и Пергаме) был Аполлоний из Перги, автор «Конических сечений», где, в частности, исследованы эллипс, парабола и гипербола, а сам трактат получил высокую оценку европейских математиков Нового времени.

К александрийскому Мусейону в том же 3 в. имел отношение и великий сиракузянин Архимед, считающийся самым творческим математиком и одновременно механиком и инженером Античности. автором тринадцати сочинений по частным, но первостепенным вопросам. В «Измерении круга» автор использует интегральный метод — увеличивая число сторон вписанного в окружность и описанного вокруг нее правильного многогранника, получает весьма точное значение числа π , заключенное между 3,141 и 3,142. Напомним здесь о его точном вычислении соотношения объемов цилиндра и вписанного в него шара (фигура, изображенная на надгробии Архимеда), поверхности шара и его объема и других более сложных геометрических фигур. Широко известен и закон Архимеда из области гидростатики.

Замечательная сторона деятельности ученого состояла и в практическом осуществлении его механицистских идей — прообраз планетария, в котором небо приводилось в движение водой (а светила руками); знаменитый рычаг; вóрот для передвижения тяжестей; бесконечный («архимедов») винт для откачивания воды из кораблей и подачи воды для орошения полей. Считается, что здесь Архимед как бы нарушил аристократическо-созерцательную ментальность, характерную для Платона (и Аристотеля), и, мол, стыдился практических применений своего гения. Однако все же не следует абсолютизировать такого рода созерцательность, в особенности в новую эллинистическую эпоху, когда возрастала прагматическая настоятельность, да еще в условиях орошаемой земледельческой, как и торговой, экономики Египта и Ближнего Востока. Быть может, еще большая практическая значимость

рождалась военным делом — в условиях потери самостоятельности и возможной порабощенности целых этносов и государств. Отсюда сообщения древних источников (легенды?) о военных применениях механических изобретений Архимеда.

В целом же, конечно, далекий еще тогда от иссякания дешевый труд рабов (и крепостных) не давал возможностей для применения механических изобретений. Отсюда и феномен александрийского ученого и инженера Герона (жившего, вероятно, уже в I в.), механические приспособления которого, основанные на силе пара, тоже могли получать применение в военном деле, если не были простыми игрушками. Существовали тогда и другие механические приспособления.

В этом кратком обзоре невозможно не упомянуть и многостороннего ученого 3 в. Эратосфена (заведовавшего в течение многих лет Александрийской библиотекой), особенно прославившегося в области математики, астрономии и географии. Еще Аристотель, на основе тени Земли на Луне во время ее затмений, пришел к заключению, что округлая Земля представляет собой небольшой, по сравнению со всем небом, шар (О небе, 298 а 7—8), но все же утверждал, что длина ее окружности значительно превосходит 70 тыс. км. Эратосфен применил здесь гениально простой способ вычисления — по величине угла, который солнечные лучи в зените образуют с направлением к центру Земли, и расстоянию между Александрией и Сиеной. Получился 39 681 км (погрешность 410 км — результат незнания Эратосфеном того, что два этих города находятся не на одном меридиане).

Географические идеи Эратосфена учитывали последние тогда данные, появившиеся в результате походов Александра Македонского и, по-видимому, каких-то путешествий вдоль африканского побережья. Общий вывод Эратосфена состоял в том, что мировой океан один, а Европа — Азия — Африка составляют единый остров, что из Испании в Индию можно доплыть, обогнув Африку.

Замечательны и астрономические идеи и достижения эллинистической астрономии. Здесь она пошла дальше пифагорейских представлений о космосе.

Напомним, что Филолай впервые выдвинул негеоцентрическую идею его структуры, согласно которой небо неподвижных звезд, все планеты, включая Солнце и саму Землю, обращаются вокруг небесного огня. Это была еще ценностно-мифологическая идея, поскольку Центральный огонь олицетворялся богиней домашнего очага Гестией (дочь Кроноса и сестра Зевса), и в духе эпохи считалось, что обращение вокруг него повышало достоинство светил.

Успехи наблюдательной астрономии побудили Гераклида Понтийского, примыкавшего к пифагоризму и платоновской Академии, где-то на грани эллинистической эпохи сформулировать другую идею структуры космоса. Она закрепляла воззрение о вращении Земли вокруг собственной оси как причине чередования дня и ночи при неподвижном небе. Кроме того, Гераклид считал, что Меркурий и Венера обращаются вокруг Солнца, а оно — вокруг Земли.

Еще дальше пошел Аристарх Самосский, ученик схоларха Ликия Стратона, живший в 3 в. Его понимание структуры космоса основывалось на вычислении размеров и взаимных расстояний Земли, Луны и Солнца. При всем несовершенстве наблюдений и вычислений Аристарха все же оказывалось, что объем Солнца в несколько тысяч раз больше объема Земли и тем более Луны, а между ними расстояние значительно больше, чем тогда считалось. Эти расчеты привели Аристарха к выводу, что в центре космоса находится неподвижное Солнце, а Земля, вращающаяся вокруг своей оси, обращается, как и другие планеты, вокруг Солнца по круговой орбите. Небо же неподвижных звезд отстоит от планет на колоссальное расстояние.

Однако эта великая идея античного предшественника Коперника слишком противоречила непосредственным наблюдениям движения Солнца, Луны и других планет. Другой выдающийся астроном, Гиппарх из Никей (2 в.), на основе собственных наблюдений и расчетов (и таблиц вавилонских жрецов) вернулся к геоцентристской идее структуры Космоса, считая при этом вслед за Евдоксом Книдским, что планеты при обращении вокруг Земли совершают эпициклы.

Ученые Мусейона много сделали для изучения анатомии и физиологии человека. Египетская практика мумифицирования позволила врачам Герофилу и Эрасистрату (происходившему с о. Кос, родины Гиппократата) препарировать трупы. Они открыли нервную систему, установили роль головного и спинного мозга, выявили кровообращение (связывая его только с венами), сделали некоторые другие открытия.

Сила интеллектуальной компоненты александрийской культуры была столь велика, что она не иссякла в первые века н. э., когда все большее влияние приобретали ближневосточные религиозные верования и постепенно торжествовало христианство, имевшее в Александрии свой главный центр.

Даже в этих условиях не умирал Мусейон с какими-то остатками Библиотеки. Здесь в III в. действовали крупнейшие математики Диофант и Папп, арифметическое и алгебраическое творчество которых было высоко оценено только в эпоху Декарта и европейской математикой Нового времени.

Во II в. в Александрии жил великий астроном Клавдий Птолемей, автор «Великого математического построения астрономии». Исходя из геоцентрической концепции космоса Аристотеля, но будучи астрономом-наблюдателем и математиком, Птолемей отбросил его совершенно умозрительную «теорию» небесных сфер, по которым планеты должны обращаться вокруг Земли. Опираясь на свои идеи эпициклов (малых кругов), дифферентов (больших кругов) и так называемых эксцентриков, великий астроном сделал возможным предвычисления положений планет (что Платон считал невозможным для человеческого ума). Это великое завоевание человеческой мысли, пускай и на основе неверной геоцентрической идеи, открывало на долгое время хорошие практические возможности для применения ее в мореплавании и других областях.

Основные направления предэллинистической и эллинистической философии. В предэллинистический период древнегреческой философии 4 в. в ней сложились тенденции и учения, продолженные и развитые эллинистической. Особую значимость приобрели учения, сложившиеся в кругу сократовских идей и идей некоторых софистов. Сократовский компонент определялся смещением философских интересов в сферу этики как практической дисциплины, особо значимой — в отличие от натурфилософии — для жизненных установок и поведения человека. С другой стороны, его понятийная диалектика, развернутая Платоном в мощную методологическую и гносеологическую доктрину, имела свою противоположность в сенсуалистически-релятивистской гносеологии и соответствующей ей этике софистов. Этический компонент, подкрепленный соображениями сенсуализма, стал определяющим для двух школ, соединявших философию классического периода с эллинистическим.

Одна из этих школ, а вернее, направлений, — киники. Возможно, случайное название школы (Киносарг — холм и гимнасий в Афинах, где начались занятия) в дальнейшем ассоциировалось и сознательно связывалось ее основателями со словом «собаки» (κυνικοί, в лат. написании cynici). Основоположник школы-направления — старший современник и оппонент Платона Антисфен (ум. ок. 360), его ученик и еще более последовательный пропагандист направления — знаменитый Диоген (ум. ок. 330 — 320) из Синопа, затем и многие другие.

Сложное явление кризиса древнегреческих полисов, в основном и обусловившее наступление эпохи эллинизма, выражалось в умножении неимущих или малоимущих низов граждан — разорившихся граждан, метеков (переселенцев), не имевших даже их прав, вольноотпущенников и просто рабов, различных изгоев. Среди них было немало одаренных и образованных личностей. Общая их черта — резко критическое отношение и даже предельная неприязнь к ценностям цивилизации, которую часто именуют рабовладельческой. Большинство же рассмотренных философов эти ценности принимали, пускай часто критически, стремясь, как Платон, к их реформированию.

Но Антисфен, незаконнорожденный и неполноправный сын рабыни, его ученик Диоген, сын обанкротившегося банкира, прибывший в Афины, не только отвергали, но и презирали эти ценности. Конечно, не следует упрощать, выводя этот протест только из их социального положения. Личность — и прежде всего философская — не может поместиться без остатка в любую систему социальных координат, ибо ее мировоззрение и деятельность обуславливаются определенной долей свободы, выходящей за рамки любой социальности. Последователь Диогена Кратет и жена его Гиппархия — выходцы из богатых семей. Сам же Диоген, как уже упоминалось, настолько презирал институты и весь социально-культурный строй полиса, что объявил себя космополитом, гражданином всего мира.

Антисфен стал оппонентом Платона, потому что не видел никакого позитивного смысла в его концепции идей. Сам же ее основополож-

ник, третировавший социальный аристократизм, был убежденным и ярким представителем аристократизма интеллектуального. Антисфен и Диоген, отвергая всякий аристократизм, не видели смысла не только в идеях, но в общих понятиях в целом. Существование единичных вещей удостоверяется чувствами. их можно и должно описать словами, но невозможно удержать ни в каком понятии. Эта на первый взгляд примитивная сенсуалистическая позиция появилась вновь в эпоху Средневековья как номиналистическая. Жива она и в наши времена.

Такой гносеологической установке соответствовало и этическое учение киников. С одной стороны, они опирались на Сократа, провозглашая, что смысл, главная цель жизни состоит в обретении добродетели, аρεте, а все, что сверх этого, — безразлично, нечто такое, к чему человек должен быть равнодушен. В принципе даже к знанию (что было уже против Сократа). Но добродетель — сверхобщее понятие, без конкретной наполненности оно становится только словом. Киники это, разумеется, понимали. Будучи довольно активными авторами (особенно Антисфен), они вместе с тем категорически утверждали, что «добродетель состоит не в словах, а в делах» [Д.А., VI 11].

В делах же своих они демонстрировали полное неприятие принципа так называемой *калокагатии* (*kalos* — прекрасный + *agathos* — добрый), широко распространенного в классический период, преимущественно в аристократических кругах, эстетическо-этического идеала телесного и духовного совершенства. В противоположность такому принципу киники, ориентируясь на множество аспектов повседневной, приземленной жизни, всем своим поведением демонстрировали презрение к такому идеалу. Употребляя русскую поговорку, можно определить их позицию словами: «Не до жиру, быть бы живу».

В реальном обосновании своей жизни киники до предела заостряли идеи тех софистов, которые противопоставляли все природное, естественное социальным и моральным установкам и институтам цивилизации как чему-то искусственному, противоестественному. Человек должен жить в максимальном приближении к природе, минимизируя свои потребности. Натура выше культуры. Все естественные поступки, как бы они ни коробили обывателей, не постыдны (цинизм). Даже поведение многих животных, не говоря уже о варварах, может служить примером для человека. Суровый аскетизм, предельное опрощение потребностей — необходимая закалка воли мудреца. Только воля — не сократовский элемент кинизма — может привести его к состоянию независимости, самодостаточности, *автаркии*. На этих путях и достижима подлинная свобода — прежде всего независимость от недостижимых благ цивилизации, трактуемых как условности. Постоянное трудолюбие и честная бедность предпочтительнее и выше всех этих благ.

Индивидуализм кинической этики сочетался с эгалитаристскими призывами, перечеркивавшими различие не только между эллинами и варварами, но и между эллинами и рабами. Он закономерно сочетался с резко отрицательным отношением к реальному государству: ибо «мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели» [Д.А.

VI 11). Если напомнить о киническом отрицании необходимости брака, станут очевидными сильные анархические мотивы этого учения. Недавно некоторые историки античной философии и общественной мысли характеризуют кинизм как идеологию древнего люмпен-пролетариата. В различных формах кинизм прошел через всю историю Античности, и нам еще предстоит встретиться с некоторыми его поборниками.

Противоположное киникам этическое учение развивал современник Платона Аристипп (ум. ок. 355), основавший киренскую школу. [Кирена — греческий полис на побережье Сев. Африки]. От Сократа он заимствовал только положение, рассматривавшее практическую ответственность этики главным содержанием философии и пренебрежение к познанию природы. Но теоретическое обоснование своей этики он полностью почерпнул у Протагора, его первого идейного авторитета. Своих слушателей Аристипп искал среди сильных мира сего [в частности, при дворе сицилийских тиранов, где встречался с Платоном].

Развивая протагоровский сенсуализм в направлении крайнего субъективизма, Аристипп видел единственную реальность в состояниях, переживаниях, *претерпеваниях* (*pathe*) нашего сознания. Чисто телесные, одни из них приятны для нас, доставляют нам удовольствие, а другие, напротив, неприятны, в крайних случаях болезненны. Приятные удовольствия, к сожалению, преходящи, мимолетны, и нужно стремиться к тому, чтобы не упускать этих моментов, ибо в переживании их заключено подлинное счастье. Этическая концепция Аристиппа — крайняя и весьма суженная разновидность рассмотренного выше эвдемонизма, именуемая *гедонизмом* (*hedonē* — удовольствие, наслаждение). Эта концепция диаметрально кинической устремленности к аскетизму.

Правда, в школе киренайков упрощенная концепция Аристиппа подвергалась некоторому пересмотру, который рассматривается в подробных курсах античной философии. Здесь же следует лишь упомянуть, что к школе киренайков принадлежал Феодор (ум. ок. 300), получивший в Античности прозвище Атеиста (*atheos* — безбожный, нечестивый — древнегреческое слово и термин). Некоторые из дошедших источников приписывают Феодору воззрение, согласно которому настоящему мудрецу, озабоченному поисками наслаждений, дозволены и кражи (включая и ограбление храмов), и блудодействия. Неприятие же им богов, по-видимому, было лишено какого-то теоретического обоснования. Но оно было присуще упомянутому выше Евгемеру, которого тоже иногда относят к школе киренайков.

В интересах дальнейшего изложения коснемся здесь раннеэллинистической Академии. Спевсипп (ум. 339) и Ксенократ (ум. 314) последовательно руководили ею после смерти Платона. Первый из них, продолжая позднюю тенденцию своего учителя, сильно сближал платонизм с пифагореизмом, трансформируя его идеи и «зйдетические числа» в систему математических чисел, полностью отделенных от чувственно воспринимаемых вещей (Аристотель, *Мет.*, XIII 8). Такое сближение и даже переплетение близких и более или менее сходных философских принципов и даже учений будет нарастать в дальнейшей истории эллинистической философии.

Ксенократ же, трактуя платоновского демиурга как методологический прием, подчеркивал значение мировой души как органистического начала, которому присуща вместе с тем и числовая структура.

Для дальнейшей истории философии эллинизма весьма важно предложенное Ксенократом деление философии на *диалектику*, *физику* и *этику* — здесь опять мы встречаемся с триадой.

Радикальное изменение теоретизирования на почве платонизма произошло в так называемых Новой и Средней Академиях в 3—2 вв. Оно было представлено деятельностью схоларха Аркесилая (ум. 241) и — через век после него — схоларха Карнеада [ум. 129/128]. В дальнейшем их воззрениям будут посвящены отдельные страницы.

Весьма характерна для становления эллинистической философии деятельность и эволюция интересов Ликейя Аристотеля, наметившаяся уже в конце его жизни и прогрессирующая после его смерти. Перипатетическая школа в эти времена стала особенно популярной, ибо, кроме непосредственных ее школяров, ее лекции привлекали внимание и более широкой аудитории тех слушателей, которые формально таковыми не были. Можно полагать, что этому способствовал энциклопедизм, заложенный самим Стагиритом и кое в чем расширенный и конкретизированный его преемниками. Ослабевала объединяющая роль его первой философии по отношению к физике, к более частным наукам вообще. Если сам Аристотель стремился гармонизировать сугубо рационалистический, спекулятивно-теоретический компонент философии и компонент эмпирическо-сциентистского знания, то его преемники усиливали именно второй компонент, ослабляя первый, закономерно переименовав первую философию в метафизику, как это было уже зафиксировано в разделе об Аристотеле.

Сказанное подтверждает друг Аристотеля и его преемник по схолярхату Теофраст (ок. 370 — между 288 — 285), автор множества сочинений, от которых до нас дошла лишь незначительная часть. В сфере метафизики он стремился ограничить роль телеологии — хотя, конечно, полностью не мог отказаться от нее — тотальной целесообразности, усилив роль начала случайности в масштабах всего бытия. Соответственно была пересмотрена весьма спекулятивная аристотелевская концепция бога как энтелехиального космического первопродвигателя. Извечный мир трактовался Теофрастом как многообразная система вещей, слагающихся из первоэлементов. Для эмпирического миропояснения весьма показательна одна его новация в сфере физики. В специальном сочинении об огне Теофраст исключает его из числа четырех первостихий на том основании, что пламя, требуя для своего существования «пищи», быстро гаснет по ее исчерпанию. В отличие от постоянных первоэлементов — земли, воды и воздуха, огонь — только раскаленный дым. Преемник Аристотеля внес и другие немаловажные изменения в его физику.

Энциклопедические стремления Теофраста сочетались у него со систематизацией предшествующих знаний и концепций. Об этом в особенности свидетельствует его сочинение «Мнение физиков» — едва

ли не первая, притом специализированная «история философии», положившая начало доксографии для многих позднейших античных авторов.

Из собственно гуманитарных сочинений Теофраста большую популярность — не только в Античности, но и в Новое время — приобрела работа «Нравственные характеры», в которой описано тридцать отрицательных отклонений от этической нормы — бессовестность, подлость, подхалимство и др. Упомянутый выше комедиограф Менаандр трансформировал многие из этих аномалий в живые характеры, наделенные особыми масками.

Прямо материалистические выводы в понимании души сделал другой перипатетик, Дикеарх (втор. пол. 4 в.). По сообщению Цицерона (Туск., I 21), ученик Теофраста был убежден, что называемое человеческой душой — «лишь пустое имя». Никакой особой души и тем более духа нет ни в человеке, ни в животном. Будучи гармоническим соотношением четырех всем известных чувственно воспринимаемых качеств всего сущего — теплого, холодного, сухого и влажного. — душа разлита по всему телу и неотделима от него. Сходно с Дикеархом рассуждал и его друг Аристоксен, который в духе пифагореизма сравнивал душу с гармонией звуков при игре на флейте.

Дальше всех по пути истолкования аристотелевского учения о бытии в плане физики пошел Стратон (ум. 270), третий схолярх Ликеей, прозванный в древности Физиком (хотя его интересы тоже были энциклопедичны). Он отвергал аристотелевскую телеологию, стремясь все объяснить спонтанными силами природы, но сохранял названные выше чувственные свойства, трактуя их как действенные силы природы. В их состав Стратон включал «природную тяжесть», которая определяет движение тел в пустоте и наличие которой он доказывал эмпирически. Здесь полуперипатетик приближался к Демокриту. Однако Стратон не принял ни его атомистической концепции, ни учения о бесчисленности миров в беспредельной пустоте. Он остался все же на органицистских позициях несводимости чувственно воспринимаемых качеств к бескачественным атомам, как и на признании единственности нашего космоса. Важнейшую роль в его динамике Стратон приписывал противоположным началам теплого и холодного. Здесь он как бы возвращался к досократовским философам, что, как увидим, было присуще и другим эллинистическим философам.

Стратон, по-видимому, помогал упомянутому выше перипатетику Деметрию Фалерскому, отличившемуся большими организаторскими способностями (проявленными еще в Афинах) в учреждении Мусейона и Библиотеки в Александрии. В определенном смысле их можно рассматривать как реализацию сциентистско-эмпиристских стремлений перипатетизма. Хотя, конечно, александрийская наука вышла из рамок проблематики перипатетизма, особенно в области математики, где четко проявляются платонические идеи.

Наиболее типичными для эллинистической философии стали три школы. Две из них появились в Афинах, остававшихся основным центром философской мысли вплоть до конца Античности.

Одна из них получила название Стои — по месту ее основания — и стала самой влиятельной в эллинистическо-римскую эпоху. Ее основоположник — Зенон (ум. 262/261), прибывший в Афины с Кипра. Крупнейшими его продолжателями стали Клеанф и Хрисипп (ум. ок. 208 — 204). Вместе с другими ее членами они образовали Древнюю Стою 3 — 2 вв. Панетий и Посидоний — главные учителя Средней Стои 2 — 1 вв. Поздняя Стоя римской эпохи была представлена широко известными именами Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, жившими в I — II вв. Уже Зенон закрепил деление философии на три части, наметившиеся в платоновской Академии, на логику, физику и этику. Характерны при этом органистические образы, иллюстрирующие соотношение этих основных частей философии. Она сравнивалась то с организмом, то с яйцом, то с садом. Логика при этом уподоблялась костям и жилам организма, скорлупе яйца, ограде сада. В яйце же физика уподоблялась белку, а этика — желтку. Такое наивное сравнение выражало факт единства философского знания, взаимозависимость его частей.

Основатели стоицизма испытали большее влияние учения киников, но весьма углубили его солидным теоретическим обоснованием. Цель всего своего учения стоики видели в *этике*, что характерно для всей эллинистической философии с резко усиливавшейся в ней практической ориентацией.

Она стала определяющей и для школы Эпикура (341/342 — 271 — 270), основанной в Афинах и имевшей многих поборников в эллинистические и римские времена. Восприняв этическую концепцию киренаиков, Эпикур подвел под нее солидный теоретический фундамент и значительно изменил само содержание их этики. Школа эпикурейцев стала наиболее материалистической в трактовке человека, ей присущи радикально-просветительские воззрения, выражавшиеся в отвержении всей господствовавшей религиозно-мифологической идеологии.

Третья школа, вернее направление, поскольку она, в отличие от стоиков и эпикурейцев, не была оформлена организационно, была основана Пирроном (ум. ок. 275) на грани классической и эллинистической эпох. Его воззрения изложены Тимоном (ум. ок. 225), в дальнейшем имели других поборников в разные времена вплоть до III в.

В последующем изложении будет рассмотрена наиболее значимая проблематика всех названных выше школ и направлений.

Крайний сенсуализм Эпикура и его понимание души. Выше обрисованы сенсуалистические позиции киников и киренаиков, но они не получили у них систематической разработки. Таковая появилась у Эпикура, который называл ее *каноникой* — учением о критериях знания. Понятие критерия в данном случае не следует модернизировать, ибо его значение ориентировано только на оценку жизненных ситуаций, отвечающих этическому идеалу.

Эпикур полностью отказался от платоновской диалектики понятий и противопоставил ей гносеологию ощущений, подчеркнув, что «мы во всем должны держаться ощущений» (Д.Л., X 38). Ощущения [восприя-

тия — *aistheseis*) накапливаются в любой индивидуальной душе, и сенсуалист с необходимостью ищет их внешний источник. «Именно оттого, что в нас входит нечто извне, мы способны и видеть формы (*morphas*), и мыслить их» (там же, X 49). Здесь он примыкает к традиции, заложенной Эмпедоклом, укрепленной Демокритом и усматривающей таковой источник в многочисленных образах (видиках — *eidōla*), отделяемых всеми вещами (называемые также оттисками — *typoi*), значительно более тонкими, чем сами вещи, бесчисленными образами, носящимися в пустоте со скоростью мысли и проникающими через поры и чувства в человеческую душу.

Если Демокрит при сходной позиции был вынужден все же признавать два рода человеческих знаний — темное, порождаемое собственно чувственными впечатлениями, и светлое, собственно умственное, хотя и опирающееся на них, но проникающее глубже них, к атомам и пустоте, то Эпикур был убежден, что для обретения знания достаточно опираться на личные чувственные восприятия. Но, конечно, в принципе крайний сенсуалист, считающий истинными даже образы сновидений и образы сознания больного человека, не может усматривать критерий истинного и ложного только в их разрозненности. Накопление единичных представлений (*phantasia*) трансформируется в общие представления, или *предвосхищения* (*prolepsis*, *anticipatio*, как их переводит Цицерон). Они выступают и как «образные броски мысли» (*epibole tes dianoias*), которые и позволяют предугадывать предмет еще до того, как он будет точно зафиксирован в единичных образах (например, отличие лошади от коровы издали).

На основе этих положений Эпикур приходит к выводу, что подлинный критерий истинного заложен в чувственных восприятиях, а ложное заключение — результат неправильного применения «предвосхищений» и «бросков мысли», составляющих мышление (мнение — *hypolepsis*, *doxa*), не подкрепляемое четкими восприятиями. Ложность возникает тогда, когда мы считаем истинными не конкретную связь чувственных восприятий, а ту предметность, которую они опосредствованно отражают. Если мы не учитываем того, что образы восприятий изменяются по пути к нам, сплетаются друг с другом, да к тому же далеко не все из них достигают наших органов чувств, то можем утверждать, например, что в природе существуют кентавры, тогда как в действительности это сплетенные образы человека и лошади, поразившие наши чувства. Гносеологическая беспомощность крайнего сенсуализма, противопоставленного судящему уму, очевидна, например, из категорического суждения самого Эпикура: «Величина солнца и других светил для нас такова, какова кажется» (Д.А., X 91).

К тому же сенсуалистический редукционизм Эпикура, принижавший самосущность человеческого субъекта явно недостаточен для его онтологической позиции, утверждающей существование движения атомов в пустоте. Но, как увидим, природное бытие интересует его не само по себе, а лишь постольку, поскольку оно позволяет определить правильную этическую позицию. Такой сенсуализм, в сущности, недо-

статочен для утверждения единой души человека, поскольку «именно душа является главной причиной ощущений» (там же, X 64). К тому же она состоит из особо тонких атомарных частиц (а утверждающие, «что душа бестелесна, говорят вздор», X 67). Но для сенсуализма Эпикура важно прежде всего то, что на его основе он фиксирует *преступление* (pathos), которым сопровождаются чувственные восприятия. Психологическая реальность неотделима от чувственных коррелятов. А именно она в первую очередь и необходима для определения этической позиции человека.

Сенсуалистическая позиция Эпикура определяет его понимание первоначального происхождения языка. Каждая народность в соответствии с местностью своего обитания, «испытывая особые чувства и получая особые впечатления, особым образом испускала воздух под влиянием каждого из этих чувств и впечатлений» (X 75). Лишь впоследствии была установлена по соглашению однозначность различных слов, что уже, конечно, не согласуется с сенсуалистическим номинализмом Эпикура. Тем не менее подлинное содержание слова заключено в его первоначальном смысле. Исследователи античной философии установили переключку лингвистических мыслей Эпикура с таковыми же у Платона (Кратил, 422 d — 423 e), который в свою очередь опирался здесь на Демокрита, позиция коего очерчена выше.

Оценивая сенсуалистическую гносеологию Эпикура в целом, следует признать пассивность ее общего содержания, в котором самостоятельность действия ума, субъекта едва заметна. По существу, макрокосм природы, сводимый к атомарной структуре и испускающий бесчисленные «видики», полностью определяет деятельность столь же атомарной души. Но заключение Эпикура об атомарной структуре природы в целом, в сущности, не обосновано его крайним сенсуализмом. Здесь философ вынужден был обращаться к разуму (logos) в его самом широком смысле.

Логический сенсуализм стоиков. Более сложна и глубока в принципе тоже сенсуалистическая гносеология Зенона, Клеанфа и Хрисиппа (средние стоики. Панетий и Посидоний, не внесли в нее существенных прибавлений). Упрощенность Эпикуровой гносеологии определялась тем, что, отбросив платоновско-аристотелевскую диалектику, она фактически не ориентировалась на фактор речи, словесной активности человека, которая с необходимостью подводит к проблеме общности, соотношения словесно-понятийного с единичной предметностью.

Позиция стоиков здесь совершенно иная. В отличие от Эпикура они не только не отказались от диалектики, но и трансформировали ее в логику (ta logika), впервые вводя этого эпохальное слово в философское кровообращение.

Логика стоиков — комплекс мыслительно-словесных дисциплин, содержащий многое из того, что Платон называл диалектикой. Аристотель — аналитиком и топиком, а Эпикур — коноником как критерием истинности. Главное в этом комплексе — диалектика и риторика

в соответствии с двумя смыслами логоса — рассудок-разум и слово, неотрывное от его содержания. Наиболее простая суть мышления заключена в его неразрывной связи с внутренней речью, смысл которой выявляется в словесных языковых знаках, связанных и по законам грамматики (*gramma* — черта, письменный знак, буква), и — еще более интимно — по правилам диалектики, трактуется здесь в смысле формальной логики как науки о понятиях, суждениях, умозаключениях. Если риторика — искусство непрерывной связной речи, то диалектика, будучи вопросно-ответной речью, выявляющей истинность, ложность или нечто неопределенное, составляет внутреннюю организацию любой речи. Поясняя их соотношение, Зенон сравнивал риторику с растопыренными пальцами ладони, а диалектику — со сжатыми пальцами кулака. Отношение высказанного слова как знака, символизирующего определенную вещь, выражается у стоиков термином *lektyon* — высказываемый символ данной вещи.

Принципиальное отличие стоической гносеологии от платоновско-аристотелевской состоит в том, что первой из них совсем не присуще убеждение в полной объективности, независимости от познающего ума идей или форм. Здесь стоики — номиналисты, убежденные в единичности противостоящих человеку вещей. Их выражение в словесных понятиях Зенон, Клеанф и Хрисипп стремились осмыслить на основе сенсуализма.

К ним восходит фундаментальное убеждение, согласно которому душа ребенка представляет собой чистый папирусный лист, на котором накапливающийся опыт запечатлевает свои письмена.

Следовательно, познание начинается с ощущения, которое Зенон трактовал как *отпечаток* (оттиск — *typōsis*) в душе, а Хрисипп — как *изменение* (*heterēiōsis*) в ней (Сек. Эмп. Против ученых, VIII 236, 230). Такие изменения могут выступать как *призраки* [*phantasma*], которые обычно видятся во сне. Но значительно ценней в познавательном отношении, когда такое изменение производит *представления* [*phantasia*, Д.А. VII 50]. Эпикур уравнивал признаки и представления как критерии переживаемой истинности, по существу, не выходя за пределы психологического содержания человеческого сознания, полностью определяемого напором внешних «видиков».

Зенон, Клеанф и Хрисипп отвергали такой упрощенный сенсуализм, противопоставляя ему свой критерий истины. Таковым может быть далеко не каждое представление, не каждое восприятие, стихийно поражающее наши чувства. Для того чтобы служить критерием истинности, необходимы чувства нормального, здорового человека, сами предметы должны находиться на определенном расстоянии и восприниматься в течение достаточного времени и неоднократно, а среда между предметом и человеком не должна искажать его восприятия. Только такое многократно воспринятое представление — «постигающее (постигаемое) представление» [*phantasia kataleptike*]. Только представление, схватывающее предмет и воспринимающее его в душе, может служить критерием истинности, ибо только в нем обнаруживается происхождение

ние представления [*phantasia*] от слова «свет» [*phos*]. «Ведь подобно тому, как свет обнаруживает самого себя и все, что он охватывает, так и представление обнаруживает самого себя и то, что его вызвало» (Азтий, IV 12, 1.).

Постигнутое представление открывает путь для понятий. Здесь опять следует подчеркнуть, что в противоположность Эпикуру Зенон и Хрисипп явно различают психологическое и логическое содержание души — ума, говоря, что «представления бывают как разумные, так и внеразумные. Разумные свойственны существам разумным, внеразумные — неразумным. Разумные — это мысли, а внеразумные названия не имеют» (Д.А., VII 51). Первые чисто психологичны (и, можно думать, свойственны и животным). Стоики намечают здесь ассоциативность связей множества представлений, которые «мыслятся или по случайности, или по сходству, или по аналогии [или по переносу], или по соединению, или по противоположности. По случайности мыслятся все чувственное» (там же. 52).

В отличие от Эпикура (а в сущности, и от Платона с Аристотелем) Зенон, Клеанф и Хрисипп достаточно четко противопоставляют познающий субъект познаваемому объекту. Они наиболее выявляются на логическом уровне познания. Активность субъекта здесь неотделима от понятий и их связи в суждениях и умозаключениях. Понятие же иногда выражается тем же словом «предвосхищение» (*prolepsis*), что и у Эпикура. Но значительно важнее в гносеологии стоиков понятие как разумно оформленное впечатление (*phantasia logikē*), как общее представление, как мысль (*énnoia*). Диоген Лаэртский так поясняет это различие представлений, которые «бывают как чувственные, так и внечувственные: чувственные — это те, которые воспринимаются одним или несколькими органами чувств; внечувственные — которые воспринимаются мыслью, как, например, представления о предметах бестелесных и иных, воспринимаемых только разумом» (VII 51). Смысл такого различия понятий-представлений связан с тем, что одни из них являются естественными, спонтанно складывающимися у человека в процессе жизни благодаря деятельности его чувств, другие же как бы возникают на их основе. Если крайний сенсуализм Эпикура сочетался у него с номинализмом, то у стоиков возобладал умеренный номинализм, в дальнейшем (уже в новой философии) получивший наименование *концептуализма* [эти направления будут специально рассмотрены].

Сенсуализм и натурализм стоиков вместе с убеждением в тождественности человеческой природы привел их к заключению, что такие естественные понятия, как дыхание, строение человека и его органов чувств, способность различать цвета и даже образы богов, присущи всем людям, являются *общими понятиями* (*koinai ennoiai*). Внечувственные же понятия возникают путем рефлексии, они как бы искусственные *понятия* (*koinai technikai*), осмысливаемые диалектикой.

Важнейшие из таких понятий — *категории*. У Аристотеля они мыслились равным образом как наиболее общие высказывания о бытии, так и как само бытие. У стоиков больше подчеркнут субъектный аспект

категорий как максимальных обобщений. Они образуют небольшую цепь из четырех звеньев — сущность (как субстанция), качество, состояние и отношение. Будучи высшим понятийным состоянием познающей души, они имеют бытийные, онтологические соответствия, с которыми мы встретимся в дальнейшем.

Диалектика стоиков, рассматриваемая в аспекте формальной логики, была новым шагом после аристотелевской логики. Наиболее общей основой стоической логики была их сенсуалистическо-концептуалистическая гносеология, важнейшим элементом которой стала упомянутая проблема высказанного знака (*lekton*), символизирующего конкретную вещь. Аристотелевская логика исходила из объективности родовидовых сущностей и устанавливала их разнообразные соотношения более общего и более частного в фигурах и модусах силлогизма. При этом твердо и окончательно были зафиксированы логические законы, в первую очередь тождества и непротиворечия. Из них же, разумеется, исходили и стоики, но первостепенное значение для них приобрел закон *достаточного основания*, имплицитно содержащийся в онтологии Демокрита о необходимой связи причины и действия. Опираясь на этот закон, стоики в противоположность категорическому суждению аристотелевской логики выдвинули *условное суждение*, устанавливающее необходимую связь между двумя фактами. Если Сократ — человек, то он смертен. Логической единицей здесь выступает не понятие-термин, как у Аристотеля, а суждение в целом («Если А, то В»). Таким образом было положено начало *пропозициональной* логике (логике высказываний). Стоиками было установлено пять простых модусов условного, разделительного и соединительного умозаключений.

Критический и агностический аспекты скептицизма. Критическая направленность составляет первостепенную компоненту философии личностного мировоззрения, чуждого любой неосознаваемой вере. Как скажет великий французский просветитель XVIII в. Дидро, первый шаг к философии — это неверие. Оно становится ведущим даже в тех философемах, для которых важнейшим делом осмысления бытия становилось создание системных построений. Но по мере их формирования развивается критика одних философов по отношению к другим, что выше иллюстрировалось примерами Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля. В эпоху же эллинизма критика позитивных философов, а с ними и возможностей самого познания стала не только главным, но, можно сказать, исключительным делом того направления, которое принято именовать *скептицизмом*.

Возникнув в самом начале эпохи, оно, хотя и с перерывами, существовало до ее конца и уже в римские времена имело среди своих представителей такого виднейшего мыслителя и историка, как Секст Эмпирик (втор. пол. II — нач. III в.). Два его сохранившихся труда «Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых» вместе с более поздним сочинением Диогена Лаэртца — наши важнейшие источники для суждений о скептицизме (хотя, конечно, не только о нем).

От скептиков же 3—1 вв. дошли лишь отдельные фрагменты. Впрочем некоторые сведения о скептицизме имеются и в более ранних сочинениях Цицерона.

Напомним, что наименование всего направления восходит к глаголу *skeptesthai* (прич. *skeptikós*) — рассматривать, исследовать, осматриваться. По своему философскому значению к *skeptikós* весьма близко причастие *dzētēts* — склонный к исследованию, пытливый. В различной мере оба термина приложимы к любому познанию (в частности и в судебных делах). Но скептики, начиная с его родоначальника Пиррона, или обосновывали полную невозможность достоверного знания, или ограничивали возможности познания. Здесь приложим грекоязычный термин *агностицизм* (буквально «непознаваемый». См. в дальнейшем).

Пиррон, воззрения которого были изложены в 3 в. его учеником и поклонником Тимоном, высказал первые принципы скептицизма, но отдельные его элементы содержались в некоторых утверждениях и даже положениях философов классической эпохи. Так, часто называется в этой связи Ксенофан, утверждавший недостоверность чувственного знания и недоступность человеку вполне достоверного знания вообще. Выше мы видели, что такой скептический критицизм был обращен Ксенофаном против нерассуждающей веры Гомера, Гесиода и своих современников в примитивные образы антропоморфных богов. Неустойчивости чувственного знания он все же противопоставлял завершенность, абсолютность знания единого, хотя и безличного божественного существа.

В дальнейшей философии классического периода элементы скептицизма возникали главным образом в связи с возникшей «нестыковкой» чувственного, опытного знания и его собственно умственного, рационального осмысления. Как выяснено выше, генетизм мифологического мировоззрения состоял в убеждении в непрерывной текучести природно-человеческого бытия, а накопление знаний и связанных с ними производственных и вообще предметных результатов уже в доцивилизационную и тем более в цивилизационную эпоху, которая невозможна без определенных завоеваний науки, порождало в философии убеждение в устойчивости, субстанциальности многих структур природно-человеческого мира. Процесс этот, как мы видели, с предельной четкостью был сформулирован Парменидом, резко противопоставившим неизблемую истинность ума мнимой истинности чувств. Осмысление же человеческой реальности Протагором, напротив, утверждало аморфный плюрализм истин чувственного мнения, приспособившихся к данной ситуации. Другой родоначальник софистического движения, Горгий, как бы обернул принцип Протагора, объявив невозможной достижимость истины и провозгласив все высказывания ложными. Тем самым, великие софисты вплотную подошли к скептицизму, но все же, сохранив критерий истинности за человеком, не перешли полностью на его позиции.

Подкрепление вышесказанного, полагаем, содержится в итоговом сочинении Секста Эмпирика, где автор, в частности, пишет, что «скеп-
тическая способность — та, которая противопоставляет каким только

возможно способом явление (phainomenon) мыслимому (noyomenon)... Явлением же мы называем "ощущаемое" (ta aistheta) и поэтому противопоставляем ему "мыслимое" » (noeta) (Пирр., I 4). Платон, как мы видели, решил эту антитезу, противопоставив абсолютную истинность мыслимого полной релятивности чувственно данного.

Определенные предпосылки для скептицизма содержались и в некоторых идеях Демокрита, в частности, в его положении, что истина покоится на дне глубокого колодца, чем убежденный сторонник его исследования подчеркнул лишь огромную трудность такого исследования. Противопоставление чувственно-качественной и рационалистическо-атомарной картин природы привело его не к скептическо-агностическому тупику, а к утверждению обоснованности последней картины. Его принцип исономии-равновероятности мы вспомним несколько ниже.

Интенция основоположника последовательного скептицизма Пиррона была этической, подобно интенции Эпикура и Зенона Китийского (при этом Пиррон был старше их по возрасту и, возможно, формировал свои мысли несколько раньше их). Однако, если стоики и эпикурейцы опирали свои этические воззрения не только на познавательный, гносеологический, критерий истинности, но и не менее того — на истолкование природного бытия, Пиррон опирался лишь на свою скептическую установку, которая исключала всякую концепцию бытия.

Это очевидно из трех его известных вопросов, сформулированных его учеником Тимоном. 1. Что представляют собой окружающие нас вещи, как они появились? 2. Как мы должны к ним относиться? 3. Что следует для нас из должного к ним отношения?

Ответ на первый вопрос был предопределен тем, что за несколько истекших веков различными философами было высказано множество противоречивых воззрений относительно природы вещей, что привело Пиррона к заключению о совершенной релятивности и даже бессмысленности этих воззрений. В свое время примерно ту же позицию по отношению к физикам занял и Сократ, но сделал из нее прямо противоположное заключение о возможности твердого межличностного знания, хотя только по отношению к человеческой деятельности. Пиррон же и Тимон, делая самые минимальные этические выводы (о них ниже) из своего отрицания возможности сколько-нибудь устойчивого понимания вещей, объявляли всех философов безнадежными *догматиками* (dogma — учение), влюбленными в свои теории, которые, в сущности, не имеют никакого смысла. В антидогматической направленности скептицизма заключено его положительное, критическое содержание. Но крайности антидогматизма приводили его на позиции полного агностицизма, если его трактовать как утверждение совершенной непознаваемости бытия.

Тимон, довольно плодовитый писатель, в своих написанных гекзаметром сатирических «Силах» издевательски осмеивает старых и современных ему философов (в частности, Клеанфа и Эпикура) как безнадежных софистов и болтунов, не понимающих того, что они говорят и пишут. Исключение сделано лишь в отношении Ксенофана,

который также в своих силах высмеивал Гомера и Гесиода. Единственно надежный философский авторитет — Пиррон, который из невозможности сколько-нибудь твердого понимания вещей предлагал удерживаться от суждения (*epochē*) и даже от всякого высказывания (*aphasia*) относительно их.

Общая теоретическая посылка радикального агностицизма, как она выявилась у последующих скептиков, возможно, была подсказана упоминавшимся выше принципом исономии, равновероятности («не более такое, чем иное») Демокрита. Однако он делал из этого принципа позитивные онтологические выводы: возможно существование самых различных — по форме и величине — атомов и даже разнообразных миров. Скептики же заостряли этот принцип радикального агностицизма, считая, что любому утверждению о вещах может быть противопоставлено противоречащее ему, и оба эти суждения следует считать ложными.

Секст Эмпирик, формируя эту определяющую позицию скептицизма, писал в своих «Пирроновых положениях», что два борющихся друг с другом утверждения или отрицания обладают «равносилием» (*isostheneia*), «равенством в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное» (Пирр. I 4).

Систематизаторами аргументов скептицизма против достижимости достоверных знаний стали александрийские скептики I в., наиболее значительным из которых был Энесидем. Секст Эмпирик и Диоген Лаэртский излагают десять его «тропов» [способов], вскрывающих шаткость, релятивность, недостоверность человеческих знаний.

Такая релятивность связана прежде всего с деятельностью чувств, представляющих непосредственным знанием. Одна из них констатирует разнообразие субъектов познания в отношении их органов чувств, находящихся в различных обстоятельствах. Так, многие животные обладают более острыми чувствами, чем человек, а собака, выбирая правильную дорогу из нескольких, может посрамить человека в отношении ума. Люди тоже весьма различны по устройству своих органов чувств, которые совершенно различно воспринимают одну и ту же вещь (например, мед). Один и тот же предмет по-разному воспринимается тем же самым чувством в зависимости от состояния субъекта (например, одна и та же пища для сытого и голодного). Тропы Энесидема фиксируют и различие восприятий объекта в зависимости от его положения по отношению к субъекту: весло в воде кажется сломанным, четырехугольная башня издали представляется круглой и т. п.

Более глубоки тропы (шестой и восьмой), фиксирующие включенность предмета в бесчисленные отношения с другими предметами и их восприятиями различной чувственно-умственной организацией людей. Поскольку любая вещь существует не изолированно, а относительно чего-либо другого, ее познание самой по себе невозможно. Неконгруэнтность субъекта и объекта во времени и в пространстве делает познание не только релятивным, но и невозможным. Здесь, таким об-

разом, произошел полный отход от наивной позиции Эмпедокла, как, в сущности, и более сложной позиции Демокрита о познании подобного подобным. Так усложнилось за истекшие века толкование тождества микро- и макрокосма.

Об этом свидетельствует, согласно скептикам, и необоснованность уже самого простого видового понятия, как понятие дерева, которым невозможно убедительно охватить бесчисленные деревья самых различных пород и свойств. Понятия рода и вида относительно. Понятийная диалектика Платона и Аристотеля отбрасывалась скептиками.

Другой представитель крайнего скептицизма Агриппа (упоминаемый только Диогеном Лаэртцем), обобщая тропы Энесидема, сформулировал четыре других, в которых фиксируется невозможность установления дедуктивно-логической достоверности. Мнения философов и ученых разноречивы. При любом доказательстве исходный принцип сам нуждается в доказательстве — и так до бесконечности. Для избежания же такой «дурной бесконечности» (Гегель) можно принять за исходную истину некоторое произвольное положение, которое по самой его сути недоказуемо.

Завершением античного скептицизма стали воззрения александрийских философов II в., виднейшим из которых был Секст Эмпирик. Выше мы видели его противопоставление чувственного явления умопостигаемому представлению, которое образует основу скептических идей. Александрийская наука сделала огромные успехи, но она, разумеется, осталась эмпирической наукой о явлениях, присущих человеческому (в определенной мере и животному) организму как самому сложному из объектов, наиболее трудных для теоретического осмысления. Отсюда квалификация Секстом явлений заболеваний, которые фиксируются конкретно и точно, в отношении которых при их неоднократном повторении можно вывести определенные правила, а какая-либо глобальная спекулятивная теория в медицине невозможна. Воздержание от догматических суждений означает здесь точную фиксацию явлений и отвержение псевдотеоретических объяснений, бесполезных в насущной потребности излечения больного. Эта важнейшая сторона античного скептицизма — предвосхищение эмпиристских философских концепций Нового времени, в особенности связанных с позитивизмом (противопоставлявших опыт и умозражение).

Сказанным не исчерпывается основное содержание древнегреческого скептицизма. Между его начальной стадией, представленной главным образом Пирроном и Тимоном, и александрийским скептицизмом I в. развивалась другая, более умеренная его разновидность в так называемой Новой и Средней Академии 3–2 вв. Она связана главным образом с именами Аркесилая (ум. 241) и Карнеада (ум. 129/128).

На первый взгляд совершенно непонятно, как скептицизм мог проникнуть в Академию и на длительное время закрепиться здесь. Платон, опровергая неустойчивые, преходящие образы чувств, противопоставляя им абсолютную устойчивость чисто умственно постигаемых идей. Аркесилай же был не просто правоверным академиком, но и слушателем Пиррона, как и сциентиста Теофраста. Он выработал

собственную оригинальную позицию. Скептический критицизм его выражался в отвержении уверенности его друга Клеанфа в возможности приобрести надежный критерий истинности в постигающих (каталептических) представлениях. В качестве чувственных, меняющихся они не могут быть надежными. С другой стороны, платоновское убеждение в незыблемости чисто умственных идей выражает ту самоуверенность догматизма, которую решительно отвергал Пиррон, а вместе с ним и Аркесилай. Истину следует искать где-то посередине — опять триадный принцип середины — между полной относительностью, текучестью чувственных образов и абсолютно достоверными принципами чистого ума.

Здесь Аркесилай выступал и против крайностей пирронизма. Если для него два противоречащих суждения одинаково ложны, то для Аркесилая одно из них все же в том или ином *отношении более достоверно*, обладает большей *вероятностью* (убедительностью, правдоподобностью — *pithanotes*), чем другие. Совсем перечеркивать знание — значит полностью лишить человека возможности достойно строить свое поведение в жизни. Позиция, утверждающая достижимость знания только вероятного, обычно определяется латиноязычным термином *пробабилizm* (*probabilis* — внушающий доверие, правдоподобный). Достижение такого знания — нечто среднее между самоуверенностью абсолютной истинности и полнейшей относительностью всякого чувственного восприятия.

Концепцию умеренного скептицизма Аркесилая продолжил и углубил главный представитель Средней Академии философ-оратор Карнеад (его воззрения изложены его учеником Клитوماхом, ум. 110/109). Как и все скептики, он подчеркнул иллюзорность чувственного знания. Не считал он убедительной и концепцию постигающего (каталептического) представления стоиков. Такое представление тоже не постигает истины, оно акаталептично, ибо оно не выводит нас за пределы ощущений, любому из них можно противопоставить противоположное, по видимости столь же убедительное. С другой стороны, не могут внушить доверия и рассуждения, о чем свидетельствует неразрешимость его апорий, свидетельствующих о его самопротиворечивости, тупиковых ситуациях. Многозначно и противоречиво и понимание материи.

Тем не менее определенная истинность достижима. Необходимо лишь избегать категорических суждений, безусловных утверждений, ведущих к догматизму, и склоняться к *гипотетическим*. Подобно Аркесилаю, Карнеад считал возможной только вероятностную истину. При этом в отличие от него (и предвосхищая Секста Эмпирика) он склонялся к эмпирической проверке представлений, утверждая возможность достижения различных *степеней вероятности* — одни из них лишь правдоподобны, другие правдоподобны и непротиворечивы, третьи непротиворечивы, проверены и в силу этого несомненны.

Конечно, такая проверка возможна лишь на путях эксперимента и их математической фиксации. Но они стали возможными лишь в условиях новоевропейской цивилизации с ее практикой эксперимента.

Критическое острие скептицизма Карнеада поражало догматические положения различных школ о критериях истинности, противоречащих друг другу, причем не ясно, кто может выступить судьей. Более всего его критика была адресована стоикам.

Как увидим ниже, в их онтологии определяющую роль играла концепция однозначной и сквозной причинности, отождествляя ее с неумолимостью судьбы. Карнеад и позднейшие скептики развивали весьма аналитичную критику понятия причины, как ее понимали прежде всего натурфилософы.

Причину и действие нельзя представить вне понятия времени. Но если причина одновременна с действием, то она ничего не объясняет в уже существующем. Если же она мыслится предшествующей действию, то невозможно понять связи между ними, ибо они мыслятся разрозненно. Тем более причину невозможно представить после действия, не впадая в полный абсурд. Скептики стремились убедить также в том, что причина не может быть ни телесной, ни бестелесной, ни движущейся, ни неподвижной. Все говорят о причинах и действиях, но никто этого не в состоянии понять и убедительно объяснить. Аналогично скептики стремились доказать несостоятельность понятий пространства, времени и движения, а также противоречивость понятий математиков о внепространственной точке, о линии, состоящей из многих точек, но не имеющей ширины, о плоскости, лишенной высоты.

Еще больше противоречий в представлениях о богах, свойственных стоикам и другим школам. Боги мыслятся то телесными, то бестелесными, а единый бог то имманентен миру (как у Ксенофана и стоиков), то трансцендентен ему (как у Аристотеля и у Платона). Совершенно противоречивы моральные качества богов (бога). Совсем неясно провидение бога, особенно в его отношении к людям, одним из которых он дарует добро, а другим — зло. Всеобщая вера в богов свидетельствует о существовании религии, но отнюдь не о сосуществовании объектов их почитания.

Не отрицая прямо существования богов, Карнеад и другие скептики, как бы усиливая релятивизм Протагора в отношении их существования или несуществования, подрывали религиозные представления, хотя, конечно, их воззрения не могли получить широкого распространения.

Историко-философская роль скептицизма весьма значительна. Его критика догматических положений различных прежних и современных им философов и школ вскрывала их уязвимость. Тем более она поражала противоречивую аморфность различных теологических представлений.

Некоторые историки философии трактуют скептицизм как теоретическую совесть античной философии. В Античности скептицизм не включался ни в какие электические сочетания. Противоречивы его отношения с христианством. Однако его влияние в эпоху Возрождения и тем более в Новое время было первостепенным.

Пантеистический органицизм стоиков в их истолковании бытия. Скептицизм, сосредоточившийся на критике познания и делавший из нее минимальные этические выводы, естественно, не мог разрабатывать концепцию бытия, которая после Аристотеля обычно именовалась физикой. Но такие концепции играли большую роль в системе воззрений стоиков и эпикурейцев.

Метафизика и физика Аристотеля, как выяснено выше, не была только проявлением его теоретико-познавательных принципов и в очень большой мере сложилась на основе аналогийных компонентов, черпавшихся главным образом из деятельности человека. Примерно то же следует констатировать и в истолковании бытия стоиками.

В нем проявляются два основных идейных комплекса, почерпнутые в философии классического периода, — один гераклитовский, а другой аристотелевский. Нельзя разумеется, упускать из виду и духовное своеобразие эллинистической эпохи.

Диоген Лаэртский (VII 134) констатирует два начала, два принципа (*arhai*), которые пронизывают истолкование всего мироздания (*to holon*) Зеноном, Клеанфом, Хрисиппом, Посидонием (ок. 135 — ок. 50). Одно из них — активное, действующее (*to poion*), а другое — пассивное, испытывающее его воздействие (*to pshon*). Мы и выше встречались с подобной онтологизацией субъект-объектного единства: у Гераклита — огня-логоса и пассивно-водного начала (несколько иначе у Эмпедокла), а у Аристотеля — целеведущей формы и ведомой материи. Но если Стагирит в конечном счете противопоставил бога-первоформу природно-человеческому миру, дуализировал его — то стоики стремились понимать его как единый, хотя и внутренне раздвоенный. Их трактовка бытия, включая духовные аспекты человека и самого бога, по сравнению с аристотелевской более натуралистична (а некоторые историки философии определяют ее просто как материалистическую). Действующее начало и подвергающееся действию телесны. Большую натуралистичность стоической онтологии по сравнению с аристотелевской можно объяснить ее номиналистическо-сенсуалистической гносеологией, которая у Стагирита составляла лишь один из компонентов.

Физика стоиков, далеких от собственных исследований природы (впрочем, за исключением Посидония), оставалась натурфилософией подобной натурфилософии Гераклита, а в принципе и других досократиков. Но все же она концептуально более стройная, подчиненная выявлению структуры всего мироздания и места в нем человека.

Компоненты стоической натурфилософии — традиционные земля, вода, воздух и огонь. Иногда констатируются значительные изменения, происходящие на земной поверхности в течение длительного времени (о них, в частности, сообщает Филон Александрийский, О вечности мира, 23 — 4). «В результате смешения (*mixis*) всех стихий-элементов возникли растения, животные и прочие роды существ» (Д.А., VII 136). Но процесс природо- и мирообразования происходит отнюдь не стихийно. Он определяется внутренней целесообразностью, в коей и заключен основной концептуальный смысл стоической онтологии-натурфилософии.

В ней объектное, пассивное начало свойственно прежде всего смеси земли и воды, которые иногда характеризуются фундаментальным аристотелевским понятием первовещества, первоматерии (*prôtē hylē*), и субъектное, активное — воздуха и огня, которые как бы изымаются из этой пассивной массы. Изымаются потому, что в их природной телесности скрывается *семенной логос-разум* (*logos spermatikos*), обладающий породительной способностью. Не нужно пояснять, что понимание бытия стойками тотально гилозоистично, как в любой органицистской модели, приписывающей оживотворенность всему бытию. Физическим обликом семенного разума служит *творческий огонь* (*pur tehnikón*, иногда его сближают с аристотелевским эфиром). Если обычный огонь ненасытен в своей потребности в пище, то воздухоогонь — по сути тот же семенной логос — как активный, творческий принцип пронизывает весь космос, всю природу. Она отнюдь не представляет собой хаоса разрозненных вещей. Напротив, природа — единая цепь их все более усложняющихся организаций, подчиняющихся все более интенсивному и целеведущему воздействию огненно-воздушного, *пневматического напряжения* (*tonos pneumatikós*).

Онтология-физика стойков *телеологична*. Как выше выяснено в связи с метафизикой Аристотеля, телеологическое «развитие», в принципе осуществляющееся вне времени, если ставить перед взором весь космос и даже все мироздание (всецелостность — *tó pan, tó hólón*), — телеология *имманентная*, не заданная никаким внеприродным началом (началами). У стойков она не проведена столь конкретно, как у Аристотеля, у которого телеология довольно детально увязана с наблюдениями жизнедеятельности растений и животных и тем более человеческой деятельности. Но в принципе у стойков в понимании возвышающейся организации вещей и существ, завершающихся человеком, проводится телеологический принцип — объяснение от высшей организации к низшей — через всю цепь природного бытия.

Но такое фундаментальное объяснение с необходимостью требует последнего, высшего принципа, который сам, увы, необъясним. Такой принцип, конечно, бог — синоним сперматического логоса-разума, но уже в масштабе всего космоса. У Аристотеля (не говоря уже о платоновском демиурге) бог — внеприродный принцип со слабыми признаками личностного существа. У стойков в качестве разумного воздухоогня бог имманентен природе. Пантеистическая идея, некогда сформулированная Ксенофаном, как бы повторена основоположником стоицизма. «Сущностью бога Зенон считает весь мир и небесный свод» (Д.А., VII 88). Стимулы к пантеистическому осмыслению бога могли идти и от охарактеризованных выше религиозных синкретических тенденций, в процессе которых вырабатывалось представление о «всебоге» (*pantheos*). По сравнению с Ксенофаном идея пантеизма получила у стойков более основательную и детальную разработку.

Телеологичность и имманентность бога стойков природе неоднократно зафиксирована в дошедших до нас фрагментах. Например, у Цицерона (О природе богов, I 36), по Зенону, «бог — это эфир». Он

же называет стоического бога «душой всей природы» (там же, 37). Возможно, здесь уже платоновская идея, почерпнутая у Посидония, а один из христианских апологетов II—III вв. Тертуллиан (находившийся под определенным влиянием стоицизма) сообщает (К язычникам. II 4), что «Зенон отделяет мировое вещество (*materia mundalis*) от бога и говорит, что бог распространился по веществу, как мед по сотам».

Боги общераспространенной мифологии получали у стоиков аллегорическую трактовку, с которой многие философы выступали и до них. Так, по Зенону (сообщает раннехристианский писатель II—III вв. Минуций Феликс, 19, 10), Зевс-Юпитер — это небо, Гера-Юнона — воздух, Посейдон-Нептун — вода, Гефест-Вулкан — огонь. Имеются и другие, более детальные трактовки мифов как аллегорий природы с неизбежными при этом антропоморфными аналогиями.

Вместе с тем давление политеистической религии было еще столь значительно, что Зенон и его последователи, исходя из согласия подавляющего большинства людей в существовании почитаемых ими богов, мирились — в отличие от эпикурейцев — с этими поверьями. Отсюда социоморфическое представление о мире как космической ойкумене, населенной богами и людьми. «Мир — это как бы общий дом богов и людей или город (*urbs*) тех и других, потому что только они, пользуясь разумом, живут по праву и закону» (Циц. О природе богов, II 154).

Однако монотеистическая тенденция, возобладавшая в эллинистической религиозности, побудила Клеанфа написать величественный «Гимн к Зевсу». Здесь Зевс — «всесильный и многоименный... производящий природу и правящий всем по закону» (пер. М.Е. Грабарь-Пассек), но он же — олицетворение животворящего солнечного огня, космического разума. Выявляется и другое направление натурфилософско-теологической мысли стоиков.

В ее системе большая роль отведена космологии. Онтология стоицизма унаследовала понятие небытия как пустоты (*κενον*), но она как беспредельность вынесена за пределы космоса, реальной природы. Сам же природный макрокосмос ограниченный пустотой, шарообразен, конечен в своих пределах. При этом Клеанф придерживался традиционного геоцентрического воззрения на структуру космоса и резко выступил против идеи гелиоцентризма Аристарха Самосского.

Природа же непрерывна, континуальна, исключает любые промежутики между составляющими ее стихиями-элементами. Связь между всеми их проявлениями, вещами и процессами осуществляется по законам всеобщей причинности, тотального детерминизма, не допускающего никаких исключений из цепи «причина — действие».

Здесь стоики обратились к понятию однозначной судьбы. Геймармене-Фатума, которое в эпоху эллинизма, как выше подчеркнуто, получило огромное распространение. Впрочем, наряду с этим образом стоики пользовались и более философским, давно обезличенным понятием *ananke-necessitas*, безличной необходимости.

Но как согласовать рассмотренную выше телеологичность, проявляющуюся во всем природном макрокосме, с действием в нем при-

чинной необходимости? В сущности, мы имеем здесь повторение рассмотренного выше противостояния демокритовского детерминизма и платоновской телеологии, как она проявилась в «Тимее». Причины в конечном макрокосмосе с необходимостью становятся целями, а сам он мыслится как одушевленный, разумно пульсирующий организм. Если у Демокрита причинность мыслилась механицистски, как соударение атомарных тел, то у стоиков она вполне органистична, ибо божественный первоогонь порождает четыре первостихии, превращение коих из одной в другую, как его мыслил уже Гераклит, образует непрерывную цепь причинности в макрокосме.

И здесь проявляется в стоицизме новое важнейшее понятие — *предусмотрительности, промысла* (*pronoia, prudentia*, Циц. О природе богов, II 58). «Все происходящее по судьбе (*fatum*) происходит также и в согласии с провидением (*prōvidentia*)» (Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона, 144). Причем существенно напомнить — при безличном, пантеистическом боге огненно животворящим является весь природный макрокосмос.

Весьма интересна и эстетическая идея, вытекающая из целостности и телеологичности одушевленного и разумного космоса. «Целое — в высшей степени прекрасное творение» (Сек. Эмп. Против ученых, IX 104). Хотя бог и безличен, но, будучи творческим огнем, определяет, что всякая природа является «творением искусства... художницей» (Циц. О природе богов, II 58). С идеей природы, целесообразность которой уподобляет ее произведению искусства, мы встречались и у Аристотеля. Как у него, так и у стоиков даже за безличным богом скрывается действующий человек.

Стоический органицизм, разумеется, включает в себе представления о человеческих душах, однако в нем не встречаются представления о метемпсихозе, присущей пифагорейцам и Платону. В принципе душа телесна, природна, она — испарение, наделенное ощущением, как ее мыслил Гераклит. Подобно ему же, душа стоиков включает в себе как биологическую, так и познавательные функции. Последние — прямое проявление разумного творческого огня, ему принадлежит в душе ведущая роль, он независим от пяти чувств, подвергающихся внешнему воздействию и связанных с отдельными ощущениями. Кроме того, в душе заключены породительная и речевая способности.

Действие божественного творческого огня ведет природу от самых примитивных ее структур, подчиняющихся слепой необходимости, к все более сложным и целесообразным напряжениям пневмы, достигающим своей кульминации в человеке. Весь процесс укладывается в «мировой год», продолжающийся, по одной из версий, 10 800 лет. Перезрелый макрокосмос постигает тотальное воспламенение, мировой пожар (*ekpyrosis*) — идея, восходящая к Гераклику. По Клеанфу, все души умерших людей сохраняют свое существование вплоть до этого эсхатологического конца, а по Хрисиппу — только души мудрецов. Но мир, как птица Феникс, путем *возрождения* (*palingenesis*) получает первоначальный облик и «развивается» совершенно в тех же деталях

вплоть до нового воспламенения. Идея циклизма, навеянная как наблюдением постоянного повторения движения небесных светил, так и значительным социальным однообразием древних цивилизаций. — одна из самых устойчивых идей этой многотысячелетней эпохи.

Но сколько бы ни исчезло миров в пламени космического пожара и ни появилось их вновь, бог как в принципе безличное олицетворение вековечности возвышается над ними. Синоним причинностной судьбы-Геймармене, бог все же более важен как носитель промысла, от чего неотторжима присущая миру телеология, целесообразность, имеющая своим высшим назначением благо человека. И здесь бог как бы получает образ личностного и добродетельного существа, а имманентная телеология осложняется трансцендентной. Но все же в реальной жизни человек непрерывно наталкивается на бедствия, встречается со злом. Отсюда идея стоиков об оправдании бога, обобщенная в европейской философии Нового времени грекоязычным термином *теодицея*. В ней три основных аспекта.

Космологический аргумент призван убедить в том, что целое всегда важнее части. Часть не должна роптать на свою участь, ибо ей неизвестны величественность мирового целого, планы бога как носителя промысла. К тому же натурализованный бог стоиков не вполне теистичен и не тотально всемогущ. Чем ниже ступень бытия, чем важнее для человека низменное телесное начало, тем сильнее сопротивление материи целеведущему руководству бога (в сущности, платоновская и особенно аристотелевская мысль). Как засвидетельствует Плутарх, по Хрисиппу, к промыслу бога примешано много слепой необходимости-судьбы.

Логический аргумент теодицеи, восходящий к Гераклиту, подчеркивал неизбежность сочетания таких противоположностей, как добро и зло. Не будь последнего, не было бы и первого.

Этико-педагогический довод теодицеи констатирует, что зло необходимо мудрецу для упражнения в добродетели. Здесь и открывается путь к этике стоиков.

Значительные изменения в концепцию древних стоиков внес главный мыслитель Средней Стои Посидоний, написавший множество произведений в конце 2 — первой половине 1 в. (от них дошли лишь незначительные фрагменты). В отличие от своих древних предшественников Посидоний уделял много времени самым различным научным размышлениям и исследованиям в области географии, физики, биологии, психологии, мифологии. Написал большой исторический труд. Посидоний — крупнейший философ-энциклопедист в послео-аристотелевскую эпоху.

Вместе с тем тотальный органицизм древних стоиков, стирающий различия между неживой и живой природой, сочетается у Посидония с усилением дуализации природы и богоума в духе Платона. В том же, как и в пифагорейском, духе развивал философ и представления о миграциях и трансформациях душ, выносящих свои высшие морально-познавательные потенции из небесного мира.

С другой стороны, убеждение во всеилии судьбы-Геймармене сочеталось у Посидония с антропоморфной идеей взаимной симпатии

неба и Земли (доказательство чего усматривалось, в частности, во влиянии Луны на морские приливы и отливы), обосновывавшей астрологические поверья. Отсюда вера философа в *мантику* — стремления путем различных гаданий предусмотреть повороты судьбы. Ученый увлекался не только астрологией, но и демонологией. Синкретические стремления Посидония и в философии, и в религии, которые он сближал, делают его переломным мыслителем в эпоху позднего эллинизма, сменявшегося римско-греческой культурой. К этому времени греческая культура, в частности и в особенности философия, получила огромное влияние в римском обществе. Римские философы становятся учениками греческих.

Философия в Риме. Эклектический синкретизм и просветительские идеи Цицерона. Мифологическое мировоззрение римлян, отстававшее от древнегреческого на несколько веков, на своем первоначальном уровне было аморфно-примитивным. Своего рода предметный политеизм заключал в себе многие десятки и сотни божков, представлявших многообразные предметы и явления природной и человеческой жизни.

Ко времени контактов римлян с древнегреческими верованиями — первоначально с их носителями в греческих колониях Южной Италии — римские далеко не поднялись на антропоморфный уровень. В религиозных поверьях жителей Рима и Лация был весьма значителен компонент магии. Он во многом объясняет огромную роль жреческих коллегий авгуров, гаруспиков и в особенности понтификов в религиозно-общественной жизни древних римлян. В этом ее аспекте более древние греки сильно «отставали» от менее древних римлян. Аморфная религиозность греков, как уже отмечалось выше, отличалась в общем незначительной ролью жрецов и предоставляла немалые возможности для индивидуализации религиозной жизни, а вместе с тем и для антропоморфно-художественной разработки многообразных и многовариантных сказаний мифологии. Оставаясь греческими, они стали и римскими (с латиноязычными именами широко известных богов).

Но и в этих условиях сохранялась догматическая компонента древнеримской религии. Она во многом объясняет стабильность и дисциплину римского этноса с его административной и воинской организациями, которые в сравнительно небольшой — в масштабах Древности — срок сумели подчинить огромные территории. Консервативные политики, находившиеся у руля римской государственности, вроде Катона Старшего, бдительно наблюдали за незыблемостью религиозно-нравственных устоев общества и государства, храня их от «разлагающего» воздействия греческой культуры, в частности и в особенности философии. Хорошо известен факт высылки из Рима по настоянию Катона в 155 г. делегации греческих философов. Одним из них был скептик Карнеад, который при большом стечении слушателей произнес речь в защиту справедливости как естественного явления человеческой жизни, а на следующий день — прямо противоположную речь, обосновывавшую

противоестественность справедливости как выражение умонастроения слабых людей в их противостоянии сильным.

Но сопротивление проникновению богатой греческой культуры не могло быть устойчивым и продолжительным. Во 2-м и еще более в 1-м в. преимущественно в верхах римского общества становится все больше эллинофилов. Виднейшие римляне, государственные деятели, крупнейшие поэты (Вергилий. Гораций и др.) объявляют себя сторонниками различных древнегреческих философских школ.

В таких условиях появились философы, знавшие греческий язык, но писавшие уже на латинском, что сыграло огромную роль в разработке философской терминологии. Самым выдающимся из них стал Цицерон (106 — 43).

Широко известно его имя — государственного деятеля, великого оратора, плодовитого и разностороннего писателя на социально-политические, моральные и философские темы. Цицерон жил в 1 в. в эпоху, когда многовековой республиканский строй Рима начал трансформацию в имперский абсолютизм. Сам он был республиканцем (за что, в сущности, и поплатился жизнью), хотя и принимал идею Полибия, согласно которой огромные внешнеполитические успехи римлян во многом объясняются «смешанным» характером их государственности. Объединяющей достоинства монархии, аристократии и демократии без их недостатков. Грядущая империя постепенно становилась монархией, сочетавшейся с деспотией. Цицерон же стоял за то, что государство как общественное достояние (традиционная *res publica*) «есть достояние народа (*res populi*), а народ — не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом. а соединение многих людей. связанных между собою согласием в вопросах права и общественных интересов» (О государстве, I, XXV 39).

По разносторонности деятельности с Цицероном нельзя сравнить ни одного из греческих философов. Но, с другой стороны, он и не философ. так сказать. профессионал. хотя некоторые его произведения изобилуют тонким философским анализом. Цицерон в той или иной мере был знаком со многими философскими учениями и идеями греков (слушал эпикурейцев, стоиков. особенно Посидония, перипатетиков, академиков). Но римлянин не ставил перед собой цели создания собственного философского учения. да и не мог ее ставить. Он решал просветительскую задачу — ознакомить римское общество с идеями греческих философов (и не только собственно философов). Причем Цицерон не решал такую задачу абстрактно-просветительно. а, обращаясь к тем или иным идеям греков, подчинял такое решение условиям римской общественной жизни в переломные времена.

В историко-философской литературе (особенно учебной) Цицерон обычно представляется эклектиком, повторявшим многие идеи различных греческих философов и не выдвигавшим собственных. Однако существует принципиальная разница между современным смыслом древнегреческого термина «эклектика» и тем его смыслом, какой в него вкладывали греко-римские писатели того и последующего времени.

Тотальная содержательность философских идей определяет их сверхэпохальность. Они имеют пределы своей обобщающей глубины и новизны. Можно считать, что ко времени Цицерона такие пределы в значительной мере были исчерпаны. Однако само воспроизведение различных идей — глубоко творческий процесс, требовавший их сочетания, отличного от того, в каком они выступали в тех или иных философемах.

Многосторонний и активный деятель и мыслитель Марк Туллий Цицерон — один из первых и главных творцов в философии того, что применительно ко всей эллинистической культуре было определено как *синкретизм*. У Цицерона-философа его можно трактовать и как *синтезизм*.

Его творческая направленность проявлялась уже в том, что он избирал те философские идеи, которых требовала его эпоха. При этом, как ум самостоятельный и творческий, римлянин был весьма критичен в тех случаях, когда считал совершенно не обоснованными, легковесными некоторые идеи греков. Таковы, например, воззрения Зенона-стоика, Пифагора и Платона относительно возможности предсказания будущего по характеру сновидений и божественной природе души. «Право же, — заключает автор в трактате «О предвидении» (II 119), — какую можно высказать еще нелепость, которая бы уже не была высказана кем-нибудь из философов». Ум Цицерона — весьма трезвый, как подобает уму просветительскому, к тому же римскому, который в этом аспекте имел преимущество перед греческим. Для него ничего не значила сила авторитета («сам сказал», как часто повторяли пифагорейцы, кивая на древнего учителя). она приносила вред, снижая и даже перечеркивая собственное понимание.

Широко эрудированный в учениях и идеях греческих философов, Цицерон воспринимал прежде всего те из них, которые заключали в себе наибольшую этическую нагрузку. Такая ориентация римского философа соответствовала общей тенденции эллинистической философии, рассмотренной выше. Для римского общества, отстававшего от греческого в выявлении комплекса человечности, морального комплекса общественной жизни, эта сторона литературной деятельности Цицерона исторически была особо значимой. Знаменательно, что именно он впервые ввел термин *humanitas*, *человечность*, которому была суждена огромная будущность в последующих веках — вплоть до нашей современности. Совершенно закономерно, что в этом широком контексте, осмысливая греческое учение об этике, Цицерон впервые (в трактате «О судьбе», I 1) обогатил философскую терминологию важнейшим словосочетанием «моральная философия» [*philosophia moralis*]. Понятие долга (надлежащее — *to kathekon* — см. ниже) римлянин перевел в этом контексте как «обязанность» [*officium*].

Теснейшая связь моральной проблематики с проблематикой религиозной нашла свое многообразное выражение в произведениях Цицерона. В них проявлены два основных аспекта — собственно философский и политический. Огромную роль не только для позднеантичной, но, можно сказать, и для всей последующей мысли, как и общественной жизни

в целом, сыграло введенное им [в трактате «О природе богов», II 72] различение «религии» (*religio*) как глубоко осознанного и просвещенного почитания божественного, как бы его ни понимать, и «суеверия» (*superstitio*) как крепкой, неколебимой привязанности больше к внешней, культовой, обрядной стороне религии, при которой ее моральная суть затемняется и оттесняется на второй и третий план.

В годы деятельности Цицерона его старший современник и друг Марк Теренций Варрон (116 — 27 до н. э.) политистор и автор обширного сочинения «Старина в человеческом быту и богослужебных обрядах», писал о трех разновидностях теологии — мифической, или сказочной, теологии поэтов, гражданской теологии, неотделимой от общественно-государственной жизни, и физической теологии философов.

Политик Цицерон отлично понимал необходимость массовой, гражданской религии со всеми ее атрибутами, ибо устойчивость, крепость римского государства во многом, если не в главном, определяется моральными воззрениями и установками рядовых граждан, если даже они переполнены суевериями. Психологически они весьма устойчивы и поэтому «убедительнее» всяких доказательств. Но тем не менее, если не именно поэтому, Цицерон-философ не мог принять их в своем внутреннем сознании и удержаться от критического выявления несостоятельности некоторых из них в своих произведениях. Так, в диалоге о так называемой *дивинации* (греч. *мантика* — предсказание будущего посредством гаданий) он показывает, как государственные руководители, используя гадания по молниям, по полету птиц, по внутренностям животных, эти типичные суеверия, манипулируют сознанием своих невежественных граждан, достигают нужных им политических результатов. Констатируя здесь (II 31), что нет ничего более распространенного, чем невежество, всегда присущее «толпе», автор доказывает, что любое предсказание будущего по отношению к случайным событиям, переполняющим жизнь, несостоятельно, не имеет ничего общего с наукой, которая стремится исследовать необходимое. Здесь Цицерон глубоко вторгается в сферу философских вопросов, проявляя глубокую аналитическую проницательность.

Важнейший философский диалог Цицерона «О природе богов», как и его трактат «О судьбе», свидетельствует, что философское мировоззрение их автора в основном сложилось под влиянием академического, умеренного скептицизма Карнеада. Кое-что для Цицерона приемлемо и в воззрениях стоиков, хотя едва ли не большая часть их положений им отвергается в результате вдумчивого анализа. Даже идея критики эпикурейцами религиозных суеверий для него приемлема, хотя и неприемлемо тотальное отвержение религии. В целом же Цицерон непримиримо критичен как к легковесным представлениям Эпикура об антропоморфных и бездеятельных богах, так и к его совершенно не обоснованному положению о самоотклонении атомов как «модели» человеческой свободы (см. ниже).

Следует еще раз подчеркнуть, что «эklektизм» Цицерона — в сущности, выражение его критической избирательности в различных философ-

ских идеях. При этом пробабилистская концепция Карнеада — едва ли не лучшая идейная платформа для вдумчивых позиций римского философа.

В своем отношении к стоической теологии Цицерон приемлет их критику антропоморфности традиционных, как и эпикурейских, богов. Отвергает он и поэтическую мифологию, основанную на аллегоризации суеверных образов народных представлений о богах. Довод стоиков о природе как спонтанном искусстве, свидетельствующем о космической гармонии и красоте, напротив, представляется ему вполне приемлемым в утверждении абстрактной божественности. Однако положение стоиков о божественном провидении и неотделимой от него концепции всесиятия однозначной и неотвратимой Геймармене-Фатума Цицерон решительно не приемлет. В особенности потому, что «теория» и практика различных ауспий базируются именно на этих фаталистических представлениях.

Отсюда вдумчивая, основательная критика автором трактата «О судьбе» воззрений Хрисиппа, главного теоретика древней Стои, доказывавшего неодолимость «силы судьбы» (*vis fatalis*), основывающейся на железной цепи причин и следствий и одновременно выражающей «мировую симпатию» земного и небесного космоса. Цицерон доказывает неосновательность Хрисиппа в смешении понятия *необходимости* (*necessitas*), складывающегося из детерминации чисто естественных непреодолимых факторов, которые поддаются разумному осмыслению и даже опытной констатации, и Фатума, основанного на смутном чувствовании и гадательности. Необходимость складывается из тех или иных абсолютных и первоначальных факторов, как смертность Сократа. Но реализуется она посредством «вспомогательных и ближайших» причин, которые могли быть совершенно другими.

В этом контексте римский философ воспринимает тотальную идею Тихе, которая, как мы видели, стала играть огромную роль в умонастроениях эллинистической эпохи. Разумеется, он переводит ее на родной язык, и она становится *Фортуной*, противопоставляемой Фатуму-Геймармене.

Утверждая, таким образом, объективность случайности, Цицерон связывает с ней идею человеческой свободы. Она совершенно невозможна, если принять Хрисиппову концепцию однозначности непреодолимой судьбы. Обоснование человеческой свободы Эпикуром совершенно надуманно (см. ниже). В принципе Цицерон воспринимает стоическую идею воли как одно из важнейших отличий человека от животного. Но волю, подчиненную фатальному руководству судьбы, нельзя считать свободной. Свободная воля человека — при всей ее связи с внешней причинностью — ценнейшее, хотя и загадочное свойство человеческого существа, обладающего «произвольными движениями» (*motus voluntarius* — О судьбе, XI 23), как утверждал Карнеад.

Признание свободы человеческой воли сочетается у Цицерона с не менее важным утверждением наличия у человека совести (*conscientia*). Если она пробуждена, то нет более надежного гаранта проявлений справедливости в многообразных человеческих делах и действиях. Добродетели и пороки связаны с ней значительно более прочно, чем с

верой в богов. Подходя вплотную к атеизму — в античном смысле этого термина, — Цицерон углубляет гуманистическую компоненту своего мировоззрения. Его философские произведения и идеи, известные в эпоху Средневековья, были возобновлены в эпоху Возрождения и в Новое время. Подчеркнем еще раз огромное значение начатого Цицероном процесса перевода трансформации греческой философской терминологии в латинскую, который продолжался и в последующие времена. Эта терминология вместе с греческой образовала базисный словарь всей последующей европейской [отчасти и арабоязычной]. «западной» философии (см. далее).

Механицистский редукционизм атомистики эпикурейцев и их обоснование самодостаточности природного макрокосма. Как стоики в своем истолковании бытия обращались прежде всего к Гераклиту, так и Эпикур и его последователи свою интерпретацию бытия основывали на атомистической концепции Демокрита. С тем принципиальным отличием, что естественно-научные интересы, первостепенные у Абдерита, для Эпикура не имели самостоятельного значения, а были необходимы ему лишь в аспекте обоснования самодостаточности макрокосма и человеческого микрокосма, чтобы на этой основе сформулировать принципы этики. Антропология же Эпикура, по существу, исчерпывалась его концепцией телесно-атомарной души, рассеянной по всему объему тела, способной воспринимать бесчисленные «видики» и на основе полученных ощущений делать заключения об их источниках. Механицистское видение бытия, которое основательно было разработано Демокритом, у Эпикура и его последователей, можно считать, противостояло его органицистской трактовке стоиками. Если у них живой, огнедышащий, конечный в пространстве и целесообразно действующий космос вытеснял антибытийную пустоту за свои пределы, то у эпикурейцев понятие космоса растворялось в максимально широком понятии беспредельной вселенной (точнее, *всецелостности* — *tó pan, tó hólon*), в которой совершенно плотные атомы двигались в окружающей их пустоте (*kenón*), доставляющей для них место (*topos*) и простор (*chora*). Только пустота может мыслиться как самосушая бестелесность, а время — лишь свойство конкретных изменений, как день и ночь, и мера телесных движений. Таким образом снова дискретистское понимание бытия противопоставлялось его континуалистскому истолкованию. Оно закреплялось убеждением во множестве миров в беспредельной пустоте, сходных и несходных с нашим, убеждением, разрушавшим единство и единственность нашего космоса, что было определяющим для его органицистского истолкования стоиками.

Между демокритовским и эпикуровским атомизмом существуют немаловажные отличия, определяемые как последовательно сенсуалистическим истолкованием знания последним, так и неразрывно связанной с ним этической установкой. Признание Демокритом двух компонентов знания, хотя и связанных между собой, — собственно умственного, светлого, и чувственного, темного, — предполагало и немаловажную

роль субъекта. Такая роль проявлялась в различении двух категорий качеств — чисто объектных, определяемых свойствами атомов, и чисто субъектных, возникавших в душе в результате их воздействия на нее. Эпикуровский сенсуализм в его стремлении играть исчерпывающую роль в познании перечеркивал это различие. Выше мы видели, что констатация чувственного содержания души в первую очередь приводила к антропоморфным и гилозоистским представлениям о телах за ее пределами у подавляющего большинства доплатоновских натурфилософов. Демокрит, приписав зрительные, звуковые, обонятельные свойства только субъекту, оставил атомарным объектам лишь многообразие внешних форм и их сочетаний в процессе движения. Свойственный же ему гилозоизм — природность самых активных, огнеподобных атомов души — весьма ограничен. физичен, условен. Эпикур же, несмотря на свой крайний сенсуализм, если не в силу его, изъяс «вторичные качества» из сферы субъекта, души, приписав их реальность тому или иному сочетанию атомов. Разнообразие таких сочетаний и образует различные качества, оттиски-«видики» коих и переносят их в душу, которая, как выше уже зафиксировано, «есть тело из тонких частиц, рассеянных по всему нашему составу (athroisma)», сходному с ветром (Д.А., X 63). На деталях физической концепции Эпикура мы здесь останавливаться не можем.

Но необходимо снова вернуться к эпикуровскому пониманию атомов и их движений. К демокритовскому учению о формах и величине атомов и связанными с ними свойств Эпикур добавлял вес (тяжесть — *to baros*) атомов, что часто трактуется в нашей литературе как предвосхищение атомистических представлений европейской науки нового времени. С этим можно было бы согласиться, если бы Эпикур интересовался естествознанием как таковым, что ему было совсем не присуще. Легче предположить, что для Эпикура вес атома — обыденное представление, еще весьма далекое от понимания закона гравитации. Оно было необходимо Эпикуру для другого, по сравнению с Демокритом, осмысления движения атомов. без чего невозможна была бы этическая концепция первого из них.

По Демокриту, атомы всегда находятся в беспорядочном движении, в котором они вступают в однозначные связи, образующие строго детерминистскую необходимость Ананке, полностью предопределяющую, как считалось, человеческое поведение. Но такое воззрение внушало страх Эпикуру, ибо человек в своем поведении, которое философ стремился уложить в рамки определенной концепции, должен обладать неким минимумом свободы, способностью к внутреннему самоопределению, что не очень-то согласовывалось с ее зависимостью от «видиков». Эпикур при этом не видел принципиальной разницы между широко распространенными представлениями о судьбе-Геймармене, которые обосновывали и стоики, и жестоким детерминизмом Ананке-необходимости у Демокрита. Единственного бога стоиков и тем более богов народных религиозных поверий можно, как считали их приверженцы, хоть умолить, безликая же Ананке, образованная движением и сцеплениями атомов, никакому человеческому воздействию не поддавалась.

Отсюда изменение понимания движения атомов у Эпикура по сравнению с Демокритом. Первый из них приписывает атомам, обладавшим определенным весом, прямолинейное падение в беспредельной пустоте, в котором атомы спонтанно отклоняются от прямой на незначительный угол (*parenklisis*, лат. — *clinamen*). В силу такого отклонения возникают многообразные телесные сочетания атомов. Но много важнее для философа их способность служить бытийным минимумом для аналогичного действия человеческой души.

Этот компонент физики Эпикура породил — уже в Античности и тем более в философии Нового времени — много недоумений, возражений, трактовок. Нередки, например, утверждения в современной литературе, что самоотклонение атома, по Эпикуру, заключающее в себе элемент индетерминизма, предвосхитило принцип неопределенности в микромире, который играет весьма важную роль в современной квантовой механике. Но вряд ли убедительна столь модернизаторская трактовка. С одной стороны, Эпикур, жестко придерживающийся элеатско-демокритовского принципа невозможности появления чего бы то ни было «из ничто», исходит из принципа «бытие из бытия», который конкретизируется атомистическим детерминизмом. Но вместе с тем допускает, по существу, случайное, хотя и спонтанное самоотклонение атомов. По-видимому, у Эпикура здесь проявилось влияние тех широко распространенных представлений о Тихе, непрогнозируемой случайности, которая открывала значительные возможности свободных действий перед инициативным индивидом: «Иное происходит по неизбежности, иное по случаю, а иное зависит от нас» (Д.А., X 133).

Следует также отметить широту воззрений Эпикура на объяснения небесно-метеорологических явлений, которых к его времени появилось очень много. Доступны непосредственному рассмотрению только земные явления, а небесные — лишь по некоторому сходству с ними. Поэтому все объяснения последних — разумеется, за исключением мифологических «объяснений» — приемлемы, если правдоподобны. «не противоречат очевидности», показаниям наших чувств, здравому смыслу (Д.А., X 86). Эпикур здесь как бы подходит к концепции вероятности, которую в следующем столетии четко сформулирует Карнеад.

Несмотря на успехи александрийской науки, правда, еще не освоенной философами (а Эпикур жил в самом начале этого процесса), она в течение всей Античности не могла получить производственно-цивилизационного закрепления. Наука, подобно философии, пребывала в созерцательном статусе. Ее практический аспект состоял в том, чтобы «рассеять страхи перед вечностью» (Д.А., X 145), в чем тоже состояла первостепенная задача этики.

В этом контексте Эпикур говорит о проблеме богов. Философ выступает против мифологического политеизма, против многообразных «домыслов толпы» (*tas tôn pollōn doxas*, там же. 123). Но он не приемлет и абстрактного единого бога стоиков. «Боги существуют, ибо знание о них — очевидность» (там же), очевидность их чувственных образов, которые должны иметь свои объекты. «Естественная теология» Эпикура

совершенно свободна от мифологических сюжетов. «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения [домыслы] толпы о богах» (там же). Следовательно, нет никаких оснований приписывать богам хоть какое-то вмешательство в природу и в жизнь человека. Боги пребывают в просторах между мирами, об их жизни, в сущности, ничего сказать невозможно, кроме того, что их невозмутимая независимость от чего бы то ни было — высший этический идеал.

Нет никаких оснований и для страха смерти, ибо ощущения, доставляющие нам «и хорошее, и дурное» (Д.А., X 124), распадаются вместе с индивидуальной душой. Хотя смерть «самое ужасное из зол», она «не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» (там же, 125) — широко известное выражение Эпикура, как если бы все люди умирали мгновенно.

Из многих римских эпикурейцев в нашем курсе нельзя обойти современника Цицерона Тита Лукреция Кара [ум. ок. 55] и его знаменитую поэму «О природе вещей» — одно из самых замечательных произведений философского эпоса, грекоязычными прототипами коего были поэмы Парменида и Эмпедокла. Велики ее эстетические достоинства, но более значительно собственно философское содержание. Во многом потому, что воззрения Эпикура нам известны главным образом по трем его письмам и фрагментам «Главных мыслей», сохраненных Диогеном Лаэртцем, в то время как Лукреций, по-видимому, читал его не дошедшие до нас большие сочинения, как и произведения Демокрита, от которых мы имеем лишь разрозненные фрагменты. Оба этих имени Лукреций восторженно упоминает (тогда как у Эпикура в названных выше источниках Демокрит не упомянут ни разу). Привлекает он и некоторые мысли Эмпедокла, но делает критические выпады против Гераклита и Анаксагора, умалчивает о софистах. Сократе, Платоне (хотя можно заметить анонимную неприязнь к его идее демиурга), Аристотеле и даже о своих современниках стоиках [они, по-видимому, отождествлены с «их предводителем» Гераклитом (I 638)].

Но «партийность» Лукреция определяется не столько его неприятием тех или иных воззрений названных философов, сколько противостоянием господствовавшей религиозной идеологии, которую он фактически отождествляет с суевериями слепо преданной им «толпы» (черни — *vulgus*). Равным образом неприемлемы для него все «басни» мифологии, хотя в его поэтическом повествовании там и сям сохраняются имена (и образы) некоторых богов греко-римского пантеона. По своему просветительско-антирелигиозному содержанию и потенциалу поэму Лукреция можно считать самым выдающимся памятником античной философской литературы.

Главная идея поэмы, фундамент всех ее антирелигиозных рассуждений-размышлений — элеатско-демокритовско-эпикуровская идея сохранения бытия во всех его бесчисленных превращениях. Неоднократно читатель встречается с их основоположной формулой — «Из ничего не творится ничто по божественной воле» (*Nullam rem e nilo gigni divinitus umquam*, I 150). «Из ничего... ничто не родится» (*Nie... fieri de*

nilo posse, I 205). Носители бытия, конечно, *атомы*, перемещающиеся в беспредельной вселенской пустыне. Однако Лукреций, ссылаясь на скудость своей латыни по сравнению с греческим, не употребляет этого великого термина (переведенного впоследствии как *individuum*). Почти повсюду автор говорит об «изначальных телах» (*сопрога prima*), о «первоначалах вещей» (*primordia rerum*), которые «просты и плотны» (I 548), однако не менее примечательно, что они же — семена (*semina*), говорит автор, как бы употребляя термин раскритикованного им Анаксагора (*spermata*). При всем физикализме — и даже механицизме — мысли Лукреция здесь нельзя не видеть определенный органицистский реликт.

В этом контексте у Лукреция впервые появляется великое слово *материя* (*materies, materia*), которое считается переводом греческого *hylē* и означает примерно то же — вещество, материал и т. п. Но максимальная обобщенность этого слова — *materia aeterna* — уподобляет его аристотелевскому *protē hylē* — космической и даже вселенской телесности. Но у Аристотеля, как мы видели, оно мыслилось как предельно пассивное начало, которому противостояла максимальная активность космического богоума. Ничего подобного нет у последователя Демокрита и Эпикура. Материя — самодостаточное первоначало. Его бесконечные трансформации образуют круговорот в природе.

Но можно ли считать, что Лукреций здесь — стопроцентный материалист, максимально приближенный к механицизму? Когда в поэме речь заходит о дождях, говорится, что «их низвергает / Сверху родитель-эфир (*pater aether*) на земли материнское лоно» (II 250–251). Легко списать такое выражение на поэтичность повествования, но ведь и она — не какой-то чисто внешний способ выражения. Особенно если Лукреций был знаком с «Теогонией» Гесиода. А он не раз говорит, прямо ссылаясь на мифологические образы, о земле как всеобщей «великой матери», из которой все появилось и в которую все возвращается. «Матери имя богов потому и дают ей великой, / Матери диких зверей и праматери (*genetrix*) нашего тела» (II 598–599. Ср. 991–1000). А разве этимологически не близки слова *mater* и *materia*? И если это так, то перед нами процесс трансформации органицизма в механицизм, перетолкования мифологических образов в натуралистические.

Прогресс механицизма выражен понятием *законов природы* — величайшее завоевание натуралистической и материалистической мысли, основу которого заложил Демокрит. Обычно такое понятие выражено у Лукреция словосочетанием *foedera natural* (преже *leges natural*) — буквально «союзы, договоры природы». Этимология с необходимостью антропоморфна, особенно если учесть выражение *fati foedera* (II 254) — законы судьбы, рока, но акцент явно смещен на само природное бытие, независимое от человека и даже первичное по отношению к нему. Пройдут века, и европейская наука Нового времени конкретизирует понятие закона природы еще более физично — механистически и математически.

Но и у самого Лукреция детерминистическое и рационалистическое толкование природы (особенно в VI, завершающей книге поэмы) проведено более категорично, конкретно и детально, чем у

его «бога» Эпикура. Здесь, в объяснении многих метеорологических явлений земной и человеческой жизни, Лукреций ближе к «Демокрита священному мнению» (III 371). Но, конечно, Лукреций — не ученый-естествоиспытатель, какие бы меткие предвосхищения он иногда ни делал в этом духе. Основной интенцией его естественно-научных интересов и заключений остается истребление страхов перед Ахеронтом, призраков загробного существования — самых живучих и зловредных религиозных суеверий.

Эпикуровская идея незначительного самоотклонения атома при падении, нарушавшая непреклонность демокритовского детерминизма, не могла, конечно, не получить своего толкования у Лукреция. Но эта идея привлекала римского философа не своим физическим содержанием — а его, по существу, не было у самого Эпикура, — а для понимания того, «Как и откуда... появилась свободная воля (*avulsa voluntas*) / Что позволяет идти, куда каждого манит желанье» (II 257—257). Живые существа, в принципе все стремящиеся к удовольствию (*voluptas*), все же не связаны цепями рока, как доказывали стоики, а ведомы «волею духа (*animi voluntas*)» (II 270).

И здесь перед Лукрецием встает трудная, даже мучительная проблема души (*anima*) как духа (*animus*), как ума (*mens*) в ее происхождении сути и функционировании. Отвергается мысль о душе как некоей гармонии (можно предположить, что Лукреций был знаком с воззрениями Аристоксена, как и Дикеарха). Постоянный — до наших дней — вопрос, как «из совершенно / Чувства лишенных начал возникают живые создания» (II 869—870) решается по-демокритовски, что выше было все же трактовано как физицированный гилозоизм. Лукреций-материалист категорически подчеркивает единство духа, души, ума с телом. Отрицает телеологическую природу душ и их метемпсихозы, строит детерминистскую концепцию духа как совокупного результата движений «тончайших, мельчайших / Тел основных» (III 179—180). Конечно, такая концепция неубедительна для объяснения свободы духа, из которой исходит Лукреций, но она пройдет и через последующую философию вплоть до Канта. У Лукреция же, как и у его «бога» Эпикура, она подчинена доказательству смертности души, ибо «дух, вне тела и вне человека, / Быть не способен» (III 554—555) и «В собственность жизнь никому не дается, а только на время» (III 971).

В целом же поэма Лукреция — своего рода энциклопедия естественно-научных знаний эпохи. По мыслям Демокрита (и Эмпедокла), римский философ стремится раскрыть, как мать-земля порождает всякого рода живые существа, а главное — человека. В принципе по-демокритовски, но более подробно и обстоятельно раскрывается прогресс цивилизации, происходящий тоже спонтанно. Теперь, по-видимому, он противопоставлен циклическому видению мира стоиками. Показывается противоречивость цивилизаций с ее положительными и, еще более, отрицательными сторонами. Среди важнейших моральных достижений — охарактеризованное выше «золотое правило»: «Ближним не делать вреда и самим не терпеть от насилья» (V 1020).

Эпикурейская этика наслаждения и стоическая этика долга. Их социальные аспекты. Философская ментальность эллинистической эпохи, определяемая весьма изменившимися — по сравнению с классической эпохой полисной культуры — историческими и социальными условиями, была ориентирована прежде всего на этические выводы и рекомендации. Они следовали как из гносеологических принципов, так и из онтологических положений, в известной мере увязанных с этими принципами.

Проще всего делали свои этические выводы скептики Пиррон и Тимон. Вещи совершенно непознаваемы, о чем свидетельствует множество противоречивых мнений философов относительно их, мнений, исключающих любую трактовку бытия, любую онтологию. Следовательно, тем более нельзя фиксировать какую-то определенность в познании столь широких понятий, как добро и зло. Философы здесь особенно противоречивы, а обычные люди — тем более. Воздержание от суждений (*epochē*) относительно сути вещей с тем большим основанием должно относиться к тому, как строить свою жизнь. Нужно стремиться к максимальной невозмутимости (*ataraxia*), спокойствию в любых ситуациях. По известному сообщению Диогена Лаэртца (со ссылкой на Посидония, IX 68), как на пример для подражания во время паники на корабле в сильную бурю Пиррон указал на поросенка, который жевал свою пищу, не обращая внимания ни на что. Полный скептицизм приводит к параличу этической воли, к обывательской приспособляемости к обстоятельствам, складывающимся в том или ином местожительстве и ситуации. Такого рода позиция может обернуться и аморализмом, как это продемонстрировал тот же Пиррон, не подавший руки своему учителю Анаксарху, попавшему в болото, и прошедший мимо. «Люди его бранили, но Анаксарх восхвалял — за безразличие и безлюбие» (Д.А., IX 63).

Более обоснованна и соответствует идее этики позиция умеренных скептиков. Правда, Аркесилай тоже считал необходимым воздержание от суждений, но лишь в частных случаях, и тогда такое поведение — в пользу добра. Утверждение же в других — в пользу зла (Сек. Эмп. Пирр., I 233).

Еще глубже решал этические вопросы Карнеад. Правда, и он рекомендовал воздержание от суждений, но лишь от категорических, претендующих на окончательную, бесспорную истинность. Суждение должно соответствовать не общепринятому поведению и, тем более, не претендовать на его единственную возможность, а обязательно учитывать степень вероятности вещей и явлений. Тогда поведение, свободное от догматической заостренности, следует считать правдоподобным, благоразумным (*eulogon*).

Этическую интенцию своей философии не раз подчеркнул Эпикур: «Пусты слова того философа, которыми не врачуетсЯ никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (Отрывки из неизвестных источников. 54). Свою этику философ

обосновывал как последовательно сенсуалистической гносеологией, так и концепцией извечного постоянства Вселенной. Но первый компонент такого обоснования мы встречали выше у Аристиппа, который не был озабочен никакими онтологическими построениями. Поэтому его *гедонизм* (*hedonē* — удовольствие, наслаждение) был поверхностным и даже вульгарным проявлением того, что многие греческие философы именовали счастьем (в особенности эвдемония Аристотеля). Счастье, по Аристиппу, — состояние быстро проходящего наслаждения, которое следует ловить. Для Эпикура же совершенно неприемлем такой поверхностный гедонизм.

В принципе философ считал, что стремление к удовольствию, наслаждению и отвращение к страданиям инстинктивно присущи всем живым существам и тем более человеку. Однако удовольствие — это прежде всего отсутствие страданий, а не погоня за самыми утонченными наслаждениями. Жизнь сама по себе радость, если она не отягчена страданиями. Выбор удовольствий определяется благоразумием. Удовлетворять прежде всего надо желания естественные и необходимые, избавляющие человека от страданий, как пища при голоде и питье при жажде. От естественных, но не необходимых желаний, как склонность к роскошному столу, лучше воздерживаться, ибо они разнообразят наслаждения, не снимая страданий. Совершенно неприемлемы желания неестественные и не необходимые, такие как тщеславное стремление к почету.

Эпикуровский гедонизм, таким образом, — культ жизни, но жизни скромной. Не следует никогда забывать, что Вселенная безначальна и бесконечна, а человеческая жизнь — только миг этой вечности. Не возможны ни разрушительный мировой пожар, ни миграции душ в другие тела, ни их существование в подземном Аиде. Мудрец, постигший все это, достигает состояния *безмятежности*, атараксии. В ней видели главную добродетель и скептики, но с примитивным теоретическим обоснованием.

Хотя телесные удовольствия — основные, выше их, по Эпикуру, духовные. Они доставляют больше удовольствий, потому что душа переживает не только настоящее, но силой воображения представляет прошлое и будущее.

Среди духовных наслаждений Эпикур особо ценил дружбу. В небольших кружках друзей, чужающихся суеверной толпы, только и можно достичь полной безмятежности. Характерно, что к желаниям естественным, но не необходимым Эпикур относил брак и семью. Его просветительская философия, еще далекая от того пропагандистского напора, какой продемонстрирует в своей поэме Лукреций, развивает весьма индивидуалистическую этику, что вполне объяснимо кризисом ценностей полисной социальности. Закономерен известный девиз Эпикура — «Проживи незаметно». Именно так живут боги, ни во что не вмешивающиеся. Их единственное назначение — служить этическим идеалам человеческой жизни. Индивидуализм этики Эпикура приводил к значительным социальным выводам. Мы не находим у него картины появления цивилизации, которую рисовал Демокрит и развивал Лукреций. Общество — совокупность

индивидов. Нет и естественного права (природной справедливости — *to tēs physeos dikaion*), представляющего собой лишь «договор о пользе, цель которого — не причинять и не терпеть вреда» (Д.А., X 150).

По договоренности, как мы видели, устанавливается значение спонтанно возникших слов. Внеисторическое понимание человека было закономерно для Эпикура, отвергавшего всякие мифологические «объяснения». Справедливость, которую другие философы впоследствии стали именовать естественным правом, «есть польза во взаимном общении» (там же, 151), которая зависит от места и обстоятельств. Если у Платона государство возникает спонтанно в силу разделения труда, то у Эпикура появляется идея общественного договора, обстоятельно развитая в социальной философии Нового времени.

Киническая идея автаркии означала стремление к самодостаточности человека на путях его максимального приближения к природе при аналогичном отдалении от цивилизации. В своем учении о бытии стоики развили фундаментальное истолкование природного макрокосма. Не менее основательно они проработали и духовно-телесный микрокосм человека, чтобы, постигая взаимодействие двух «половин» единого бытия, начертать положения подлинно этической жизни людей.

В противоположность эпикурейскому принципу удовольствия, стоики усматривали «первичную склонность» (*oikeiōsis*) всего живого в стремлении к самосохранению, включающему и самовоспроизводство. Оно непосредственно связано с телеологическим процессом пневматического тонаса, каждая ступень которого стремится сохранить достигнутый уровень организации — типичная идея органицизма. В животном мире самосохранение проявляется инстинктивно, как бессознательное влечение (*gōmē*), а у взрослого человека оно становится осознанным поведением. Удовольствие же — лишь сопутствующее явление, которое не обязательно, а может быть и вредоносным.

Эпикурейский и стоический основоположные принципы, вытекая из различных трактовок бытия, выражали жизнепонимание различных социальных слоев. Эпикурейский — интеллектуальных верхов, равнодушных к политико-социальным ситуациям в ослабевших полисах и тем более больших монархических государствах. Стоическое самосохранение, близкое к киническому упрощенчеству, формулировало умонастроения более широких народных масс, хотя, конечно, философский характер таких формулировок приближал их к интеллектуальной элите общества.

Первичное влечение осознается мудрецом как необходимость жить в соответствии с природой, следовать ей (*tē physei dzen*) — его первый шаг к подлинной добродетели как проявлению эвдемонии. Мудрец не проявляет себя здесь лишь пассивным приспособленцем. Ведь суть природы заключена в огненно-воздушном логосе, выстраивающем ее целостность. Следование природе одновременно означает и следование космическому разуму. Натурализм стоической эвдемонии совпадает с ее рационализмом.

Следование природе равнозначно и следованию Зевсу-Судьбе, Геймармене-Фатуму, которые в латинской передаче Сенеки трактуются

как то, «что предписывает мировая необходимость (*mundi necessitas*)» (Письма к Луц. 94. 7). Конечность и телеологичность космоса делают ее непреодолимой (см. ниже).

Стойческий идеал мудреца суров и величав. Мудрец следует добродетели не ради возможной в связи с ней какой-либо выгоды для себя, а ради нее самой. В этом — одно из проявлений *долга* (подлинно надлежащего — *teleion kathekon*), императива добродетели, которой предан мудрец. Добродетель же, или благо, — это разумность (*phronesis*), здравомыслие (*sōphrosynē*), справедливость, мужество и другие аспекты добродетели. Полное обладание такими качествами столь трудно, что подлинны мудрецы появляются очень редко. Сократ, Антисфен, Диоген — вот подлинные герои добродетели для древних стойков.

Диаметральность добра — зло, сфера порока — в основном те же добродетели с отрицательным знаком — неразумие, несправедливость, распущенность, трусость. Все, что нельзя отнести ни к добру, ни ко злу, — слава и безвестность, наслаждение и страдание, богатство и бедность, здоровье и болезнь и даже жизнь и смерть — совершенно безразлично (*adiaphoron*), незначимо. В столь непримиримом и абстрактном противопоставлении добра и зла четко ощутимы кинические мотивы.

Однако именно в сфере «безразличного», которое находится где-то между добром и злом, живет подавляющее большинство людей. Не будучи в состоянии дотянуться до абсолютного добра, они могут избирать то, что более предпочтительно, более ценно и указывает, несмотря на свою относительность, на путь добра, какой только возможен для животной природы человека, стремящегося к самосохранению. Здесь стойки отходят от киников, считая, что предпочтительными являются духовные качества — сообразительность мышления, успехи в знании, различные дарования. Нормальность органов чувств тоже предпочтительна в жизни. В отличие от эпикурейцев стойки относили к сфере желательного при выборе наличие семьи и детей, любовь окружающих, умеренную собственность.

Духовные ценности много выше телесных. Свобода, возможная лишь как подчинение уясненной необходимости, требует преодоления чисто телесных склонностей и переживаний — сумятицы человеческих аффектов (*pathē*), страстей, главных источников и носителей зла. По Зенону, «страсть в собственном смысле есть неразумное и противное природе движение души или чрезмерно сильное влечение (*gōmē*)» (Д.А., VII 110). Главные из них — скорбь, страх, желание и наслаждение. Все другие, производные от них, — болезни души. Они рождаются в сердце и все время сбивают разум. Задача мудреца не в том, чтобы умерять страсти в духе метриопатии Аристотеля, а в том, чтобы полностью избавиться от них (и здесь снова слышны мотивы киников). Хотя орудием избавления от страстей все время выступает разум, фактически же здесь выступает воля, хотя и разумом направленная. — сократический «реликт». Бесстрастие, «апатия» (*apatheia*) — не безразличие и подавленность мудреца, а торжество обретенной им свободы, когда никакая печаль не смущает его душу, он испытывает радость (*hara*).

Хотя подлинных мудрецов совсем немного, стоики выделяли их в особую, привилегированную категорию «достойных» (дельных, честных, порядочных — *sproutaioi*), безусловно доброжелательных, сугубо моральных. Они «никому не вредят и сами не терпят вреда, избегают несчастий и сами не ввергают в несчастья других» (Стобей, Эклоги II 7, 11 д). Их диаметрально противоположность — люди негодные (дурные, ничтожные — *phauloi*).

Бескомпромиссность такого деления опять свидетельствует о крайней ригористичности древних стоиков. Но, как мы много раз убеждались, диадная методология стремится к триадной. Как в безразличном немало таких сторон, которые все же предпочтительны, обладая вектором в сторону добра, так и между достойными и негодными появляется — по мере эволюции Древней Стои к Средней — категория «продвигающихся вперед» (*prokoptontes*) — в сторону добродетели, добра, хотя они и бессильны стать законченными мудрецами и остаются даже ближе к «негодным».

Здесь следует снова вспомнить Посидония (предшественником которого был Панетий [ум. 110/109], главного автора Средней Стои (сохранилось лишь немного фрагментов его сочинений). Примыкая к идее Гесиода — Платона, он относил недостижимый для его времени (I в.) идеал мудреца к «золотому веку», когда жили такие законодатели, как спартанец Аикург и афинянин Солон, установившие идеальные законы добродетели, которым следовали люди той эпохи. Но в дальнейшем развитии цивилизации нарастала их эгоистическая испорченность, руководствующаяся все более низменными страстями. Поэтому среди первичных склонностей людей, по Посидонию, следует признать стремление к наслаждению и к обладанию собственностью. Впрочем, многие даже в эти времена стремятся к нравственным добродетелям, соответствующим разумным способностям души и противоположным ее иррациональным, вожделеющим способностям. «Продвигающиеся вперед», образцы коих были продемонстрированы Сократом, Диогеном, Антисфеном — идеалами бесстрастных мудрецов для Зенона и Хрисиппа, — обязаны только самим себе и ни в коей мере воспитанию и социальным обстоятельствам. Следовательно, Посидоний склонялся к платоновской (как и аристотелевской) идее дуализма души, в которой рациональное начало находится в постоянной борьбе с иррациональным.

Социальная философия стоиков связана не столько с ее этическими положениями, сколько с общебытийными принципами. Атомистическо-индивидуалистическая методология эпикурейцев закономерно трактовала общество и государство как результат своекорыстного соглашения человеческих единиц. Органицистская методология стоиков, утверждающая самосохранение как определяющее начало всего живого (и даже всего сущего), приводила к заключению о существовании общества только по природе, а не по установлению. С этой дилеммой мы уже выше встречались у софистов, с одной стороны, у Платона с Аристотелем — с другой. Хрисипп фактически повторял его определение человека как общественного (*κοινωνικόν*) живого существа. Человек добродетельный

«не живет в одиночестве: от природы он общителен и деятелен» (Д.А., VII 123). Если Эпикур предлагал чураться общественных дел, то Зенон считал, что «мудрец будет заниматься делами государства, если что-нибудь не помешает» [Сенека, О досуге, 3, 2]. Эгоизм удовольствия, утверждавшийся эпикурейцами, для стоиков — несущественный момент жизни человека, определяемый его стремлением к самосохранению, но преодолеваемый прогрессом его разума. Конечно, поскольку подавляющее большинство людей — «негодные», живущие страстями в интересах тела, существуют писанные законы, указывающие, чего им нельзя делать, регулирующие их деятельность принудительно. Но в принципе разумность человеческой природы, как она реализуется добродетельными мудрецами, стремится к моральному исполнению долга в отношении к себе подобным. На стыке права и морали у стоиков — опять же в отличие от эпикурейцев — зарождается идея *естественного права*, широко развитая в последующей философии.

Этико-социальное учение стоиков подчеркивает первостепенную важность все расширяющихся кругов общения, в которые включен каждый человек — семьи, фратрии, демы, филы, полис. Для Аристотеля полисное государство — объединение только свободных, полноправных граждан, исключающее из активной общественной жизни не только рабов, но и метеков (переселенцев). Стоики, развивая идею (и практику) киников, шли значительно дальше в понимании государственного общения. Они мечтали о всемирном государстве разумных существ, космополисе, в котором стерты границы между всеми национальными государствами. В таком «соборном» государстве, представляющем собой как бы единое семейство разумных и добрых людей, уравниены не только эллины и варвары, но и нет различия между свободными и рабами (ибо по сути своей рабство — лишь подчинение своим страстям). Такой сверхидеальный космополис включает и богов, поскольку стоики, подобно эпикурейцам, все же признавали их существование.

Морализирующая философия Поздней Стои. При всем усилении эклектизма в позднеантичной философии стоицизм оставался самым влиятельным направлением, особенно в собственно римском обществе.

Философия стоиков приобрела наибольшее влияние уже в эпоху поздней республики, ибо она более других соответствовала римскому менталитету суровостью своей этики, отвечавшей представлениям о староримских доблестях. Среди многих ее приверженцев были такие принципиальные республиканцы, враги Цезаря, как Марк Катон Младший и Марк Брут. Во времена ранней империи, когда в верхах ее воцарились полный аморализм и продажность, этика стоицизма поддерживала духовное достоинство и выражала протест тех, кто этого совершенно ни принимал.

Влияние стоицизма в эпоху империи в еще большей мере определялось идеей космополитизма. Почерпнутая у киников, выразившая у них кризис полисной социальности и культуры, эта идея получала теперь значительное обоснование образованием мирового — казалось

тогда — государства, объединившего многие народы, разрушив их государственность. Сказанное объясняет, почему среди стоиков были представители различных слоев римского общества. Таковой стала Поздняя Стоя I—II вв. в лице крупнейших ее мыслителей — придворный императоров и богат Сенека (ум. 65 н. э.), раб Эпиктет (ум. после 120 н. э.), император Марк Аврелий (121—180).

Сенека — автор ряда произведений на морально-философские темы, важнейшее из них «Нравственные письма к Луцилию» [64 г.]. Он оставил также девять драматургических произведений на сюжеты греческой мифологии, в уста героев которых автор вложил некоторые из своих философских идей.

Испытав в наибольшей мере влияние Посидония, римский менталитет Сенеки в особенности проявился в резком переносе акцента стоического учения на проблемы этики. Логика сама по себе его фактически не интересовала. Ее роль римский философ усматривал лишь в том, что она может помочь в поддержании формальной правильности рассуждения.

Вспомогательная роль отводилась и физике, где Сенека написал специальное сочинение «Исследования относительно природы» [63—64 гг.]. Здесь Сенека с необходимостью отдает дань общестойческой идее воздействия божественно-природного макрокосма на человеческий микрокосм, прояснения последнего через первый. Не менее важна и собственно этическая нагрузка физики — созерцание величественных явлений природы возвышает человеческую душу.

Онтология Сенеки — повторение пантеистической и органистической доктрины всего направления («все состоит из материи и бога». Нравств. письма, 65, 21; «любое искусство подражает природе», там же, 65, 1), неодолимости Фатума-Геймармене, ибо нам неведомо знание мировых отношений, и т. п. Убеждение в существовании единого бога, пронизывающего природу, сочетается у Сенеки с традиционными политеистическими представлениями о многих богах.

Новый момент, отличающий воззрения Сенеки по сравнению с древними основоположниками всего направления, — усиление личного отношения к безликому богу. Божественный промысел, утвержденный древними основоположниками направления, склонявшимися к натурализму, осложняется тенденцией к личному провидению. Сенека пошел в этом направлении дальше, чем тот же Клеанф с его гимном Зевсу. Здесь выясняется у Сенеки путь от физики-онтологии к этике.

Ей предшествует психология. Натуралистический ее элемент — убеждение Сенеки в пневматичности души. Отсюда и жизнь души после смерти обрамляющего ее тела вместе с богами вплоть до очередного космического воспламенения. Платоновско-пифагорейский мотив, заимствованный Сенекой, скорее всего, у Посидония, заключен, во-первых, в убеждении, что тело — оковы и темница души, а во-вторых, в дуализации ее на разумное начало добра и иррациональное начало страстей и зла. Последнее резко преобладает, и подавляющее большинство людей испорчено. Со всеми этими представлениями мы уже

встречались. В скованности людей страстями, чаще всего порочными, сопровождаемыми страхом, в привязанности к преходящим вещам заключено человеческое рабство. Освобождение от страстей — путь к свободе. «Презрение к собственному телу наверняка дает свободу» (Нравств. письма. 65, 22) — кинический мотив, столь сильный у стоиков. Выражая его в категориях субъект-объектности, следует констатировать, что активность субъекта здесь противостоит пассивности его собственно телесного начала. Древняя концепция мудреца сочетается у Сенеки с концепцией «продвигающегося вперед». Непременное условие такого прогресса — добровольное подчинение фатуму. «Покорных бог ведет, влечет строптивого» (Нравств. письма. 107, 11. Перевод одного из ямбов Клеанфа) — в сущности, зародыш великой идеи свободы как познанной необходимости.

В ситуации Сенеки, вынужденного покончить самоубийством — а он не раз говорил о таком способе вырваться из цепей невыносимых страстей — по приказу сверхпорочного самодура Нерона, проявился нараставший социально-нравственный кризис рабовладельческого общества. Сенека, конечно, хорошо видел жизненную необходимость труда рабов для всего Римского государства. Но концепция космической социальности, утверждавшая равнозначность всех людей, их общность как братьев по природе, рождала гуманистические настроения по отношению к рабам. Если для Аристотеля раб был лишь говорящим орудием, то Сенека, говоривший о снисходительности по отношению к человеческой слабости, призывал видеть у раба не только тело, но и душу. Философ одобрял Луцилия за его отношение к рабам как к близким к нему «соседям по дому», как к «смирненным друзьям», как «товарищам по рабству» перед судьбой (Нравств. письма, 47, 1).

Этическая утопия Сенеки, ориентированная на личностное стремление к богу, провозглашает священность каждого человека для любого другого (там же, 45, 1). Исходя из «золотого правила», он провозглашает, что «нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (там же, 48, 2). Гарантом нравственности при таких предпосылках закономерно становится совесть. Современник Христа Сенека стал «дядей христианства» (Энгельс). Возникла даже легенда о его переписке с апостолом Павлом.

Редукция философии к практической этике еще более характерна для философствования раба, а затем вольноотпущенника по прозвищу Эпиктет. Нищий философ, вокруг которого сложился кружок слушателей, по примеру Сократа, ничего не писал, ограничиваясь беседами со слушателями, и один из них записал его мысли (Аррион, по-гречески. В последнем русском издании они озаглавлены «Беседы»). Логика здесь играет роль еще меньшую, чем у Сенеки, она нужна для правильности речи и для минимальной ориентации во внешнем мире. Физика, в сущности, отсутствует. Теология традиционно стоическая, но с еще большим, чем у Сенеки, акцентом на личном характере благого божества, управляющего космосом.

Главный же философский интерес Эпиктета сосредоточен на достижении человеком независимости от всего, что ему недоступно. Все

усиливающийся гнет суровой имперской государственности и жестокость общественной жизни проявились у Эпиктета — и здесь опять мотивы кинической автаркии — в стремлении к внутренней свободе, которая становится возможной не удовлетворением желаний, а отказом от них. Принципиальная активность субъекта, сосредоточенная лишь на внутреннем мире, оборачивается максимальной пассивностью в отношении полностью отчужденной от него цивилизации. Девиз Эпиктета — терпи и воздерживайся, смирайся и покоряйся, стремись только к тому немногому, что зависит от тебя. Сила нравственного убеждения демонстрируется поступками, и они — лучшее опровержение скептицизма.

Для «Бесед» Эпиктета в целом свойственна высоконравственная настроенность. Одним из критериев добродетельной личности, например, он считает *совестливость* (*aidōs*). Даже врачей философ остерегает от причинения зла, здесь уже переключка с возникшим в те же годы христианством. Отсюда авторитет Эпиктета среди его ранних провозвестников и защитников.

Моральная наполненность отличает произведение Марка Аврелия «К самому себе» (римский император это подобие дневника написал по-гречески). Во второй половине II в. он вел напряженную административную и военную деятельность. Римская империя, достигшая своих наибольших размеров и могущества, теперь была вынуждена перейти к обороне — и внешней, и внутренней (восстания покоренных народов, рабов, военные бунты и т. п.).

Получив хорошее философское образование, император-философ противопоставляет свободную мудрость Диогена, Гераклита и Сократа Александру, Цезарю и Помпею, не освободившимся от «рабства» при всей их прозорливости. Сам Марк Аврелий принял для себя философию стоицизма, но, в сущности, был полностью свободен от интересов к логике, как и к физике. Царственный философ принял лишь общетеоретические принципы единства и взаимообусловленности человеческого микрокосма и божественно-природного макрокосма. «Определенный порядок в субъекте требует такового же и в объекте» (IV, 27). В первом из них брэнное тело направляется жизненной силой пневматической души. Ей резко противопоставлено руководящее начало (*hēgemonikon*) разума. Оно тождественно мировому богоуму, древнему логосу, который предопределяет космический порядок и человеческие судьбы. Испытывая некоторую неуверенность в стройности универсума, если он слагается хаосом атомов, Марк Аврелий все же твердо уверовал в неколебимость мировой целостности и в полную предопределенность, исходящую от божественного промысла. Мудрец лишь тот, кто неколебим в вере в свою судьбу и любит ее, — та идея, которая впоследствии стала выражаться латинскими словами *amor fati* (любовь к року).

Космополитические настроения закономерны у императора огромного и разнородного государства. Вместе с тем автор «Размышлений» призывает искать уединения не в безлюдной глуши, а в собственной

душе. Этическая интенция выражается в стремлении к неустанному моральному совершенствованию, выражающемуся в простоте и скромности жизни, как и в исполнении своего долга. Не менее важно и то, что оно тесно связано с филантропией. «Полюби человеческую природу. Следуй за богом» (7, 31).

Знаменательная черта произведения Марка Аврелия, одна из определяющих для всего древнего мировоззрения и усиленная циклической трактовкой бытия стоиками, — убеждение в неизменности всей истории, чуждой всякого прогресса. Энергичный, но явно усталый император отверг любую надежду на осуществимость идеального государства Платона. Правитель должен довольствоваться самым малым продвижением в делах (IX 29).

История для Марка Аврелия — только смена действующих лиц, а историческое время поглощается вечностью. «Все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго» (II 14), а «сорокалетний, если есть в нем сколько-нибудь ума, некоторым образом благодаря единообразию все же увидел, что было и будет» (XI 1). Убеждение в существовании божественного промысла сочетается у царственного философа с глубоким пессимизмом, рождаемым бессмыслицей жизни. В его произведении мы встречаемся как бы с переключкой через века с автором «Екклесиаста». Вместе с тем у Марка Аврелия здесь проявилось смутное осознание тупика античной цивилизации, исчерпавшей стимулы своего развития, а в более отдаленной перспективе — предчувствие крушения Римской империи.

Эклектическая трансформация философии осложнялась в позднеэллинистические времена и тем более во времена Римской империи усилением религиозных культов и направлений, стремившихся в своем усложнении — особенно монотеистическом — к заимствованию тех или иных идей, вырывааемых из более или менее системного философского контекста. В сущности, так формируется любая идеология как авторитарное мировоззрение. В классический, эллинский период возникновения и развития древнегреческой философии ее рационализирующий стержень ковался философами в противостоянии представлениям мифологии. Теперь же стал усиливаться обратный процесс ремифологизации, сакрализации философии, правда, уже не столько со стороны традиционной древнегреческой мифологии, практически уже утратившей фидеистическую глубину, сколько со стороны религиозных верований преимущественно восточного происхождения, в которых веками культивировалось мистифицирующее начало. При этом по пути сакрализации шли — в различной мере — философы, придерживающиеся платонизма и пифагореизма, в которых религиозная компонента, неотторжимая от присущего им идеализма, присутствовала уже при их возникновении.

Один из них — известный плодовитый писатель и философ-моралист Плутарх (ум. 127). В основном платоник, он автор сочинения

«Об Осирисе и Исиде», где развернул аллегорическое толкование египетской мифологии. В несколько меньшей мере сакрализация присуща стоицизму, в котором сохранялось натуралистическое представление о боге. Эклектической сакрализации совсем не поддавался эпикуреизм, совершенно неприемлемый для любого религиозного вероучения. Длительное время менее других подвергался религиозной адаптации аристотелизм, имевший максимальный рационализирующий заряд.

VI. ТОРЖЕСТВО ХРИСТИАНСКОГО МОНОТЕИЗМА В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ, СОПУТСТВУЮЩИЕ ЕМУ

Аморфная, хотя эстетически весьма привлекательная мифология древних греков в эпоху эллинизма пережила огромные изменения, трансформации. Они определялись многими факторами, важнейшим из которых было ее взаимодействие с ближневосточными и египетскими религиозно-мифологическими поверьями. В условиях больших и централизованных эллинистических монархий в этой духовной сфере возникают *синкретические* поверья и учения, которые распространились по всему эллинистическому, а затем и римскому миру, как, например, египетский культ Сераписа.

Чем сильнее власть, и прежде всего власть единоличная, чем большее число подданных прямо или косвенно находится в зависимости от нее, тем настоятельнее необходимость — и не только в Древности — в ее абсолютизации и сакрализации. В республиканский период римской истории, даже тогда, когда уже в конце его некоторые консулы и полководцы достигали, по существу, диктаторской власти (хотя и не на долгое время), страх перед ними еще не сопровождался их обожествлением. Но уже первый глава империи принципата, умный демагог и проницательный политик Гай Октавий, принял (27 г. до н. э.) титул Августа («возвеличенного божеством»). Великий поэт Вергилий не замедлил в своей знаменитой «Энеиде» сочинить мифологическую родословную Августа, возведя его к одному из героев Троянской войны, который, спустившись в Аид, узнал от души своего умершего отца будущее величие Рима и правление самого великого из потомков Энея, императора Августа. В дальнейшем многие римские императоры, за редким исключением (как император-философ II в. Марк Аврелий), устанавливали свой культ (нередко им подражали и крупные чиновники в провинциях) и стремились увязать его с теми или иными богами. Один из «солдатских» императоров, Аврелиан (270 – 275), незаурядный военачальник, прямо провозгласил себя «господином и богом» (*dominus et deus*), отождествил себя с богом Солнца и пытался закрепить его культ во всей империи. Один из выдающихся его преемников, Диоклетиан (284 – 305), трансформировавший принципат в доминат, деспотическую и сугубо централизованную форму правления империи, официально именовав себя Ювием — потомком самого Юпитера.

Однако опыт истории — и не только древней — убеждает, что культы, устанавливаемые «сверху», не становятся сколько-нибудь устойчивыми религиозными верованиями масс, нередко осведомленных о человеческой неприглядности коронованных владык. Но в еще

большей степени это происходит в силу того, что официальные культы лишены ореола таинственности, мистериальной глубины человеческого сознания, уходящей в века и тысячелетия. А такими верованиями — и древнегреческими, и тем более египетского и ближневосточного происхождения — были переполнены души многих миллионов людей, населявших необъятную Римскую империю. Верования эти переплетались между собой, возникали их различные синкретические образы, вроде культа Сераписа; в силу своей политеистической родословной, преобладающей в тех или иных регионах, державшихся за свои локальные религии, они ни становились устойчивыми верованиями всей империи, как бы этого ни хотелось тем или иным императорам.

Так, в начале н. э. и в последующие века широкое распространение — впрочем, наряду с другими верованиями и параллельно христианству — получил иранский (точнее, индоиранский) культ бога Митры, одновременно олицетворявшего и физический свет, и моральную чистоту. Как «непобедимое Солнце» этот культ получил наибольшее распространение в военных кругах, и упомянутый император Аврелиан — один из его приверженцев. Здесь не место описывать довольно сложную космогонию митраизма, много вобравшую в себя из иранского маздеизма-зороастризма с его космическим и моральным дуализмом извечной борьбы света и тьмы, добра и зла. Это учение заключало в себе как представления о загробной жизни и загробном воздаянии, так и эсхатологические представления о конечном состоянии мира, когда светлое и справедливое начало окончательно победит мрак зла и восторжествует полная справедливость между людьми и целыми народами. Существовало немало общин митраистов. Однако митраизму не суждено было стать главной и тем более единственной религией Римской империи — не в последнюю очередь в силу отсутствия у этого учения единого авторитетного документа, как и в силу его значительной абстрактности, далекой от понимания и чаяний обычного человека. В те же примерно времена существовали и другие, во многом аналогичные религиозные учения.

Совершенно иная судьба выпала христианству. Его возникновение, сложное и противоречивое содержание и развитие, трудное признание со стороны государства отразили то, что обычно именуют кризисом античного способа производства и всей его культуры. Но грекоязычный термин «кризис» многозначен и применим в различных областях знания. В самом же широком смысле и применительно к римской Античности следует, полагаем, видеть в нем два тесно связанных аспекта.

Первый из них — состояние общества в целом, его производства и жизненных возможностей, предоставляемых им различным сословиям и классам. Им соответствовала моральная угнетенность, выражавшая отношение классов и сословий к бюрократически централизованной имперской государственности и ее культуре. Второй фактор кризиса определяется состоянием многих народов, наций, которые Рим завоевал, разрушив их многовековую государственность — главным образом в Греции, Египте и на Ближнем Востоке, — превратив их в провинции «мировой» империи.

Производство, основанное на подневольном труде рабов, вся жизнь которых жестко регламентировалась и контролировалась, неэффективно. Такой труд давал обильные результаты, когда рабов, преимущественно иноплеменников, захваченных в процессе победоносных войн, было много. Предоставляя средства к жизни различным сословиям и классам — в соответствии с их общественным положением, — такой экстенсивный труд вместе с тем разлагающе действовал на свободных потенциальных работников, чужавшихся всякого труда («хлеба и зрелищ» хотели не только римские пролетарии). Явление кризиса определяется также наличием в обществе сравнительно небольшого процента богачей, составлявших его верхи, и большой массы лично свободных бедняков, принадлежавших к его низам и не очень стремившихся к труду (прежде всего в городах). Такая социальная поляризация разрушительно действовала на моральное здоровье общества.

Другой весьма значительный фактор кризиса античной цивилизации рождался подчинением и эксплуатацией завоеванных Римом народов, государственность которых разрушалась. Они отнюдь не безропотно несли свою подчиненность и угнетенность, время от времени восставая против имперской державы.

Среди таких народов особо горестную роль история отвела евреям. Их небольшое по масштабам Древности государство Израиль подверглось завоеванию ассирийцев уже в конце 8 в., а затем Иудея в начале 6 в. была захвачена вавилонянами. По жестоким обычаям Древности часть плененного населения была уведена завоевателями. Начался длительный процесс диаспоры, рассеяния евреев. Он растянулся на века в результате новых войн и завоеваний — в эпоху эллинистической монархии Селевкидов, а затем и Римской монархии, которая, подавив восстания при Веспасиане и Адриане, изгнала всех оставшихся иудеев, запретив им впредь селиться в Иерусалиме (ставшем колонией Эль-Капитолина в 135 г.).

Многовековые события иудейской истории в религиозно-философской форме, сочетавшейся, однако, с морально-юридическими, политическими, поэтическими, апокалиптическими элементами, были зафиксированы в различные времена в едином священном документе, который впоследствии получил у христиан название Ветхого Завета. В 3—1 вв. он был переведен на греческий язык для эллинизированных евреев, забывших родной, — так называемая Септуагинта. Тем самым их Священное Писание получило широкое распространение среди народов сначала Восточного, а затем и Западного Средиземноморья — важнейшая духовно-текстуальная предпосылка христианства.

К сформулированным выше мыслям добавим, что креационистское содержание деятельности верховного и тем более единственного Бога — фантастическое выражение успехов человека в созидании цивилизации, а вместе с тем и углубления его моральной духовности. Конечно, первостепенную роль в формировании понятия единственного верховного Бога играют политические интересы этноса — его стремление сохранить свою государственность в постоянной борьбе

с соседями, стремившимися ее разрушить в аналогичных интересах. В такой грозной ситуации иудейские жрецы много потрудились над разработкой как образа, так и централизованного культа Яхве. Переведенный на греческий язык просто как Бог (Theos, или Господь — Kyrios), Яхве, оторванный от своего иерусалимского храма, стал еще более абстрактным божеством, получившим возможность многократно расширить свою аудиторию. Однако это могло произойти лишь в результате возникновения и развития христианства. Существует огромная литература на русском и иностранных языках, посвященная этому эпохальному вопросу. В данной книге мы коснемся лишь самых общих мировоззренческо-философских принципов христианства.

Сам по себе абстрактный Бог не мог получить глубокого отклика в сознании и в сердцах масс верующих, приверженных традиционным мифологическим культам. У евреев Яхве был тесно связан с их историей и, можно сказать, с повседневной жизнью. Но сакральная ситуация изменилась, когда Яхве, став Богом Септуагинты, для евреев потерял свою притягательность. Однако в религиозной жизни народа, не раз испытывавшего на себе удары исторической судьбы, удары, наиболее сильным из которых была жестокость поработившей его Римской империи, родилась страстная идея Мессии — посланника Яхве (из рода царя Давида), который поведет евреев к победе над всеми их врагами. В условиях же Римского военно-бюрократического государства, давившего не только евреев, идея Мессии стала трансформироваться из национальной в межнациональную и в общесоциальную. Не только Энгельс и теоретики марксизма вообще, но и другие исследователи возникновения христианства констатируют бунтарско-демократический дух возникавшего христианства, выражавший умонастроения рабов, вольноотпущенников, множества всякого рода бедняков, социальный протест которых трансформировался в протест моральный. Протест этот и концентрировался в ожидании Мессии-Спасителя, божественного посланника, который по-гречески стал именоваться Христос (перевод еврейского «Машиах» — «помазанник»).

Впервые это имя появляется в самом раннем из дошедших до нас документов христианской литературы — «Апокалипсисе (Откровении) Иоанна» (68 — 69 гг.). Установлено существование и реальной личности иудейского проповедника по имени Иешуа, а по-гречески — Иисус, казненного римскими властями в 30-х гг. Еврейские религиозные общины, оппозиционные в отношении ортодоксального иудаизма (в особенности ессеи), испытывавшие значительное влияние греческих мифопредставлений (в частности, пифагорейских), все больше наполнялись прозелитами из различных «язычников». Имя трагически погибшего проповедника обрастало мифосказаниями, множилась раннехристианская литература. Ее творцами стали *апостолы* (посланники, вестники) — его первые приверженцы. Исследователи установили особо выдающуюся роль в формулировании учения Иисуса, сразу воспринятого как Христос, и в миссионерской деятельности по организации христианских общин апостола Павла, лично с Иисусом не знакомого. Именно в его Послани-

ях различным христианским общинам наметилось противопоставление рождавшегося христианства иудаизму и отторжение от него. Характерно также, что в некоторых из его Посланий (Рим. 8, 1–5. 1 Кор. 2, 14–15; 3, 1–3) отражено учение гностиков (см. ниже) о трех родах людей: «плотских», «душевных» и «духовных». Четыре других апостола — сподвижники Христа, авторы Евангелий (Благих вестей) — Матфей, Марк, Лука и Иоанн. Евангелия, Деяния апостолов и их Послания составили Новый Завет, весьма отличный от Ветхого.

Одна из самых существенных черт этого сверхэпохального документа, сформулированная прежде всего ап. Павлом, — его *межэтническая* и *межклассовая* ориентация. «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колосс., 2, 11. А в «К галатам» даже «...нет мужского пола, ни женского...», 3, 28). Тем самым возникающее христианство выявляет себя как *религия абстрактного человека*. Его ориентация на низы общества сформулирована в знаменитой Нагорной проповеди Иисуса Христа, рожденного хоть и от Святого Духа, но смертной женщиной в стойле для скота. Он систематически именует себя «Сын человеческий», ибо погружен в человеческие дела, и если демонстрирует сверхъестественные способности, то они главным образом — исцеление больных, воскрешение мертвых, способность накормить множество людей несколькими хлебами или рыбинами — касаются повседневной жизни людей.

Еще важнее духовная суть проповедей Христа. Его моральное учение, сконцентрированное прежде всего в той же Нагорной проповеди, радикально отличается от тех моральных императивов, которые продиктованы Моисею и запечатлены в Десятословии: не убий, не укради, не лжесвидетельствуй и т. п., — но еще более того в действиях Яхве. Они же определяются *договором*, заключенным между Яхве и избранным им народом Израиля. Его благополучие непосредственно определяется скрупулезным исполнением этого договора, и каждое его нарушение — например, почитание других богов — влечет самые тяжелые последствия для всего народа. Этика Нагорной проповеди Христа как *этика любви* и *всепрощения*, примыкая к человеколюбивым предписаниям Десятословия, решительно отмежевывается от реликтов древнего варварства (таких как широко известное правило талиона — «око за око, зуб за зуб»), которые все же обильны в Ветхом Завете. Императив любви, сформулированный уже ап. Павлом, — «люби ближнего как самого себя» (Рим. XIII, 9) — стал главным стержнем христианской этики, заключающим в себе все его основные моральные заповеди. В свете этого принципа сакрализируется и «золотое правило»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом есть закон и пророки» (Мф 6, 3. Аналогично: Лк 6, 31). Однако высший род любви — любовь к Богу, полностью истребляющая эгоизм страстей. Такая любовь — не древний Эрос как страстное стремление к чему-либо, а *agape* как сострадательное и деятельное отношение к ближнему. Непротивление злу насилием (Мф 5, 38–39) перечеркивает правило талиона.

Знаменательно и греческое название христианского священного документа, который уже в Септуагинте передан не как «договор» (*syntheke*), а как «завет» (*diatheke*), т. е. «завещание». Категоризм его моральной интенции в особенности подчеркнут в словосочетании «Новый Завет» (*Kaine diatheke*). Многовековая идея Мессии из национально-еврейской стала интернациональной и сугубо моральной.

Учение Иисуса и его мученическая смерть стали для множества людей примером подлинно человеческой, нравственной жизни. Многих, но не всех, ибо большинство потомков Адама и Евы, в особенности по примеру бесчеловечного братоубийцы Каина, не будучи в состоянии укрощать свою свободную волю, постоянно вступают на путь многообразного греха.

Здесь возникает серьезное испытание для религиозного — и не только христианского — монотеизма. В иудаизме, христианстве, как затем и в мусульманстве, всемогуществу Бога противостоит коварная мощь Сатаны (по греко-русски Дьявола) — постоянного противника и оппонента Бога в борьбе за человека. В начале книги Бытия он, будучи в принципе творением Яхве, выступает в образе змия-«просветителя» и в роли искушителя, подбившего Еву и Адама вкушать с древа познания добра и зла (в легендах, не вошедших в Ветхий Завет, он под именем Самаэля [Сатаниил] выступает любовником Евы и отцом Каина). Сатана одновременно «разоблачает» человека перед Богом и клеветает человеку на его Творца, всячески стремясь отдалить их друг от друга. Дьявол максимизирует в своем образе все худшие душевные свойства человека — гордыню, зависть, злобу, неистребимость самых низменных страстей. Такими же он стремится сделать и людей, отрывая и отдаляя их от Бога.

Противостояние Бога и Дьявола, возможно, в определенной мере — аналогия жесткого противостояния Ормузда и Аримана иранского маздеизма, но оно весьма углублено моральными мотивами. Существование дьявольского начала делает неизбежным все физическое и духовное зло, углубляющее первородный грех человека, которое переполняет его жизнь. В поздней ветхозаветной «Книге Премудрости Соломона» даже утверждается, что Боготворец является причиной только жизни человека, но отнюдь не его смерти (1, 13–14), которая «завистью дьявола вошла в мир» (2, 24).

Специфически христианский образ Дьявола — Антихрист. В Апокалипсисе (11, 7) он наделен чертами из еще ветхозаветной мифологии — «зверь, выходящий из бездны». Здесь же дано его символическое число — 666 (сумма значений букв его греческого имени). Антихрист — посланник Сатаны. В раннем, как и в последующем, христианстве он нередко отождествлялся со злейшими гонителями и врагами этой религии (Нерон и др.). Особая опасность Антихриста для людей в том, что он, спекулируя на их слабостях, является перед ними под личиной Христа, пытаясь имитировать чудеса, сотворенные им. Гибель Антихриста предрешена, но лишь в конце времен, при втором пришествии Христа, когда в ожесточенной борьбе он будет полностью истреблен.

Учитывая также, с одной стороны, и существование благородных ангелов, вестников и помощников Бога, а с другой — демонов, злых бесов, источников телесного и духовного зла, подчиняющихся Дьяволу, некоторые историки религии (особенно выступающие от имени марксизма) отрицают само определение христианства как монотеистического учения. Но стопроцентный монотеизм возможен лишь как философская позиция, религиозный же — в любой его форме — с необходимостью отягчен реликтами политеистической мифологии.

Неизбежность и даже преобладание греховного зла потребовали признания со стороны евангельских апостолов усложнения миссии Христа. Его первое появление сняло с множества людей их разнобразную греховность, но отнюдь не искоренило ее до конца. Отсюда необходимость второго пришествия Христа, означающего космическую и историческую, апокалиптическую катастрофу. Она совершенно необходима для последнего «Страшного суда» не только над живущими, но и над воскрешенными из мертвых, когда окончательно будут отделены «овцы от козлищ», праведники, возвращаемые и направляемые в Рай, и грешники, навсегда ввергаемые в безысходные муки Ада. Эсхатология — и не только в христианстве — означает конец человеческой истории.

Сложность христианской доктрины, которая в силу конвергентности мировоззренческих форм сближает ее с философскими тонкостями и проблемами, проявляется с особой силой в трактовках соотношения Бога-Отца, ниспославшего своего Христа-Сына в качестве утешителя (параклета) и Спасителя людей, вернувшегося после воскресения из мертвых в небесную обитель Отца. Последнее из канонических евангелий от Иоанна начинается знаменитыми словами — «В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога и Слово было Бог», — подчеркивающими его креационистскую суть и одновременно свидетельствующими о влиянии на автора этого пассажа философской мысли (см. далее).

Неоднозначность и «тонкость» теолого-философской мысли христианства определяется проблемой соотношения божественного и человеческого в Иисусе Христе, сыне смертной женщины, постоянно подчеркивающим, что он «Сын человеческий», и одновременно осознающим себя сыном «Небесного царя», возложившего на него колоссальную историческую миссию. Среди христианских богословов первых веков н. э. велись ожесточенные споры относительно соотношения двух начал в личности и деятельности Иисуса Христа — человеческого и божественного, с чем мы встретимся в дальнейшем.

Теперь же мы должны затронуть вопрос о *Троице*, вносящий огромную сложность в проблему христианского монотеизма и обсуждавшийся в его философии, по существу, на протяжении всей его истории. Кратко суть проблемы в том, что Христос, будучи сыном Бога-Отца, одновременно равен ему по своей сущности в качестве Бога (они существуют «нераздельно и неслиянно», как гласит окончательная формула христианского Катехизиса). К этим двум ипостасям единого Бога присоединена третья — Святой Дух.

В первых строках Ветхого Завета он трактуется, в сущности, как ветер («носился над водою»). Натуралистическое его восприятие согласуется и с некоторыми другими пониманиями жизни (например, «душа всякого тела [правда, непосредственно речь идет о теле животных. — В. С.] есть кровь его» [Лев. 17, 14]). Однако углубляющееся осознание творческой сути человека как усвоение пифагорейско-платоновской идеи бессмертия и бестелесности души углубляло ветхозаветное понимание уникальности божественного Духа. В поздней «Книге Премудрости Соломона» (1, 7) мы читаем, что «Дух Господа наполняет вселенную и, как всеобъемлющий, знает всякое слово» — в сущности, пантеистический мотив трансформируется в креационистскую суть верховного существа.

В Новом Завете Святой Дух окончательно абсолютизируется, онтологизируется. В частности, он провозглашается непосредственным отцовским началом Иисуса, сына Марии. Главное же, он становится тем сверхприродным началом, которое составило третью ипостась Единого Бога-Отца, Сына и Духа Святого. В этом главном догмате христианства, окончательно закрепленном первыми Вселенскими соборами IV в., трансформирована *идея триадности*, сыгравшая огромную методологическую роль в философии (в известной мере и в науке). Теперь же абстрактно-теологический догмат стал основной формулой, запечатлевшей сложность и таинственность Единого и Трехипостасного, сверхприродного божественного Существа.

Хорошо известна жестокая и даже кровавая борьба римской имперской государственности против рождавшейся христианской религии и Церкви. Не только сама власть, стремившаяся крепить собственную идеологию культа императоров, но и различные круги интеллигенции отвергали и преследовали все более массовую, темную — для них «атеистическую» — религию, не признававшую традиционных мифологических, «языческих» — для христиан — богов, как и искусственные культы, насаждаемые сверху. Но «рабовладельческая» цивилизация ослабевала и разлагалась. Римская государственность, несмотря на многие усилия некоторых выдающихся своих глав и деятелей (таких как Диаклетиан, 284 — 305), сдавала свои позиции и испытывала все большую потребность в сильной религиозно-идеологической системе воззрений, которую так или иначе могли воспринять если и не все, то большинство ее подданных. Первоначальная церковь, состоявшая из многих довольно аморфных палеохристианских общин, набирала стихийную силу. Во II — III вв. она стала иерархически-епископальной организацией, во многом превосходившей — своей идейно-духовной сплоченностью — организацию государственную. И последняя «сдалась», когда в 313 г. по эдикту императоров были прекращены преследования христиан.

В дальнейшем, в IV — VI вв., христианское вероучение шлифует свои догматы на так называемых Вселенских соборах — съездах высшего духовенства и поместных церквей. Характерно, что в эти века они собирались в восточной половине Римской империи. Западная, собственно Римская, половина разрушилась — не в последнюю очередь потому, что «языческие» поверья, подкреплявшиеся гордостью «римско-

го духа», здесь были значительно сильнее, чем в половине Восточной, более развитая экономика которой и сильная, централизованная императорская власть сделали христианское вероучение и его церковную институализацию своей важнейшей как идеологической, так и организационной опорой. Кратковременная религиозно-церковная политика императора Юлиана Отступника (361 — 363), пытавшегося восстановить языческую религию, оказалась мимолетным эпизодом. Его дядя, император Константин, беззастенчиво вмешивался в дела христианской церкви (хотя сам принял крещение лишь перед смертью, в 337 г.). При его непосредственном участии был созван I Никейский собор в 325 г., утвердивший символ христианской веры (триипостасность Бога и др.) как фундамент всего вероучения (уточнен на следующем, Константинопольском соборе 381 г.).

Христианство, можно считать, стало итогом религиозно-идеологического развития народов Средиземноморья в первые века нашей эры. Оно стимулировало духовную жизнь многих из них, рождая ее новые формы. При всем значении присущей ей мистической компоненты следует подчеркнуть фактор своеобразного просветительства христианской идеологии. По преданию, уже сам Иисус после своего Воскресения обратился к своим ученикам: «Идите, научите все народы» (Мф 28, 29). Миссионерская деятельность, начатая апостолами, расширялась с каждым веком, в особенности после обретения христианством статуса официальной идеологии Римской империи. Она облегчала как управление его подданными, так и, тем более, подчинение варварских народов, не признававших власти римских кесарей. Фактор просветительства определялся не только содержанием христианского вероучения, но и той формой единого Священного Писания, которая требовала своего усвоения. Главную роль — особенно в первые века официального христианства — играла Септуагинта, к которой прибавился Новый Завет, созданный в основном непосредственно на греческом языке. Западная половина империи требовала латиноязычного текста Библии, который и был выполнен к 405 г. видным представителем латинской патристики (см. ниже) Иеронимом (Ветхий Завет — на основе еврейского оригинала, а Новый — с греческих манускриптов).

В пределах Римской империи кроме эллинов и римлян существовали и другие этносы с многовековыми культурными традициями и давно сложившимися языками. Египетский этнос даже превосходил в этом отношении как Рим, так и Грецию. Однако коптский язык — последняя стадия развития египетского языка — имел анахронистическую демотическую письменность, не способную передать сложность Септуагинты. Поэтому уже во II в. возникло коптское письмо египетских христиан на основе греческого алфавита, на которое и было переведено Священное Писание. Для перевода Священного Писания в самом начале V в. было создано армянское письмо. В Западной Европе языки постепенно оформлялись на латинице. В дальнейшем, уже в IX в., Кирилл и Мефодий создали славянскую письменность. Морально-цивилизационный прогресс этносов, развитие национальных культур в поздней Антич-

ности, в эпоху Средневековья и в дальнейшем были немыслимы без текстов Библии.

Социально-культурные и классовые особенности этносов на огромных пространствах Римской империи исключали однозначность восприятия и трактовки сложного христианского вероучения и присущего ему культа. Поводами для возникновения различных уклонений от официальных формул, принимавшихся на названных и последующих христианских соборах, становились богословские тонкости, концентрировавшиеся главным образом вокруг тринитарной и христологической проблем. Уже на Никейском соборе было осуждено арианство (о нем в дальнейшем), которое тем не менее было принято в качестве официальной религии такими народами, приобщавшимися к культуре Античности через христианство, как готы, вандалы, лангобарды.

Сопряжение в образе Христа божественного и человеческого начал служило важнейшим основанием для богословских разногласий, затвердевавших в особых догматических нормах и правилах культа. Так, монофизиты признавали в Иисусе Христе только божественную природу, в которой полностью растворялась его человеческая компонента. Хотя они и были осуждены как еретики на Халкидонском соборе в 451 г., но их учение закрепилось в Армении, Египте (копты), Эфиопии, где и существует до сих пор. Еще до монофизитства возникла противоположная крайность — несторианство (по имени Нестория — наиболее значительного его сторонника, константинопольского архиепископа). Между божественным и человеческим естеством Христа несторианство допускало лишь внешнее, как бы временное соединение, а в Марии усматривало не столько Богородицу, сколько Христородицу. Осужденные на Эфесском соборе в 431 г. несториане удалились в восточные страны — Сирию, Месопотамию, Иран, Среднюю Азию. Эта разновидность восточного христианства приобрела здесь большое влияние и отличалась активной просветительской деятельностью (организация школ, переводы с греческого языка на семитские). В дальнейшем арабские завоевания и приход в эти страны ислама постепенно вытеснили несторианство, хотя отдельные его общины существуют до сих пор. Христианство в своем взаимодействии с греко-римской культурой породило своеобразную философию, которую мы рассмотрим несколько позже.

Религия и теология в поисках философского обоснования. Религиозные деятели и мыслящие теологи, стремясь доказать преимущество своих вероучений перед философией, опирались на Септуагинту. Александрийский еврей Аристокл (придворный философ Птолемея VI), в середине 2 в. написавший комментарий к книге Бытия, сочинил рассказ о том, что Пятикнижие, приписывавшееся Моисею, некогда уже было переведено на греческий язык и с ним были знакомы не только Платон и Аристотель, но даже Гомер и Гесиод («воровство эллинов»). Тем самым утверждалась идейная зависимость древнегреческой мысли от Священного Писания евреев. Такое «открытие» Аристокла диктовалось религиозно-этническим менталитетом евреев, убежденных

в исключительности их священного достояния. Рассказ этот получил широкое распространение и в дальнейшем использовался раннехристианскими авторами.

Действительное же взаимодействие Библии (как она стала называться позже) и философской мысли греков было противоположным. Последние ее книги, в особенности «Книга Премудрости Соломона», уже не переводились, а прямо писались по-гречески (она есть только в Септуагинте). Отсюда платоновские и пифагорейские идеи, которые здесь можно прочесть. Креационистская суть единственного и непознаваемого Бога не раз выражена в словах, что Он, «создавший мир из необразного вещества», «все расположил мерою, числом и весом» (11, 18; 11, 21). Следовательно, таинственный Бог все же открывает перед человеком известную возможность познания, дарует ему «неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и середину времен» (7, 17).

Экзегетика Филона Александрийского. В выявлении взаимодействия предхристианской религиозности с древнегреческой философской мыслью звеном огромной важности стало творчество Филона Александрийского, старшего современника Иисуса Христа, умершего в середине I в. В универсалистской системе Филона еще более всесторонне и гносеологически углублена концепция человека. Он уже не писал на еврейском языке, изучал Септуагинту, писал по-гречески и во многих трактатах толковал сюжеты Ветхого Завета: «О рождении Авеля», «О потомках надменного Каина», «О смешении языков» и др. Начитанный в важнейших диалогах Платона, в текстах среднего платонизма, стоицизма и пифагореизма, Филон писал и более философские трактаты — «О сотворении мира согласно Моисею (Об устройении мира)», «О вознаграждениях и наказаниях» и др.

Автор неколебимо убежден в истинности, боговдохновенности Священного Писания. Об этом свидетельствует известная легенда, возникшая незадолго до того и сообщаемая Филоном, будто 72 «толковника», независимо друг от друга переводившие священные книги, получили совершенно тождественные — слово в слово — тексты, ибо все они — и по-еврейски, и по-гречески — сверхъестественное *откровение*, проявляемое в каждом слове. Здесь Филон демонстрирует абсолютный догматизм, без которого не возможна никакая подлинная религия как формулирование массового мировоззрения. Однако оно осуществлено как совокупность антропоморфных иносказаний, приспособленных к человеческой слабости, способной мыслить лишь чувственными образами. Задача богослова состоит в том, чтобы за буквальным содержанием увидеть его более *глубокий, духовный* смысл. Это возможно лишь на пути *аллегорического* истолкования иносказаний.

Некоторые древнегреческие философы, в особенности стоики, подвергали аллегорическому истолкованию различные образы мифологии, но такие истолкования были натуралистическими и для Филона как богослова совершенно неприемлемыми. Его задача стала значительно труднее,

поскольку «подлинный смысл» Писания надо было выявлять в сложных и темных текстах. Правда, в них содержатся такие явные аллегории, как «древо познания» или «небесная лестница», приснившаяся Иакову, и др. Но нужно было раскрывать *тайный* смысл в других притчах, образах, именах, исходя из греческой или из еврейской этимологии. В Ветхом Завете (как он будет назван христианами) имеются, по Филону, два смысла. Низший, простой, буквальный понятен многим, особенно философам, но лишь в отношении чисто природных, чисто физических вещей, хотя они и являются творениями Бога. Но много труднее раскрытие высшего, символического, морального смысла, перечеркивающего собственно физический. Такое раскрытие на путях аллегорий доступно только духовно просветленным боголюбителям (как уже Моисею).

Но аллегоризация Писания (главным образом Пятикнижия Моисея) — отнюдь не главное в его осмыслении Филоном (и до него уже некоторые еврейские жрецы практиковали ее). Теолог поднимался до принципиальных высот в своем осмыслении Бога, сотворения им мира, сути человека. Здесь он прежде всего усиливал *монотеизм* и *теоцентризм* Ветхого Завета. Уже там он «Сущий», единственный Творец и Господь, антропоморфные признаки которого проявлялись весьма слабо, как бы случайно. В греческом переводе Яхве стал просто Богом (*ho theos*), и его обобщенная суть усилилась. Филон подчеркивал единство Бога, простоту, бестелесность. Бог совершенно бескачествен, все конечные определения относительно него несостоятельны (как утверждали скептики среднего платонизма, с мыслями которых Филон был знаком). Суть Бога выявляется лишь на пути отрицания относительно него всех частных определений. Становясь таким образом сверхабсолютизированным и непознаваемым, Бог, однако, остается *личностью*, которой присущи атрибуты, зафиксированные в Писании, — всемогущество, благость, всеведение.

Наибольшая теоретическая трудность, вставшая перед Филоном, — решение креационистской проблемы сотворения внеприродным бестелесным Богом мира природы и человека. Уже в осмыслении Бога и тем более его сверхъестественного творчества еврейский мыслитель обращается к учениям Платона, пифагорейцев, стоиков, изображая, однако, их идеи как в принципе заимствованные у Моисея. Монотеистический Бог Филона — сверхабсолютизированный человеческий субъект. Полностью освобожденный от отягчающей его телесности, он, однако, будучи предельной активностью, призван сотворить полнокровную телесность природы. В «Книге Премудрости Соломона», как мы видели, Бог производит все «из необразного вещества». Бестелесный Бог Филона не может воздействовать на свою диаметрально противоположность таким образом. Ему необходим Логос, творческая суть которого была всемерно подчеркнута в философии стоиков. Но их натурализированный Логос, неотъемлемый от природы, был неприемлем для Филона. Логос-слово у Филона тоже абсолютизуется, теологизируется, противопоставляется природе и тем более материи. Он становится «вторым Богом» (*theos* — без артикля), «первородным сыном Бога», параклетом (утешителем), его единственным орудием творения.

Но Логос Филона — не просто сверхъестественное Слово «да будет» внеприродного Мастера, образующего все бесконечное многообразие мира и человека. («И сказал Бог...», «И увидел Бог, что это хорошо» — обычное выражение в 1-й книге Бытия.) Слово, даже не произнесенное, скрывает за собой ум. А за ним скрывается божественная «премудрость». Здесь Филон обращается к платоновским идеям. Но они отнюдь не самостоятельны, как было у Платона, а конкретизируют Логос, следовательно, ум Яхве. При таком переосмыслении идеи становятся творческими силами-архетипами, отличными от сперматических (семенных) логосов стойков, формирующих «необразную», совершенно пассивную материю.

Однако не следует на основании вышесказанного трактовать Филона как некоего эпигона платонизма. В действительности он прежде всего теолог, богослов, верный букве Писания. Обращаясь к идеям Платона, он считает, что воспроизводит книгу Бытия, в которой утверждает, что Яхве сотворил человека по своему образу и подобию. Таким образом, сам Платон становится истолкователем Моисея как автора Пятикнижия. Идеи как силы, исходящие от Логоса, отождествляются с ангелами Ветхого Завета (сам же Логос представляется Архангелом) и с демонами платонической традиции. Но Филон высказывает в этом контексте весьма важную теолого-философскую мысль, согласно которой уподобление Богу заключено не в теле человека, а в его уме — главном компоненте его души, ибо он поднимает человека над всеми другими его творениями. Наибольшая сила человеческого ума проявляется в речи, уподобляя его божественному Логосу. Неравнозначны и чувства человека. Важнейшее из них — зрение, приближающее его к Солнцу и звездам.

Филон формулирует в том же контексте идею огромной исторической значимости для последующей теолого-философской мысли — *дуализацию* человека как духовно-телесного существа. «Человек есть пограничье между смертной и бессмертной природой... он рожден вместе и смертным, и бессмертным — смертным по телу, бессмертным по разуму» (Об устройении мира, XLVI). Влияние пифагорейско-платонической традиции проявилось в том, что сказание книги Бытия о грехопадении он пытается соединить с представлениями о предсуществовании душ различной степени чистоты. Воплощенные в человеческих телах, они пребывают здесь как в темнице, в могиле. Об этом свидетельствует прежде всего чувственное начало человеческой жизни. Оно совершенно греховно и должно быть умерщвлено посредством аскетизма. Полное преодоление телесно-чувственного начала крайне трудно, и обычный человек к нему неспособен. Но в принципе оно возможно для пророков, которые предельным, сверхъестественным напряжением душевных сил в состоянии экстаза достигают единения с непознаваемым и сверхприродным Богом, лишенным всех антропоморфных и рассудочных признаков. Мистическая компонента воззрений Филона, естественно, берет верх над элементами рационализма в его религиозных спекуляциях.

Тем не менее религиозно-философская концепция Филона, в особенности его учение о посредствующей роли Логоса между Богом и миром, оказалась важнейшим теоретическим стимулом формирования христианского учения. Филон первым соединил творческую роль Бога с его сакраментальным Словом. Так *теология*, которая у Аристотеля была синонимом метафизики, становится *богословием* (богооткровенной теологией, как оно именуется в Западной традиции).

Теософия гностиков. Другая разновидность теософской системности, более фантастическая, менее ориентированная на философские идеи по сравнению с системой Филона, получила наименование *гностицизма* (греч. *gnostikos* — знающий, *gnosis* — познание, знание), возникшего в ту же эпоху. Пестрый синкретизм религиозно-теологических образов, ближневосточных и греческих, подчеркнутый выше, с необходимостью рождал стремление к какому-то их обобщению, мировоззренческому углублению. Оно было осуществлено некоторыми теософами. Существовали и отдельные гностические общины (например, секта офитов — поклонников ветхозаветного Змия). Характерно само наименование этого направления, зафиксировавшего стремление к познанию аморфных образов мифологии, к некоему их системному осмыслению, с необходимостью противоречивому и неоднозначному. Элемент знания — внешний и формальный — в нем, разумеется, полностью погружен в неколебимость догматической веры. Показательно название одного анонимного гностического сочинения — «Верующая Премудрость» (*Pistis Sophia*).

Гностицизм развивался параллельно христианству и даже стремился концептуально воздействовать на него. Однако здесь гностицизм постигла закономерная неудача. Принципиальное отличие его от христианской доктрины в том, что последняя представляла собой абсолютный монотеизм и креационизм, а гностицизм оставался в основном *организмистским пантеизмом* и одновременно мистической трансформацией языческого политеизма.

Крупнейшим поборником гностицизма считается Валентин, уроженец Египта, проповедовавший в Риме в середине II в. и умерший на Кипре в 160 г. Он формулировал общегностическую идею о существовании некоей абсолютной *полноты времен* (наполненности — *pleroma*). Поскольку она противопоставлялась *кеноме*, пустоте небытия, здесь в теософской форме мы встречаемся с фундаментальной противоположностью континуальности и дискретности. Последняя отождествляется с миром материи и неотделимым от нее непостоянством и злом. Поэтому она много важнее плеромы, ибо заключает в себе множество *зонов* (*aiōn* — вечность, жизнь). Высший из них представляет верховного Бога — первоначало и первоотца. Он совершенно недоступен познанию, представляя собой бесконечную Глубину (*Bathys*), полнейшая непознаваемость которой отождествляет ее как бы с женским символом — Молчанием (*Sigē*). Хотя верховному зону приписано подобающее ему Могущество (*Dynamis*), он не творит кратковременно все сущее, как иудейский Яхве, а излучает посредством истечения, эманации все

новые и новые зоны, представляющие собой все более познаваемые, хотя и деградирующие лики бытия. Так появляется Ум-Нус вместе с дополняющим его женским началом — Истиной-Алетейей. Результат их взаимооплодотворения — Рассудок (Logos) и Жизнь (Zoe), которые производят Человека (Antropos) и Церковь (Ekklesia — общество). Так образуется главная восьмерица эонов — персонафицированных и онтологизированных абстракций, обнаруживающих определенную близость вульгарному пифагореизму (неопифагореизму). Последующие 22 зона исчерпывают Плерому. Последний из них — женский эон София-Премудрость, страстно, но безуспешно возжелавшая познать верховного Отца. Это приводит к новым мистериям эонов и появлению самых замечательных из них — Христа и Духа Святого.

Такова далеко не полностью апокалиптическая картина макрокосма и микрокосма у Валентина, которую изложил принципиальный враг гностицизма епископ Лиона Иринея (II в.) в сочинении «Обличение и опровержение лжеименного знания».

Другой вариант гностицизма был представлен Василидом, сирийцем, жившим в Антиохии и Александрии в том же II в. Его воззрения критически изложены Ипполитом, учеником Иринея, в сочинении «Опровержение всех ересей». Универсальное первоначало бытия Василид вполне в духе органицизма именует *панспермией*, содержащей невидимые семена всевозможных форм бытия (вспоминается Анаксагор). Верховный владыка именуется Архонтом, первоначальником, за которым идет Демиург, творец, которому повинуются 365 ангелов (соответственно дням в году), астральных духов, управляющих звездными сферами.

Одна из вавилонских систем гностицизма (manda) признавала существование семи высших духов, управляющих семью планетами. Однако они повинуются Великой Матери — Астарте (аналог Афродиты), над которой возвышается верховный Бог — Отец всего сущего.

В фокусе гностических мистерий находится Антропос, человек, с его трудной и бесконечно сложной жизнью. Самый главный вопрос, ставившийся гностиками, — откуда Зло? Ответ на него подсказывался дуалистическим противопоставлением непознаваемого верховного божественного начала и телесного мира, мира материи, разделенных огромным множеством существ. Одновременно мир представлялся — по-видимому, не без влияния зороастризма — непрерывной и напряженной борьбой светлого, духовного, и темного начала, творца телесности, отождествляемой с материей. Неистребимость зла в человеческом мире сообщала гностицизму сильнейший налет пессимизма. Тело оскверняет человека. Даже Христос, светлейший из эонов, лишь по видимости имел человеческую внешность, утверждали гностики-докеты (dokeo — казаться, представляться).

Углубление человека в сокровенные тайнства своей души раскрывает ему сложную суть мира и указывает путь преодоления зла. В частности, выявляется (по Валентину), что человек объединяет три начала: *телесное*, заключающее исконное зло, диаметрально по отношению к верховному Зону-Отцу, *душевное*, созданное Демиургом, и *духовное*,

вложенное Софией и интимно родственное Первородителю (за мифологемой Валентина вспоминается антропологическая триада Платона).

В соответствии с этой схемой трактуется различие человечества. Оно распадается па три категории. Первую из них составляют «плотские» люди (*hylikoi*, *somatikoi*). Это язычники, привязанные к своим страстям и злым побуждениям, неспособные подняться над ними и осужденные на гибель. Вторая — люди «душевные» (*psychikoi*), способные как ко злу, так и к добру. Ее составляют большинство иудеев и христиан, ставших на путь раскаяния, диктуемый совестью, а тем самым и спасения. Но даже от них отличаются те немногие избранные, которых Валентин называет «духовными» (*pneumatikoi*). Они и есть собственно гностики, полностью познавшие — в отличие от психиков — подлинного Бога. Только они спасаются. Древняя идея интеллектуальной аристократии получает здесь сакральную трансформацию.

В христианском гносисе выразилось размежевание с иудаизмом. Оно особенно четко проявилось у Маркиона, грека, жившего в Риме в 40-е годы II в. Он далек от спекуляций об зонах и сосредоточивается в основном на выявлении моральной стороны Писания. Некоторые авторы считают его соавтором Посланий ап. Павла, хотя его идея — принципиальное различие Бога Ветхого и Бога Нового Завета. Первый — Демиург (Творец) — хотя и справедлив, но суров до жестокости, а второй — Христос — максимально добр и любвеобилен. Он не рожден Марией, совершенно духовен, его телесность была лишь кажимостью (докетизм). Гностики отрицали воскресение из мертвых. Отсюда идея Маркиона о полной независимости христианства, суть которого содержит Новый Завет, дарованный всем народам, от иудаизма, которому он оставляет Ветхий Завет. Общий всем гностикам аскетизм как путь выявления высшего начала души и спасения ее Маркион доводил до беспощадности к плоти (частые посты, полное воздержание от секса и т. п.).

Для формировавшейся христианской церкви гностицизм был совершенно неприемлем, в особенности его отказ от Ветхого Завета в пользу туманной псевдофилософской, апокалиптической мифологии. Простой — до наивности — креационизм христианства, рисующий творение Богом природы и человека в течение нескольких дней; давал рядовым верующим наиболее доступное мировоззрение. Ветхий Завет остался незыблемой основой христианской религии, несмотря на антииудейскую направленность Нового Завета. Гностицизм не был приемлем для христианской церкви потому, что она справедливо усматривала в иерархии эонов пережиток натуралистической и политеистической, языческой мифологии. К тому же дуализм между богом и не зависимой от него материей ограничивал его всемогущество. Тем не менее, несмотря на все осуждения гностицизма, он не раз в видоизмененных формах возрождался в дальнейшем, уже в эпоху Средневековья.

Радикальный дуализм манихейства. Но в III в. влияние гностицизма на христианскую мысль в основном было преодолено. Однако в этом же веке возникла другая разновидность религиозного синкретизма, менее

подверженная собственно философским воздействиям, — *манихейство*. Ее основоположник — Мани, по-видимому, перс, поставивший своей целью создание новой религии, более совершенной, чем все предшествующие. Начав свою проповедническую деятельность при дворе персидского царя Шапура, Мани затем объездил многие страны Востока вплоть до Индии и Китая. Свое учение он изложил в сочинении «Книга тайн, гигантов, наставлений» и в других писаниях. Себя Мани по примеру Христа именовал Параклетом (Утешителем) и по возвращении ко двору другого персидского царя, Бахрама, продолжал свои проповеди, но из-за происков магов и по приказу царя был распят (между 274 и 277 гг.).

Манихейство сложилось как пестрая амальгама представлений и поверий зороастризма-маздеизма, гностицизма, вавилонских и иудейских верований.

Наиболее значительным стало влияние первой из названных религий. Однако присущий ей дуализм Мани довел до крайних толкований. Все бытие определяется исконной и нескончаемой борьбой света и тьмы, отождествляемой со всем материальным. Проявлением этой борьбы стало жесткое противостояние духовного и телесного, добра и зла. На вопрос гностицизма — откуда зло? — манихейство давало простой и предельно пессимистический ответ — из вечной борьбы этих двух начал, поэтому моральное и социальное зло неискоренимо. Здесь нет необходимости входить в частности манихейских мифопредставлений (довольно абстрактных) — древа жизни и древа смерти как синонимов света и тьмы, создания первочеловека, противоречивая судьба которого определялась неустойчивостью присущих ему добра и зла, космологическо-космогонических представлений, еще более фантастических, чем гностические.

Главное в этих мифопредставлениях — борьба за освобождение светлого начала от проникших туда элементов материальной тьмы в моральном аспекте, борьба, приводившая к настояниям крайнего аскетизма вплоть до отрицания необходимости брака как проявления зла. Однако к праведной, максимально аскетической жизни были способны лишь «совершенные», «избранные», а большинство, «слушатели», вели обычную жизнь с минимумом запретов. Первые организовывали определенную церковную иерархию. Культ, поддерживаемый ими, был достаточно прост — с минимальной службой и обрядностью.

Социальная опасность манихейства определялась в особенности возможностью насильственного освобождения светового начала от пленившей его материальной тьмы, которая распространялась и на собственность, и на государственность, и на господствующую церковь (Христа Мани трактовал как лжеучителя, а единственным Параклетом-Утешителем считал себя). Полуподпольная манихейская церковь жестоко преследовалась римскими, иранскими, а в дальнейшем и мусульманскими властями. Тем не менее простота учения в трактовке противостояния Добра и Зла определяла новые его возрождения под разными названиями в эпоху Средневековья.

VII. РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. ПАТРИСТИКА. НЕОПЛАТОНИЗМ

Отмеченные выше некоторые весьма существенные особенности и догматы христианского вероучения как религии абстрактного человека почерпнуты не только в системе образов и идей Ветхого и Нового Завета — они появились в результате размышления над ними и обсуждения их различными христианскими мыслителями в течение длительного времени. То, о чем пойдет речь в этом небольшом разделе и в следующих, в принципе продолжает проблематику взаимодействия философии с религией во времена поздней Античности, затронутую выше. Однако христианская мысль требует особого рассмотрения вследствие ее сложности, выразившейся в превосходстве вероисповедной теологии, богословия, которое приобрело ярко выраженные черты государственной идеологии, над философией. Вместе с тем знаменательно, что мировоззренческие идеи Ветхого Завета их греческими истолкователями воспринимались как «варварская» (т. е. негреческая) философия — столь расширительно трактовался этот древнегреческий термин (что совсем не редко имеет место и в наши времена).

Христианскую мысль поздней Античности принято именовать *патристикой* (от греч. и лат. *pater* — «отец», подразумевается — церкви, в первую очередь — ее вероучения). Поскольку отнюдь не все «отцы» были признаны восторжествовавшей церковью вполне ортодоксальными вероучителями, термин «патристика» применяется ко всем церковным писателям. Их произведения писались в течение нескольких веков, но идеи, формулировавшиеся здесь, при всей их сугубой ориентации на Священное Писание, далеко не однородны, что выражало различное отношение к античной, «языческой» культуре и в особенности различие тех ее философских компонентов, которые они воспринимали или отвергали. Напомним здесь основные этапы истории патристической мысли.

Первый из них, приходящийся на первую половину II в., когда еще не было закончено формирование корпуса Нового Завета, принято именовать *апостольским*, поскольку Варнава и другие «апостольские мужи» этого времени развивали идеи апостолов, подчеркивая глубоко моральное содержание их учения, зафиксированного в этом эпохальном документе, — справедливость, любовь к Богу и человеку, надежда на посмертную жизнь и т. п.

Со второй половины II в. начинается деятельность *апологетов* — убежденно-страстных защитников нового вероучения и его носителей, подвергавшихся жестоким гонениям властей и насмешкам «языческих» философов, в частности, обвинявших христиан в атеизме, поскольку они отвергали традиционных богов, противопоставляя им единствен-

ного абстрактно-неопределенного Бога, фанатичная вера в которого сочеталась с фантастическими поверьями. Особо значительные из первых апологетов II в. — Юстин (казненный в Риме по приговору суда в 166 г.), Татиан, Афинагор, боровшиеся против политеизма. Более поздние апологеты, такие как названные выше Ириней и Ипполит, защищали «чистоту» христианства, критикуя и отвергая сложные и претенциозные воззрения гностиков. Большинство апологетов — грекоязычные, но некоторые из них писали на латинском. Таков (в основном) Тертуллиан (ок. 160 — 220), позже (III — начало IV в.) — Арнобий и Лактанций, в произведениях которых нашли свое выражение особенности римского менталитета. Цицерон, а также Сенека ввели термин «абсолютный» (*absolutus*), совершенно ни от чего не зависимый, диаметрально противоположный «относительному» (*relativus*). Тертуллиан и другие латиноязычные «отцы» стали применять его для выражения сути Бога.

Богословское теоретизирование названных апологетов в целом было довольно фрагментарным. Одно из главных его направлений — многосторонняя критика античной культуры, в которой христианские писатели продолжали и углубляли ее критику киниками — литературную и демонстрировавшуюся силой собственного примера.

Грекоязычные христианские писатели, более поздние, чем названные выше, лучше осведомленные в греческой философии, постепенно вставали на путь более системного осмысления вероучения. В Александрии, остававшейся важнейшим центром античной культуры, возникает основательная богословская школа, руководители которой ставили перед собой как исследовательские задачи, связанные главным образом с истолкованием Священного Писания, так и задачи педагогические, ориентированные на пропаганду христианского вероучения и на подготовку служителей церкви. Из ее руководителей особенно большую роль в его разработке и философском осмыслении сыграли Климент (ок. 150 — 215) и Ориген (185 — 253). Среди произведений первого из них — «Увещание к эллинам», «Педагог» — роль Логоса в воспитании человеческих душ и критика морального разложения верхов имперского общества, «Строматы» («Лоскутки») — проблема подлинного, христианского гносиса, в контексте осмысления которого приводится богатейший материал фрагментов древнегреческих философов. Ориген же считается автором 2 тыс. книг (в античном смысле), в числе которых многочисленные подготовительные материалы и экзегетические исследования библейских текстов и комментарии к ним. Среди апологетических сочинений — «Против Цельса» (критика христианства). Основное сочинение по систематической теологии, богатое философской мыслью, — «О началах». «Гекзаплы» — огромный грамматический комментарий к Ветхому Завету.

Условной границей апологетики признается первый вселенский собор 325 г. в Никее, установивший *символ веры* христианства — триединство Бога, миссию Иисуса Христа как искупителя человеческой греховности, роль церкви как посредницы между людьми и Богом, таинство крещения и «вечной жизни». Символ веры во многом — результат

теологическо-философской мысли виднейших деятелей патристики. Теперь некоторые из ее писателей создают системные произведения по осмыслению целостного христианского вероучения, которые при всем своем догматизме насыщаются иногда весьма значительными философскими идеями. Большую роль в этом процессе стал играть неоплатонизм.

Начинается этап зрелой, классической патристики. Среди грекоязычных ее авторов IV в. — епископы Григорий Назианзин, прозванный Богословом за большую начитанность в священных книгах, Василий Кесарийский (Великий) и философски наиболее интересный Григорий Нисский (325—394), автор «Большого катехизиса», «О вере», «Об устройении человека», «Диалога о душе и воскрешении» и других произведений. В том же IV в. развивается латиноязычная патристика, весьма обязанная своим содержанием углублению в грекоязычную философию и патристику (осуществляются переводы некоторых ее произведений на латинский язык). В этом же веке жили такие выдающиеся церковные писатели, как Викторин, миланский епископ Амвросий, а также Блаженный Иероним (ум. ок. 420), важнейшая заслуга которого перед латиноязычным Западом на исходе Античности, а затем в тысячелетие Средневековья определялась его переводом Библии, приближенным к народной латыни (так называемая Вульгата).

Названным писателям многим обязан Аврелий Августин (354—430), прошедший сложный мировоззренческий и философский путь до своего обращения в христианство (387), последние десятилетия своей жизни — епископ г. Гиппон (Сев. Африка). Огромный эрудит как в философской, так и в теологической литературе, он — автор ряда интереснейших произведений. Философские писались накануне и в первые годы после принятия христианства — «Против академиков», «О блаженной жизни», «О порядке», «Монологи», «О бессмертии души», «О количестве души», «О музыке», «Об учителе», «Об истинной религии». Постепенно в произведениях Августина нарастает религиозно-теологическая проблематика, как в сочинении «О Троице» (399), а во многих из них становится резко преобладающей, как в сочинении «О книге Бытия буквально» (401—414). Вместе с тем философские идеи нередко весьма основательно вплетены в теологические произведения, такие как автобиографическая «Исповедь» (397—401) (особенно три ее последние книги), «О благодати и свободном произволении» и тем более огромное сочинение «О граде Божием» (413—427) — своего рода энциклопедия христианского мировоззрения. Здесь, как и в некоторых других произведениях «Учителя Запада», теологическая мысль настолько переплетена с философской, что порой трудно отнести ее к той или иной категории.

Грекоязычная патристика после Августина создала — по-видимому, в самом конце V в. — четыре выдающихся произведения, приписанные одному из первых поборников христианства I в. Дионисию Ареопагиту (его авторство давно опровергнуто), — «О божественных именах», «Небесная иерархия», «Церковная иерархия», «Таинственное богословие» («Мистическая теология»), демонстрирующие тесное

взаимопроникновение христианского мировоззрения и неоплатонической философии.

Систематизация зрелой патристики весьма обязана позднему платонизму, получившему (в Новое время) наименование *неоплатонизма*.

Глубокая теорийность этого эпохального учения определила его огромную влияние не только в поздней Античности, но и далеко за ее пределами — во времена Средневековья (как и в эпоху Возрождения).

Неоплатонизм как органистический и идеалистический итог античного философствования. Мировоззренческая сумятица, воцарившаяся в различных центрах Римской империи в первые века нашей эры, — прежде всего результат воздействия религиозно-мифологических представлений и учений на философские, из которых они заимствовали ряд важнейших идей. Философские учения, целостность которых некогда гарантировалась организованными школами, теперь были представлены в основном разрозненными представителями.

Но все же в смешении философских учений к началу нашей эры постепенно брал верх классический платонизм. Наиболее крупным его поборником и глубоко творческим осмыслителем стал Плотин (204—270) — самый выдающийся платоник после основоположника этого эпохального философского направления.

Уроженец Египта, ученик Аммония Саккаса (II—III вв.), прошедший несколько лет в поездках по странам Ближнего Востока, Плотин основал свою школу в Риме. Его лекционная деятельность привлекла сюда не только прямых учеников различных национальностей, но и любителей философии из числа риторов, врачей, сенаторов. Поклонником Плотина стал и император Галлиен вместе со своей супругой. Учение Плотина, как, впрочем, и доктрина самого Платона, выражало умонастроения интеллектуальной аристократии. Плотин начал записывать свои лекции после пятидесяти, написал 54 трактата различного размера, не обрабатывая записи. Умирая, он поручил их редактирование своему выдающемуся ученику Порфирию. Последний и распределил весь текст по возрастающей сложности в шесть серий по девяти трактатов в каждой — (здесь скрытая триада — $3 + 3 = 6$, $3 \times 3 = 9$), — отсюда и название получившегося произведения — «Эннеады» («Девятки». В ссылах при цитировании их римской цифрой указывается номер «Эннеады», а арабской — номер трактата). В первой «девятке» излагаются преимущественно вопросы этики, а в последующих — вопросы космологии, натурфилософии, психологии, ноологии (трактовка деятельности ума); в последней, самой трудной, — учение о категориях, о числах, о сущем как целостности и о его завершении — Едином. В итоге получилась стройная системная картина, которую принято излагать «сверху вниз» (хотя сам Плотин в процессе ее создания продвигался в противоположном направлении).

Плотин, человек весьма скромный и совершенно неамбициозный, искренне считал, что излагает учение Платона, опираясь на его важнейшие диалоги. Даже если бы это было только так, систематизацию автора «Эннеад» следовало бы рассматривать как весьма творческую

работу, учитывая разбросанность и неоднозначность платоновских идей, формулируемых нередко в случайном контексте художественного повествования его диалогов. Но действительная заслуга Платина более глубока, поскольку он строил свой синтез, ориентируясь в различной степени — и критически-отрицательно, и синтетически-положительно — на все главные идеи классического и эллинистического периода. В наибольшей же мере синтез автора «Эннеад», кроме их собственно платоновского ядра, обязан идеям пифагореизма — один из важнейших компонентов того же платонизма, а также аристотелизма, стоицизма. Причем, воспринимая одни идеи этих направлений, Плотин подвергал критике другие, считая их неприемлемыми.

Еще большую критическую неприязнь Плотин, используя, подобно Платону, образы древнегреческой мифологии, проявил к религиозным учениям, появившимся в его эпоху. Он, например, полностью отверг (в специальном трактате II 9) гностицизм с его причудливой фантастической мифологических образов и жесткой дуалистической платформой. Отрицательно относился Плотин и к набиравшему силу христианству. Можно поэтому рассматривать учение Платина — неоплатонизмом его стали именовать значительно позже — как наиболее последовательное философское учение поздней Античности, враждебное современным ему сугубо религиозным учениям и построениям, хотя, как уже отмечено, некоторые из его идей были усвоены философами христианства уже в Античности, а затем и в эпоху Средневековья.

Это стало возможным и даже необходимым в результате того, что Плотин предельно углубил идеализм Платона не только систематической критикой натуралистическо-материалистических представлений о человеке и боге (богах), но в особенности в связи со своей вдумчивой трактовкой характера и деятельности человеческой души. Автор «Эннеад» (V 1, VI 9), как никакой другой древнегреческий философ, впрочем, ориентируясь на древние примеры Сократа и Платона, характеризует путь души вглубь самое себя как восхождение в храм. Телесность при этом Плотин изображает как нищего, умоляющего впустить туда и его. Порфирий, написавший биографию своего учителя, в начале ее сообщил, что умиравший Плотин сказал своему ученику Евстохию; что он «сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной».

Исходное и предельно широкое понятие Платиновой системы философии — понятие *Единого* (*to hen*), нередко именуемое божественным и восходящее к платоновской идее Блага (и «единого» в его противоположности «многому» в «Пармениде»). Впрочем, Единое трудно называть понятием не только потому, что к нему неприменимы никакие чувственные признаки, но и в силу его сверхмыслимости, ибо «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его» (V 2), оно существует и везде, и нигде (III 9, V 2). Единое выражает как единство, находимое в исследованиях множества вещей и процессов, так и в особенности убеждение в единстве, целостности всего мироздания. Но, оторванное от него и противопоставленное ему, оно совершенно непознаваемо, не-

изреченно (*arreton*), поскольку лишено любых конкретных признаков, любых противоположностей. Единое можно называть и *абсолютом* (и даже *сверхабсолютом*, о чем ниже), поскольку оно совершенно самостоятельно, в то время как последующие, низестоящие явления находятся по отношению к нему в непосредственной или опосредованной зависимости. Но при всей непознаваемости Единого, при отсутствии в нем субъект-объектного соотношения его все же невозможно мыслить без такого решающего атрибута, как *вневременность*, *вечность*.

Идея полной непознаваемости абсолюта восходит тоже к Платону, и она была усилена в концепции трансцендентного Бога у Филона и его понимания на путях так называемой апофатической, отрицательной теологии, с которой нам предстоит не раз встретиться в будущем изложении. Однако при всей сверхабстрактности и непознаваемости Единого *косвенное* представление о нем получить возможно. В античной философии, в сущности, не было такой абстракции, которая совсем бы не апеллировала к каким-то чувственным, главным образом зрительным, представлениям. Парменид свое понятие вневещного Бытия все же был вынужден иллюстрировать образом огромного космического шара, простертого от центра к периферии. Плотин же широко насыщает свое абстрактное построение образами света. В результате оно приобретает важнейшее свойство *динамизма*. Энергичная компонента метафизики Плотина унаследована как от аристотелевской, так и от динамично-логосной онтологии стоиков. Результат такого осмысления Первоедиства Плотинем давал ему преимущество перед Платоном, поскольку и единственное Бытие первого, и его идейная конкретизация, включая верховную идею Блага второго, мыслились застывшими в неподвижности вечности. Первоедиство же «Эннеад», аналогично Солнцу, находится в состоянии непрерывной деятельности, своего рода пульсации, которую давно принято называть латинским словом *эманация* — истечение, излучение. В результате из Первоедиства возникают другие узлы бытия, а в конечном счете космос, весь макрокосм природы с человеком как его центральным звеном. Решающее методологическое свойство органицизма, как оно типично проявляется в «Эннеадах», — путь от общего ко все более частному, от архетипов к индивидуальному, находящихся в гармонии между собой. Принцип органицизма — путь от целостности к частичности, выявляющей свой смысл лишь в отношении к ней (III 23).

Здесь мы констатируем принципиальное различие между креационистским учением о происхождении природно-человеческого мира в религиозно-монотеистической концепции Филона и, конечно, в размышлениях христианских теософов, ориентированных на книгу Бытия Ветхого Завета, и той ограниченной идеей креационизма, какая представлена в платоновском «Тимее» (широко использованном в «Эннеадах»), и их стихийно органистическим процессом. Эта определяющая особенность не раз подчеркнута в их тексте — *порождение*, происходящее без малейшей убыли прародителя, с естественной необходимостью осуществляющееся вне времени. Причем такая необ-

ходимость именуется *промыслом* (προνοία — ум для всего сущего, как было и у древних стоиков), который следует отличать от *провидения* (προαιρέσις), связанного со свободным попечением личного Бога над всеми явлениями и людьми, предельно ограничивающим их свободу воли, чего Плотин не признавал.

Платиновская концепция органистического происхождения мироздания вместе с тем последовательно идеалистическая. Все, что более или менее просто и тем более совсем просто, настолько ясно, что не поддается никакому анализу, не в состоянии объяснить более сложное, целостное, если даже оно в принципе редуцируется на эти максимально простые элементы. Их, частичности, мы знаем и применяем в разнообразных ситуациях жизни. В целостность же, всегда несущую новые и необъяснимые свойства, мы в состоянии только *верить*.

В органицистской метафизике Плотина эта фундаментальная ситуация проявляется таким образом, что более непознаваемое рождает на путях эманации более познаваемое, все более конкретную иерархию бытия. Единое, оставаясь абсолютным *Благом*, через категорию чисел как предвестников познаваемости образует космический *Ум* (Νοῦς), первую субстанцию (hypostasis) бытия. В отличие от Единого в нем возникает внутреннее, субъект-объектное раздвоение, ибо он, с одной стороны, обращен к Единому, будучи «иным» своего родителя, а с другой — обладает свойством самопознаваемости. Однако в космическом Уме проявляются свойства активного разума и одновременно богоума аристотелевской метафизики как самомыслящего мышления, по существу, его высшей *интуитивной способности* (ποίησις ποιήσεως) к постижению объектов без помощи умозаключений. Интуитивность абсолютного Ума означает его осуществленность вне времени и пространства. Самомышление Ума концентрируется прежде всего вокруг наиболее общих, родовых идей платоновского «Софиста» — бытие, движение и покой, тождественное и иное.

Во всех своих размышлениях Плотин всегда опирается на платоновскую диалектику, которая «есть самое чистое в уме и мышлении», «самая ценная часть философии» (I 3, 4–5). Немаловажная роль в формировании знания отведена у Плотина математике. Но ее задача, как и у Платона, состоит лишь в том, чтобы приучить человека к абстрактному чистому мышлению, убедить его в существовании нематериального, после чего вступает в действие диалектика. Ее главная способность — служить *искусством обобщения*, в особенности осуществлять синтез индивидуального и общего.

Эманиационное излучение Ума рождает третью космическую субстанцию-ипостась — Мировую Душу, появившуюся в платоновском «Тимее». В «Эннеадах» она именуется «логосом ума» (IV 3), отражением в ее верхней, разумной части идей, содержащихся в Нусе. Роль Мировой Души огромна. Завершая тотальную триаду — Единое — Ум — Душа, она уже благодаря своей низшей, биологической компоненте служит связующим звеном между идеально-небесным и всем многообразием космического и собственно природного мира с его человеческим фо-

кусом во всех его аспектах. Органицистское истолкование всех проявлений бытия, их познание определяется именно Душой — средоточием и источником жизни.

Познание же всего сущего определяется тем, что именно в Душе *вечность* как определяющее свойство и Единого, и Ума трансформируется во *время*, которое в силу дискурсивного мышления дает возможность уяснять свойства индивидуальных вещей и явлений, всегда изменяющихся, находящихся в движении. Конечно, Плотин исходит здесь из платоновской идеи времени как подвижного образа вечности, но проводит ее идеалистически более последовательно. Время — неотъемлемый компонент жизни, если не ее суть. Процесс эманации от Единого через Ум и Душу к необозримому миру предметной и человеческой индивидуальности есть *путь вперед* (*proodos* — лат. *emanatio*), как бы развитие вспять, умножение и «огрубление» бытия, прогрессивное уменьшение его уровня абсолютизации, стабильности, нарастание его неустойчивости. Оно завершается *материей*.

Метафизика света Плотина во многом определила и его понимание космоса. Сохраняя традиционные четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, составляющие его тело, автор «Эннеад» в отличие от Аристотеля не приемлет эфира в качестве небесного элемента, считая таковым огонь, тождественный солнечному свету и, в частности, формирующий звезды, вращающиеся вокруг собственных центров и участвующие в круговороте целого. Но, подобно Аристотелю и в отличие от стоиков и тем более от христиан, Плотин не усматривал ни начала космоса, ни его исчезновения. В мироустройстве важнейшую, определяющую роль играет Мировая Душа, которая является источником его движения и самой жизни во всех ее проявлениях.

Философская система Плотина как первостепенный свой компонент включает и его решение проблемы *материи*. Он последовательно выступал против ее натуралистической трактовки как телесности, развивавшейся стойками. Отвергает он и корпускулярность материи, будь то семена Анаксагора, корни Эмпедокла или тем более атомы Демокрита. Плотин усиливает воззрения Платона о полной неопределенности материи в качественном и количественном смысле, отсутствие (*steresis*) любых конкретных, даже минимальных, свойств, какими обладала даже первая материя Аристотеля. По Плотину же, то, что именуется материей, — результат полного исчерпания энергии божественного света Первоединства и поэтому может быть названо мраком, тьмой. Более того, сама по себе материя — *небытие* (*me on*), проявляющееся, однако, в сфере познания в силу того, что она выступает внешней восприимчивой видов и форм, продуцируемых Душой.

Имматериализм Плотина завершает превращение его учения в законченную систему *абсолютного идеалистического монизма*. Здесь автор «Эннеад» пошел дальше автора «Тимея», в котором материя как «иное» по отношению к идеям и существующее столь же извечно, что и они, сообщала платонизму значительный элемент дуализма. Для Плотина же материя как диаметрально противоположность Первоединства, Ума и

Души, появляющаяся в результате исчерпания энергии, эманации, выступает как начало иррациональное, разрушительное вследствие своего непостоянства по отношению к извечной неизменности видов и форм, продуцируемых Душой, в сущности, столь же непознаваемое — само по себе, — как и Первоединство.

Будучи беспредельной, тотально-разрушительной тьмой, материя является как абсолютное Зло, противостоящее абсолютному Добру Первоединства. Ближайшим образом эта телесная стихия проявляется в сфере конкретной человеческой души. «Именно материя — причина болезни души и ее зла... И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находящаяся рядом с Душой» (I 8)

Суть человеческой души — соотношение духовного и телесного начал. В Мировой Душе оно гармонично — Венера небесная, непосредственно воспринимающая логосы Ума, господствует над Венерой народной, которая обращена к космосу. Его тотальная одушевленность определяется уже тем, что его тело помещено в Душе (как и в платоновском «Тимее»). Бессмертие ее гарантирует непрерывность космической и земной жизни. Существуют души звезд, которые, не обладая ни памятью, ни рассуждением, полностью поглощены созерцанием космической целостности. Существует и душа Земли, объясняющая ее растительно-животную производительность. Наконец, возникает и человек, обладающий умом. Стихийное творчество природы, уподобляющее ее искусству, которое у древнейших философов определялось гилозоизмом, у Плотина (как и у Платона) принимает форму *панпсихизма*, когда индивидуальные души становятся концентрацией всякой духовности. Признается и метемпсихоза.

Автор «Эннеад», следуя за Платоном в противопоставлении души телу, еще сильнее своего учителя заостряет это противопоставление, всемерно подчеркивая спиритуалистическую суть и бессмертие в принципе любой индивидуальной души. Главный аргумент такого убеждения Плотина — *целостность* многообразных функций души, которая необъяснима никакой частичностью и уподобляется источнику света. Вместе с тем Плотин воспринимает и основное платоновское двухчастное видение души, состоящей из высшего, собственно разумного компонента (*phronesis*) и природно-биологического начала. Если в Мировой Душе они гармонизированы, то далеко не такова душа человеческая. Погруженность в тело вовлекает ее обладателя в борьбу за существование и отягченность бесчисленными повседневными заботами.

Но главный компонент души — ее «неделимая» часть, ум, в котором целостность интеллектуальных и моральных функций сконцентрирована предельно. У подавляющего большинства людей, у обыденного человека соединение «неделимого», духовного, и «делимого», телесного, компонентов бывает весьма прочным. Душа таких людей представляет собой кусок неочищенного золота. Она как бы спящая душа, погруженная в чувственную жизнь, ее мышление отягчено и перепутано смутными образами воображения. Обладающие такой душой люди застывают

внизу мировой целостности. Однако для немногих избранных возможен и противоположный путь, «поворот» (*epistrophē*) души к идеальным ипостасям Единого.

Прежде всего этот путь — *этический*, воспитание добродетелей — как гражданских, так и чисто индивидуальных, созерцательных. В отличие от натуралистической этики стоиков, призывавшей жить в соответствии с природой, Плотин всемерно возвышал внутреннюю жизнь духа и его стремление к абсолюту-богу, Первоединому.

Диалектика, по Плотину, в минуты высшего интеллектуального напряжения требует завершения в виде интуиции, притом интуиции не интеллектуальной, которую признавал и Платон, а особого *экстаза*, познавательного иступления, когда дух как бы вырывается из объятий тела, рвет его путы и огромным усилием интуитивного охвата всех сфер бытия, полностью порывая со своей субъектностью, прорывается к породившему его праединству, озаряется его бесконечным светом и без остатка тонет в этой домировой субстанции. Наступает состояние так называемого обожения (*homoiothenai theo*). Здесь перед нами переключка с учением об экстазе Филона Александрийского, но его источник у Плотина — не дар сверхприродного Бога, как у Филона, а мистическое переосмысление платоновского Эроса, мистическая интуиция, не позволяющая по окончании этого состояния полного самозабвения и отрешенности от всего окружающего сформулировать пережитое в словах. Такое состояние наступает крайне редко.

Последователей Плотина III—IV вв. принято называть неоплатониками, основавшими школы в Риме, Сирии, Афинах, Александрии. Неоплатоники существовали до конца Античности — начала Средневековья и вне школ. За общим названием этого основного направления позднеантичной философии скрывается значительное различие в воззрениях его приверженцев. Объединял же их интерес к философии, выраженный во многих произведениях, хотя некоторые из них вписывали в философские схемы множество образов богов античной мифологии. При всех религиозно-мифологических компонентах в произведениях неоплатонических авторов их огромная роль состояла в поддержании рационалистического начала в условиях все усиливавшихся религиозных вероучений. Здесь мы назовем только некоторых выдающихся неоплатоников.

Порфирий (ум. между 301 и 305) — ближайший ученик Плотина, редактор его «Эннеад», написал комментарии к произведениям Платона и Аристотеля, биографии Плотина и Пифагора, некоторые собственные трактаты. Для последующей истории средневековой философии и логики весьма значительную роль сыграло его «Введение в „Категории“ Аристотеля».

Порфирий изложил здесь свое понимание так называемых предикабилей — наиболее общих типов сказуемых (предикатов), определяющих признаков понятия. Всего их пять (в аристотелевской «Топике» было четыре): *род* (*genos* — лат. *genus*), *вид* (*eidos* — *species*), *собственное отличие* (*idion* — *proprium*), *случайное, или привходящее, отличие*

(*symbebekos* — *accidens*). Порфирий добавил еще *виговое отличие* (*diaphora* — *differentia*). Все они противопоставлены единичным именам, которые не могут быть предикатами. В этой классификации Порфирий сформулировал собственно логическое содержание, которого не было в трактатах Плотина.

Порфирий же в самом начале своего трактата поставил первостепенный гносеологический вопрос, поднимавшийся Платоном и Антисфеном в спорах о природе идей, а также Аристотелем в их критике. Вопрос относится к проблеме общего: существуют ли роды и виды самостоятельно или только в мыслях? Если же они существуют вне ума, то являются ли телами или бестелесными сущностями? Как они относятся к единичным предметам, воспринимаемым чувствами? Сам Порфирий уклонился от категорического ответа на поставленные им вопросы, споры по которым прошли через последующие века вплоть до нашей современности.

Излагая учение Плотина, Порфирий большое внимание уделял разъяснению вопросов практической этики, усматривая цель философии в спасении души. Но он полностью отвергал христианское учение в обширном сочинении «Против христиан» (оно было сожжено в 448 г., когда христианство стало государственной религией Римской империи). Это сочинение — одна из первых критик и Ветхого, и Нового Заветов.

Нужно напомнить в связи с этим, что неоплатоническая философия, будучи в основе своей совершенно рационалистической, включавшая, однако, в свои рамки сюжеты античной, «языческой» мифологии, в целом была принципиально враждебна христианскому вероучению, которое, однако, в лице своих крупнейших теоретиков, напротив, занимствовало некоторые идеи неоплатонизма, что нам предстоит раскрыть в дальнейшем.

Сейчас же напомним, что другой после Марка Аврелия римский император-философ, неоплатоник Юлиан, племянник и преемник Константина Великого, признавшего христианство государственной религией, в 361–363 гг. стал «отступником», открыто объявил себя сторонником языческой религии, восстанавливал ее храмы, жреческие коллегии, издавал эдикты против христианства. В сочинении «Против христиан» Юлиан доказывал примитивность ветхозаветного Иеговы, а в отождествлении Иисуса, человека, с Богом видел свидетельство атеистической сути христианства (так рассуждали многие сторонники традиционных богов). Неожиданная смерть от ран в войне против персов остановила его деятельность, которая, однако, как увидим, все равно была обречена на поражение. Писал Юлиан и речи-гимны, прославляя в них бога-Солнце, источник зримого и умопостигаемого света.

Один из идейных вдохновителей Юлиана Ямвлих, глава Сирийской школы неоплатонизма, умерший в 330 г., будучи усердным комментатором труднейших диалогов Платона, весьма формально и нетворчески усложнял метафизику эманации Плотина. Вписывая в ее рамки сотни древнегреческих богов и демонов, стремясь вывести некоторую единую доктрину из высказываний и вещаний восточных и греческих мудрецов,

магов и прорицателей, Ямвлих трансформировал такую амальгаму в некую сверхсовременную, как ему представлялось, «мудрость». Уделяя также первостепенное внимание религиозным обрядам и мантике, сирийский неоплатоник приходил к так называемой теургии («богодействию»), своеобразной «белой магии», ставящей посвященного в нее на предельную высоту понимания и действия.

Самым крупным философом неоплатонизма после Платина считается один из схолахов Афинской школы Прокл, умерший в 485 г. Отличавшийся огромным трудолюбием, как и педантичностью, он оставил многие тысячи страниц. Хотя их философская содержательность по сравнению с записями Платина обратно пропорциональна их объему, тем не менее в самых разнообразных своих произведениях Прокл охватил всю древнегреческую основную философскую культуру, мифологию (отчасти и ближневосточную), науку. Он написал комментарии к важнейшим диалогам Платона, перераставшие в рассуждения самого автора, к логическим сочинениям Аристотеля, излагал его «Физику», «О небе», толковал Гомера, Гесиода, орфические тексты. Прокл написал также комментарий к «Началам» Евклида, сочинение по астрономии. С другой стороны, Прокл писал традиционным гекзаметром гимны богам, сочинения по теургии и магии, культивировал в Академии соблюдение греческих и ближневосточных празднеств.

Оригинальным сочинением Прокла считается весьма объемная «Теология Платона», в которой философия древнего учителя последовательно сакрализируется, а в его диалогах, обладающих непререкаемым авторитетом, автор стремится найти ответы на все философские вопросы, как он их понимал. Сакрализованная и мифологизированная онтология Прокла сугубо иерархична. Кратко, сухо, тезисообразно философ-мифолог изложил свои воззрения в небольшом сочинении «Первоосновы теологии». Здесь, как и в большинстве других его произведений, торжествует триадность.

В этот исконный мировоззренческо-философский принцип, определяющий онтологию Платина, Прокл внес гносеологический момент. Суть его в том, что в процессе эманации он различал три стадии. Во-первых, это *пребывание* (*monē*) причины в самой себе, производимого в производящем, когда всякое многообразие существует лишь потенциально, как совокупность противоположностей внутри тождественного целого. Во-вторых, выступление, *исхождение* (*próodos*) причины за свои пределы, происходящее в результате ослабления тождества под действием противоположностей (прежде всего предела и беспредельного), когда совершается переход из единства во множество. В-третьих, *возвращение в себя* (*epistrophe*), из множественности в единство, происходящее в результате разрешения противоположностей, вновь объединяющихся в тождество.

Однако реализовать такое понимание триадического цикла применительно к конкретным процессам Прокл не сумел. Принцип триады, методологическая плодотворность которого в особенности определялась подвижностью «середины», неоплатоник применял формально, догма-

тично и педантично, стремясь расчленить все трактуемые вопросы на три звена, усложняя таким образом чисто количественно иерархическую структуру бытия.

Но все же знаменательна та триада, которую Прокл по примеру Плотина строил, разъясняя обратный эманации процесс слияния мыслящего человека с первоедином. Первую ступень здесь составляет платоновский Эрос, любовь к прекрасному, подготавливающая мудреца к состоянию экстаза. Вторая — истина, вплотную подводящая его к божественной мудрости. Но выше истины — *вера*, наступающая в результате экстаза, и, в сущности, прекращается всякий процесс познания. Тогда и наступает молчание (*sigē*), поглощающее мудреца непознаваемым и поэтому наиболее совершенным абсолютом. Для подавляющего большинства людей, неспособных к такому состоянию, оно возможно лишь после смерти. Мистика, а тем самым и религия, берет здесь верх над философией.

Творческий вклад в позднеантичную философию неоплатонизма осуществлен Плотинем, менее значителен вклад Прокла. Но для передачи философской эстафеты очень много сделали платоники афинской и александрийской школ V—VI вв. своими комментариями к диалогам Платона и произведениям Аристотеля.

Откровение Священного Писания как фундамент мировоззрения патристики. Верознание во взаимоотношениях религии и философии. Абсолютная вера в писаное слово — важнейшая компонента ментальности древних народов. Вера эта ретроспективна — чем древнее то или иное сказание, положение, тем оно истиннее. Сила ее обратно пропорциональна степени рационализации мировоззрения. Она отражала уровень рационализирующего компонента самих цивилизаций, которые даже в римской, самой развитой из них, не знали экспериментально-машинной составляющей ее экономики. Но еще важнее индивидуально-личностный фактор цивилизаций, достигший своего максимума в греческих полисах и породивший множество философских идей. В условиях же огромных монархий и самой «мировой» из них, римской, индивид отступал перед массой, а философия — перед религиозной идеологией, возникавшей из глубин ближневосточной и египетской ментальности и совершенно необходимой в условиях огромной римской государственности. Один из первых апологетов, Татиан (ум. ок. 173), одно время преподававший в богословской школе в Риме, убежденный враг греко-римской культуры и ее беспощадный критик, в своей «Речи против эллинов» бичует греческих философов от Гераклита до Платона, Аристотеля и Зенона-стоика, уличая их в расхождении смысла их учений и их якобы весьма неприглядной жизни. Татиан в особенности недоволен *плюрализмом* их несогласных философских мнений. О безнадежной противоречивости воззрений многих греческих философов по самым различным вопросам говорит уже на исходе Античности и такой фундаментальный авторитет, как Августин, в своем главном произведении «О граде Божием» (XVIII 41).

Всем этим мнениям и учениям «отцы» противопоставляли единую «варварскую философию» Ветхого Завета (в то время как Новый Завет, написанный по-гречески, иногда именовался «философией Христа»). Содержание первого (несколько иначе и второго) абсолютно истинно уже потому, что оно максимально близко к сакральному времени творения Богом природного и человеческого мира — важнейший его автор, Моисей, жил якобы задолго до всех известных эллинских философов, обильно заимствовавших многое из его учения. Выше мы упоминали эту тогда уже весьма старую легенду, первоначально придуманную — но, конечно, субъективно совершенно искренне — самими евреями. Поскольку же греки, еще не способные объяснить культурно-исторический феномен своего «чуда», приписывали многие его компоненты заимствованию у египтян и вавилонян, «отцы» тем более уверовали в незыблемость этой «истины» Священного Писания, пронизанного сверхъестественным откровением, исходящим через пророков от самого Бога. Незыблемость его авторитета, считал, например, учитель Татиана Юстин, его превосходство над философией, сотворенной немногими и трудной для усвоения обычными людьми, заключены именно в этом его сверхъестественном происхождении. Простота его образов, повествований и даже притч делает их доступными в принципе для каждого человека. Важнейшей стороной *рevelяционизма*, как иногда именуют этим латиноязычным термином неограниченную веру в откровение, является предельный *догматизм*, который необходим для незыблемости положений вероучения.

Категоричность утверждений «отцов» о наивысшей авторитетности собственно религиозной, фидеистической веры (*fides religiosa*) в учения и мифологию Ветхого и тем более Нового Завета все же не состояла лишь в бесчисленных уверениях в их истинности, которой в первую очередь приписывалось моральное содержание. Убедительность этих уверений они основывали на принципе *верознания*, которым всегда руководствуется действующий человек. Один из апологетов II в. Теофил ссылаясь на деятельность крестьянина, доверяющего земле перед посевом, мореплавателя, собирающегося в плавание, — кораблю, а больного, не знающего о характере своей болезни, — врачу. Сходное стремление к максимальному расширению понятия веры свойственно и другим «отцам».

Особенно основательно широту веры и ее первенство перед знанием развивал в своих произведениях Августин. «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю...» (Об учителе, XI). Обоснование этой позиции Августином весьма гносеологично. Теолог-философ исходит из того, что все содержание человеческого познания черпается в двух источниках. Один из них — личный опыт любого человека, неотделимый от деятельности его чувств, — мышление с одобрением (*cum assensione*). Этот источник весьма ограничен, а знание, в нем почерпнутое, поверхностно и несущественно. Значительно богаче другой

источник знаний — сообщения многих людей и знания, почерпнутые в книгах, а максимальный — в Священном Писании. Такое *опосредствованное знание* Августин и называет *верой*, делая затем прыжок к религиозной, библейской вере. Конечно, Августина не так уж трудно раскритиковать, поскольку вера, почерпнутая в устных и письменных источниках, в конечном счете опирается на общечеловеческий опыт, чего невозможно утверждать относительно множества положений догматов *религиозной веры* (и не только христианской). Но при любой критике следует помнить, что высшее назначение религиозных истин, согласно, в сущности, всем «отцам», — моральное. Кант установит, что моральные истины осуществляются без доказательств и не нуждаются в них. Августин же, критиковавший академический скептицизм Аркесилая и Карнеада в их утверждении возможности лишь относительной истины и противопоставлявший им необходимость обретения истин абсолютных, был озабочен именно ориентацией на них подлинно морального поведения человека.

Впрочем, «прыжок» к религиозной вере, отмеченный выше, следует отнести только к догматам христианского вероучения. Иначе решал Августин проблему Бога, абсолютного источника всех догматов. Отвергая скептические воззрения Аркесилая и Карнеада относительно невозможности обретения устойчивых и тем более абсолютных истин, теоретик христианской веры считал, что это справедливо лишь в отношении внешних вещей. Совершенно иначе воспринимаем мы наши внутренние переживания, которые максимально достоверны. Доказывая неколебимую достоверность самосознания человека (и выступая здесь отдаленным предшественником Декарта), Августин утверждал непосредственность субъект-объектного отношения между душой человека и Богом. Познание вещей природы и любых ее сфер, давно потерявших свою интеллектуальную ценность, с одной стороны, и углубление личностного самосознания, обращенное к религии — с другой, привело теоретика монотеизма к убеждению, что погружение в собственную душу и обретение там Бога — главный смысл и цель человеческой жизни. «Я желаю знать Бога и душу. И ничего более? Решительно ничего» (Монологи, I 2). При этом человеческий субъект, убеждаясь в существовании Сверхсубъекта, играет в отношении его лишь пассивную, чисто созерцательную роль, ибо истины, возникающие в человеческом уме, — результат сверхъестественного *озарения* (*illuminatio*), единственный источник которого — сверхприродный Бог. В так называемом иллюминизме интуитивное постижение истины и тем более Бога стало одним из главных проявлений христианского мистицизма.

Возвращаясь к доавгустиновской религиозной философии, необходимо подчеркнуть, что целостность человеческого сознания, в котором переплетены вера и знание, не допускает полностью осмысленного, совершенно недогматического отношения к Священному Писанию, особенно к Ветхому Завету, столь многообразно пестрому и противоречивому по сравнению с Новым Заветом. Поэтому, как выше отмечено, уже Филон осознал необходимость аллегорического, иносказательного

истолкования множества образов, утверждений, притч первого документа, ему тогда известного. Теперь Ориген говорит о трех смыслах такого истолкования. Первый смысл — «телесный», буквальный («исторический»), доступный прежде всего «простакам», второй — «душевный», моральный (чему, конечно, не чужд и буквальный смысл), третий — «духовный», собственно философский, доступный наиболее одаренным людям. Конечно, нередко эти смыслы переплетались, по-разному трактовались различными представителями патристики. Тем не менее экзегетика Священного Писания в определенном смысле — основная особенность патристической философии.

Ее взаимодействие с древнегреческой, можно считать, было предопределено уже основным догматом христианства, как и многими положениями и образами Священного Писания. Однако как критически-отрицательное отношение к культуре Античности, традиции римской, греческой и ближневосточной социальности, так и особенности образования и жизни самих «отцов» вносили в решение глобальной проблемы соотношения вероучения и философии, веры и знания вообще большие и даже принципиальные различия, не говоря уже о нюансах.

В заботе о крепости рождавшейся веры ап. Павел предупреждал ее прозелитов: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею» (Кол. 2, 8), ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3, 19).

Эту позицию в отношении философии развивал римский (и карфагенский) юрист, ритор и писатель, яростный апологет христианства и радикальный критик ценностей современной ему цивилизации Тертуллиан. Он исходил из убеждения, что христианская вера должна быть максимально простой, придерживаясь в общем «телесного», буквального смысла библейских повествований и избегая тонкостей аллегорического, философского истолкования. Отсюда его презрение к «жалкому Аристотелю», к его диалектике, способной лишь разрушать веру, порождая многочисленные споры и ереси (О прескрипции [против] еретиков, 7), стремление возвести непреодолимую границу между «Афинами и Иерусалимом», Академией и церковью. Раздраженный многочисленными нападкамии языческих философов, высмеивавших фантастичность христианских верований, Тертуллиан бросил им знаменитый парадоксальный вызов: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес — это несомненно, ибо невозможно» («О плоти Христа» — знаменитая впоследствии формула «верую, ибо абсурдно»).

Позиция Тертуллиана — выражение римского практицизма. Отсюда, в сущности, чисто идеологическое восприятие христианской религии, которая тем действеннее, чем меньше верующий сомневается в ее догматах, устойчивость которых может подорвать то или иное философствование.

Однако начисто отказаться от него не в состоянии был даже Тертуллиан. В известной, хотя и в небольшой мере он был вовлечен в

него и как мыслящий идеолог, который невозможен без некоторого минимума «дани» определенным философским традициям, в которых он развивался. Поскольку его стремление к чистой вере сочеталось с убеждением в превосходстве естественного человека, наделенного жизненными инстинктами и здравым смыслом, Тертуллиан следовал за киниками, влияние которых было значительным не только в греческом обществе. (Хотя собственно философская, натуралистическая сторона кинизма, естественно, отвергалась спиритуалистически мыслящими христианскими философами.) Не мог отказаться карфагенянин и от определенного минимума философских идей, необходимых для пояснения важнейших положений христианского вероучения, — о Боге, душе и познавательной способности человека и др. Здесь Тертуллиан оказался под определенным воздействием упрощенного стоицизма, наиболее влиятельного именно в римском обществе.

Обращение к философии было органически необходимо другим христианским мыслителям, особенно тем, кто развивался в греческой философской традиции. А таких было большинство хотя бы уже потому, что Новый Завет написан по-гречески (к тому же существовала грекоязычная Септуагинта, которую читал и комментировал Филон Александрийский). Теперь же Логос-Христос взывал к философии.

Одним из первых на такой зов откликнулся современник Тертуллиана Климент. Глава Александрийской богословской школы, разумеется, ценил выше всего Новый Завет, Логос которого через пророков в чисто словесной форме был сообщен евреям богом. Грекам же он был открыт в мире природы и нравственности. Хотя они — особо одаренные среди других народов, но Бог им помог тем, что греческие философы смогли черпать из сокровищницы Моисея, повторяет Климент уже тогда старинную легенду. Отсюда высокая оценка учений греческих философов Климентом (главным образом в «Строматах» — важнейшем источнике наших знаний, в частности, по досократовской философии). В противоположность гностикам, переоценивавшим знание (хотя и трактовавшееся фантастически), Климент подчеркивает значение веры, но в противоположность Тертуллиану считает, что ее убедительность возрастает при рационализации с помощью философии. Опираясь на платоновско-аристотелевскую идею, согласно которой ценность наук и даже искусств главным образом в том, что они приводят к философии и являются ее своеобразными служанками, выдающийся богослов убежден, что аналогично и философия «является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих. Следовательно, мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных наук» (Стром. I 1, 30). Климент впервые выдвигает здесь идею, составляющую фундамент всей последующей религиозно-теологической философии, — идею гармонии веры и знания. Она заключена в четкой формуле верознания: «Нет знания без веры, нет и веры без знания» (там же, V 177). При этом гносеологическая, философская вера, подчеркивает профессиональный богослов, с необходимостью ведет к рели-

гиозной вере, поскольку «весь смысл науки состоит в доказательствах. Вера же, напротив, есть особая милость (*charis*), которая позволяет ее обладателю взойти от вещей недоказуемых к универсальной простоте, которая неподвластна ничему материальному» (там же, II 4, 14).

Взаимодействие христианского вероучения и философии — самая значимая страница патристической мысли. Ее отношение к философии было избирательным и неодинаковым в различные периоды ее истории и у различных мыслителей. Фактически для всех «отцов» был неприемлемом антителеологический материализм Демокрита, объясняющий возникновение мира и человека «случайным» соединением атомов, и тем более Эпикура с его натуралистической этикой. Неприемлем был и скептицизм (особенно в пирроновском варианте), критическое острие которого часто направлялось против религии, пускай и «языческой», и против *догматов*, совершенно невосприимчивых к критике (хотя сам термин ввели именно они). Во II—III вв. патристическая философия опиралась главным образом на стоицизм, максимально подчеркнувший значение Логоса, в меньшей мере — на платонизм. Однако значение последнего стало преобладающим в особенности после возникновения неоплатонизма. Опора на некоторые из его руководящих идей и привела к классической патристике. В нее постепенно вторгаются идеи аристотелизма, собственно логическая компонента которого уже предвещала схоластику. Роль же патристики в философском осмыслении Священного Писания столь велика, что некоторые исследователи трактуют ее в целом как *элинизацию христианства*, как оно зафиксировано в двух его эпохальных документах. Другие же, напротив, усматривают главный смысл патристического теоретизирования в *христианизации эллинизма*. Обе эти позиции можно признать правильными, но, конечно, в различных смыслах и в отношении к различным мыслителям патристики.

Так, Ориген, выявляя три смысла Библии, весьма далеко пошел по пути ее «духовного», чисто интеллектуального истолкования. Александрийский философ и богослов опирался не столько на стоицизм, сколько на зарождавшийся неоплатонизм. Он стал, можно считать, первым систематизатором христианского вероучения, но доля древнегреческих, «языческих» философских идей оказалась в его синтезе столь значительной, что его учение в дальнейшем было отвергнуто церковью, и Ориген, таким образом, не был признан одним из ее «отцов». Напротив, каппадокийские «отцы», творившие в IV в., уже после Никейского собора, тоже находившиеся под влиянием неоплатонизма и даже Оригена (еще задолго до его осуждения), стремились ближе держаться буквального смысла Писания (особенно Василий Кесарийский) и сложившихся догматов вероучения, привлекая неоплатонические идеи лишь для их пояснения и уточнения (на Константинопольском соборе 381 г. — триипостасность Символа веры), как и для борьбы против влиятельнейшего тогда «еретического» направления — арианства. Философский компонент, все же весьма значительный у Григория Нисского, у Василия Великого и Григория Назианзина (председательствовавшего на Константинопольском соборе 381 г.), можно сказать,

полностью отступает перед догматической теологией. Превалирующая его специализация — слова Священного Писания, а не философские идеи. Отсюда и «титул» Назианзина — Теолог, Богослов.

Весьма интенсивно взаимодействие теологии и философии у крупнейшего систематизатора христианства Августина. Философскую компоненту его мировоззрения (после обращения в христианство) образовал главным образом платонизм, известный ему преимущественно в неоплатонической форме. Крупнейший теолог весьма искусно «обезвредил» его неприемлемые для вероучения положения (особенно пантеистическую тенденцию) и создал по-своему весьма стройную систему, полностью принятую западной католической церковью (возведшей его в ранг святого, как и Иеронима) и во многом приемлемую для православной церкви, присвоившей ему титул Блаженного.

Бог как сверхабсолютизированный, предельно активный, творящий Субъект. Бог — альфа и омега любого религиозного мировоззрения, часто определяемого термином *теоцентризм*. В философском осмыслении «отцов» христианского вероучения в этом максимально широком и весьма аморфном понятии множество аспектов. Трудность их осмысления в том, что, в сущности, в любом контексте Бог должен оставаться *личностью*, виновником не только бытия, но и знания и тем более человеческой моральности. Коснемся прежде всего бытийных свойств Бога.

Первым из них выступает *единство*. В сущности, оно было провозглашено еще в 6 в. философом Ксенофаном, но его бог мыслился безлично и натуралистично, выражая умопостигаемое единство многообразной природы. Христианские мыслители, тоже фиксировавшие такое единство, видели в нем результат единственного, личностного и творческого начала. Единство Бога всемерно подчеркивали уже первые апологеты в борьбе против политеизма традиционных мифологий. Противопоставляя единого Бога их множеству, они возвращали «язычникам» обвинение в атеизме. Сугубое единство Бога подчеркивалось апологетами и в борьбе против натуралистического дуализма гностиков, а в дальнейшем Августин и другие «отцы» обосновывали божественное единство преодолением жесткого и непримиримого дуализма манихейства. Хотя, перечеркивая дуализм в отношении высшего божественного Существа, все «отцы» крепили дуализм между Богом и человеком, Богом и природой.

На путях метафизики единство Бога трактовалось как *монада*, или *геннада* (неоплатонический аспект). Выражением внутреннего единства Бога мыслилась его предельная *простота*, отсутствие любых составных частей, что противопоставлялось пестрому, бесчисленному многообразию природно-человеческого мира. Простота означает неизменность *сущности* Бога. Здесь иногда проявляется и антропоморфный аспект — бесстрастие Бога, невозможность чем-либо нарушить его душевное спокойствие (что так напоминает скептически-эпикурейско-стоическую атараксию).

Предельная простота Бога и его неизменность тождественны его *вечности*, полной исключенности из непрерывной текучести времени. Здесь важнейший признак его *абсолютизации*, актуализации его

бесконечности во времени. Этот определяющий признак Бога был зафиксирован уже самыми первыми древнегреческими философами, для которых Бог — то, что никогда не имело начала и не будет иметь конца. Концептуально такой признак Бога закрепил Аристотель.

Но его религиозная трактовка «отцами» отнюдь не была тождественной. Практически мыслящий Тертуллиан, утверждая, что Бог есть Дух, вместе с тем понимал последний как особо тонкое тело, ибо при отрицании этого он превращается в ничто. Такая трактовка могла быть навеяна многими местами Ветхого Завета, в которых Дух виделся вполне натуралистически. Но еще более значительное основание этой трактовки коренилось в том, что его философской платформой оставался стоицизм с его концепцией бого-логоса как огненно-воздушной (и одновременно разумной) пневмы. Телесный Бог творит, однако, природу и человека «из ничто» — один из парадоксов иррациональности веры у Тертуллиана. Значительно убедительнее приписывать его абсолютно духовному Богу. Но таковая духовность, конечно, более адекватно могла быть осмыслена только на платформе платонизма и в особенности неоплатонизма как безукоризненно идеалистической философии. Огромную роль в таком осмыслении сыграл Ориген.

Здесь необходимо обратиться к самому важному, решающему свойству божественного Существа христианской, как и любой монотеистической, теологии — его абсолютной *творческой роли* по отношению к миру природы и человека. Сама такая роль выражала уже высокую — и, конечно, чрезмерно высокую — степень оценки возможностей человеческой творческой деятельности. К тому же в условиях, когда представления о естественном происхождении природных и тем более человеческих существ отсутствовали (какие бы прозрения в этом направлении ни были высказаны некоторыми философами), можно считать закономерным понимание их появления в результате сверхъестественного творчества. Такая мифологема, можно сказать, наиболее стройно зафиксирована в книге Бытия и вполне «по уму» обычному человеку. Однако для философского осмысления она была совсем не простой.

Сверхсложной стала проблема *всемогущества Бога*, выявлявшаяся уже в факте его кратковременного творчества всего и вся. В платоновском «Тимее» Демиург творил мир природы и человека, но отнюдь не только «из себя», а используя пространство-материю и ориентируясь на мир идей, не уступающих ему в отношении своей извечности. Яхве тоже напоминал Демиурга, поскольку «носился над водами» и создал Адама из «праха земного». Материя ограничивала божественное творчество, что для Аристотеля стало одним из важнейших принципов его метафизики. Всемогущество Бога требовало преодоления фактора материи. К этой мысли пришел уже автор одной из самых поздних ветхозаветных книг, 2-й Макковейской, написанной по-гречески в I в. и содержащей утверждение, что «все сотворил Бог из ничто (οὐκ ὄντων — буквально «из не-сущих». — В. С.) и... так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7, 28).

Развернутое обоснование этой фундаментальной мысли, диаметрально противоположной парменидовско-платоновской, стало одной

из главных задач патристической философии. Весьма значимое ее решение предложил Ориген. Исходя из предельно идеалистических представлений возникшего неоплатонизма, он последовательно доказывал совершенную бестелесность, нематериальность Бога (весьма близкого к основоположному неоплатоническому понятию Единого). Так понимаемый Бог может быть мыслим не только безначальным и бесконечным во времени, но, как не имеющий никаких границ в пространстве, бесконечным и в отношении его. «Бог есть Дух, не имеющий членов и пространственной величины; ибо всякая величина делима и часть ее — меньше целого», — подчеркнул Августин (Исповедь, III 7). Мысль эта была совершенно чужда античным философам, которые «убегали» от пространственной бесконечности, принимая лишь *беспредельность* пространства, противопоставляемую пределу, следовательно, только потенциальную бесконечность. Аристотель прямо настаивал на невозможности актуально бесконечного тела. Но актуально бесконечным не только во времени (извечность), но и в пространстве мог мыслиться совершенно бестелесный и непознаваемый, как увидим, Бог. Он становится, таким образом, предельно загадочным понятием *сверхабсолютного Субъекта*, который не зависит ни от чего, но от которого зависит все. Только такой безгранично всесильный Бог в состоянии сотворить все «из себя», «из ничто». Определенный итог этому основоположному устою христианской мысли подвел Августин. Впрочем, он так непосредственно не рассуждает, ибо творение «из себя» уравнивало бы божественную субстанцию с природной. Поэтому автор «Исповеди» (XI 7), будучи в большом затруднении относительно роли Логоса-Христа в факте создания мира, утверждает, что «все это от Тебя, но не из Тебя». Здесь следует подвести некоторый итог развития понятия бесконечности от античной философии к патристике в отношении главного для нее понятия Бога как абсолюта и сверхабсолюта.

В первом смысле он *вневременный* — от ранних философов до аристотелевского бога. Этот смысл унаследован и гностиками (*αἰώνος αἰὼν* — вечность), и философами патристики. В древнегреческой же философии, начиная с пифагорейцев, получило широкое распространение слово *αἰετός* — *беспредельный* в пространстве, т. е. потенциальная бесконечность, четко сформулированная Аристотелем, категорически отрицавшим возможность актуально бесконечного, неограниченного тела. Ориген, Августин и другие «отцы» христианской мысли слили безначальность Бога во времени и безграничность в пространстве в единое понятие личностного *Сверхабсолюта* — Творца всего сущего «из ничто». Именно по отношению к нему следует говорить о завершенности понятия актуальной бесконечности — ее *вневременности* и *пространственной непрерывности, континуальности*. Она становится понятием предельной духовной целостности и вместе с тем иррациональности, полной непостижимости последнего и одновременно первого начала. Но, в сущности, таковым было и Единое Плотина.

В свете сказанного следует признать, что мистифицирующая по отношению к истине функция понятия Бога, релятивизирующая любую

истину, свойственна ему как Сверхабсолюту, а интеллектуализирующая, утверждающая незыблемость, достоверность обретенных истин и поощряющая к дальнейшему их обретению, присуща ему как Абсолюту.

Возвращаясь к Августину, посмотрим, как он развивал концепцию времени (в особенности в 11-й книге «Исповеди»), вне которого нет реального мира и человека.

Будучи, как и все религиозные философы, теоцентристом, Августин вместе с тем глубоко вникал в динамику человеческой личности, для которой время — одно из самых определяющих условий ее существования (хотя оно и «существует лишь потому, что стремится исчезнуть», там же, XI 14). Время максимально субъективируется, релятивизируется, прошедшее и будущее совершенно психологичны и только настоящее («да и то сведенное до одного дня» и даже «только мига, который уже не делится на части», там же, IX 15), переживаемое максимально жизненно, представляет для человека наибольшую ценность. Оно как бы застывает в божественном Абсолюте, представляя «остановившееся теперь» (*nunc stans*). Статичная вечность неотделима от божественного существа и противопоставлена постоянной изменямости природно-человеческого мира.

Августин стремится увязать сверхъестественность творения мира непосредственно с Богом, хотя и через Логос-Слово. Господь «сотворил Мир из бесформенной материи, из почти "ничто" (т. е. из материи как "небытия", по Платону, *ме оп.* — В. С.), которую Ты создал из ничто (*ex nihilo*)» (там же, XII 8)». Так философ христианства на путях экзегезы стремится исправить начальные строки книги Бытия, трактуя и воды, и пустую землю, и темную бездну как «неоформленную» материю, созданную всемогущим Творцом «из ничто». Один из важнейших актов созидания Богом природы состоит в творении времени, вне которого нет никакого измерения текущих вещей.

Но вернемся к Оригену. Как и перед Филоном, перед ним встала эта труднейшая проблема творения мира бестелесным Богом. Ориген, конечно, должен был прибегнуть к понятию Логоса, выражавшему идею созидającego Слова и одновременно Смысла, который вложен в мир, как бы ни было трудно его раскрыть. Однако теперь наряду с Христом-Логосом в христианском вероучении укрепилась и третья божественная Ипостась (*hypostasis* — сущность *ousia*), *личность*, трактуемая как Святой Дух. Этой триаде соответствовала основная платоновская конструкция — Единое — Ум — Душа, которые, однако, мыслились как нисходящий ряд убывающего совершенства. Отдавая дань этой эманационистской конструкции, автор «О началах» выявил тенденцию к трактовке основной христианской триады не как пребывание Христа и Святого Духа в едином содружестве с верховным Богом, а *субординационистски*, т. е. как последовательное снижение божественной благодати. Тем самым, Христос-Логос, приобретая космическую функцию, терял свое главное, *сотериологическое*, спасительное для каждого человека назначение.

Если у самого Оригена неоплатоническая трактовка Христа-Логоса была, в общем, еще абстрактно-философской, то его последователь

пресвитер Арий, действовавший в Александрии в начале IV в., сделал совершенно не приемлемые для церкви, «еретические» выводы. Суть их в том, что Сын объявлялся не столь же вечным, как Бог-Отец, а рожденным во времени, не *единосущным* (homoousios), как настаивала церковь, а лишь *подобносущным* (homoioousios). Снижалась и роль Святого Духа, подрывался догмат Троицы, возникала упрощающая (и более логичная) тенденция понимания единого Бога в единственной ипостаси. Но тем самым опять же подрывалась сотериологическая функция Христа. Церковь, провозглашавшая себя восприемницей этой функции, не могла примириться с арианской «ересью» и решительно осудила ее на Никейском соборе 325 г. Но христологическо-тринитарные споры продолжались, в них включились каппадокийские «отцы», игравшие (кроме умершего в 379 г. Василия Кесарийского) большую роль на Константинопольском соборе 381 г. Но только на Халкидонском соборе 451 г. была выработана уже названная формула о «нераздельности и неслиянности» трех ипостасей Троицы. Богословские споры по тринитарной проблеме волновали не только церковь, но и императорскую власть Византии, ибо некоторые обращаемые в христианство «язычники» (остготы, вестготы, вандалы, лангобарды) приняли его в более простой и понятной арианской форме, и потребовалось много времени и усилий, чтобы вернуть их на «путь истинный».

Однако вернемся опять к Оригену, в учении которого философское содержание превалировало над богословским. Креационистское содержание трехипостасного Бога переплеталось у раннехристианского мыслителя с неоплатоновско-эманационистским, а кроме того, осложнялось и пантеистической тенденцией стоицизма в представлении о Логосе как природно-творческом начале. Верховный, совершенно не познаваемый Бог-Отец, конечно, суть чистая мысль, мыслящая самое себя, можно считать, по-аристотелевски. Однако христианин должен видеть в Боге и Творца, что он и осуществляет посредством Логоса-Христа, «второго Бога» и одновременно второй ступени бытия. В Логос перемещаются платоновские идеи, в которых заключен план и смысл мира. Он, конечно, творится «из ничто», вне времени. Однако христианский креационизм перебивается неоплатоническо-стоическим эманационизмом. Лицевое время, наметившееся в христианстве, — кратковременность творения мира и его последующая история — отступает у Оригена перед циклическим временем античных представлений, наиболее последовательно сформулированных стоиками. Божественное творчество осуществляется вне времени, но Бог создает множество конечных в пространстве миров, хотя не одновременно, а последовательно, после гибели одного творится другой — теологическая трансформация стоического циклизма (вместе с тем можно констатировать здесь определенное воздействие гностических представлений об эонах, ниспадающих из плеромы). Правда, только в том мире, в котором мы живем, осуществлена спасительная миссия Христа. С ним же соотнесены все другие его признаки, рассматриваемые Оригеном.

У Оригена поставлена и проблема человеческих душ — одна из определяющих для всей патристики. В пифагорейско-платоновской

традиции бессмертия душ мыслилось как их извечное свойство, хотя и совершенно отличное от тела, но все же неотрывное от комплекса природы. Христианская трактовка души принципиально отлична от таких представлений, ибо душа в ней — непосредственная носительница моральной наполненности личности и ее познавательной способности — предельно противопоставлена телу. Святой Дух как третья ипостась божественного Существа обобщает прежде всего эту ее моральную компоненту. Душа полностью исторгается из природы. Она провозглашается совершенно бестелесным духом, обязанным творчеству Бога. Духи-ангелы предшествуют сотворению мира, который и создается для «комфортного» их существования. Материя возникает в конце творческого процесса. Самая высшая роль здесь отведена опять же Логосу-Христу, а также ангелам и индивидуальным духам.

Определяющее свойство духов — присущая им *свобода*, в сущности, *свободная воля*, способность выбора между добром и злом. Определенное время благодарные духи силой своей любви удерживаются в орбите Бога. Материю же Он сотворил для их устрашения, ибо соединение с ней сковывает, «замораживает» присущую им свободу, возвращая их в сферу греха. Многие духи — можно считать, большинство их, — свободная воля которых слабеет, отпадают от Бога, вселяются в различные тела. Начинается круговорот хотя и одушевленных, но несовершенных, отягченных материей, греховных существ. Они постоянно страдают, но сами собой не в силах сбросить с себя телесное бремя из-за недостатка свободы воли.

На помощь страдающим «духам» приходит милосердный Бог. Христианский миф воскресения из мертвых Ориген трактует как всеобщее восстановление всех людских существ — знаменитый *апокатастасис* — из телесной разрозненности к единению с совершенно бестелесным, трехипостасным Богом. Поскольку присущая ему доброта и милосердие безграничны, даже Дьявол, этот вечный хулитель Бога, спасется.

Столь далеко пошел Ориген в своем стремлении трактовать Священное Писание не «по букве, а по духу». Внеся новое понимание бестелесного и бесконечного Бога, усвоенного каппадокийцами, он, однако, был заклеен как «еретик» некоторыми теологами и соборами IV — VI вв.

Григорий Нисский, живший во времена расцвета неоплатонизма, но оставшийся ортодоксальным приверженцем сложившегося христианского вероучения и верным сыном реализовавшей его церкви, последовательно трактовал Бога как совершенно бестелесное, сверхприродное, трансцендентное Существо, наивысший источник мира природы и человека.

Еще более основательно и многосторонне осмысливал понятие Бога Августин, живший значительно позже Григория. Больше, чем любой другой христианский теолог этой эпохи, он подчеркнул *всемогущество* Бога, проявившееся как в творении мира, так и в повседневном управлении им. Разумеется, такая трактовка становится возможной в результате истолкования Бога как *личности*, сотворившей мир и чело-

века, исходя из своей добровольной склонности к милосердию и любви. Понятие Бога полностью отменило представление о судьбе, в особенности о фортуне, настаивавшей на случайности множества событий, особенно в «низшем», человеческом мире. Все события, где бы они ни происходили, свидетельствуют о непреодолимой силе божественного всемогущества. «Если Он отнимет от вещей Свою производительную силу, то их не будет так же, как не было их до их сотворения» (О граде Божием, XII 25). В этих словах — выражение тотального теоцентризма, множество раз сформулированного и в других произведениях (в частности, в «Монологам», I 1: «Бог, выше которого — ничего, вне которого — ничего, без которого — ничего. Бог, под которым все, в котором — все, с которым — все»).

Позиция абсолютного креационизма, распространенная на деятельность человечества, выражается термином *провиденциализм*, устранивающим представление о судьбе и обозначающимся иногда русским словом *промысл* (*providentia*).

Всемогущество Бога вытекает из неотрывно присущего ему фактора воли. «Воля Божия присуща Богу и предваряет всякое творение... Воля Божия... принадлежит к божественной субстанции» (Исповедь, XI 10). Фактор воли, едва намеченный — по сравнению с фактором знания — в античной философии (более всего в стоицизме), был постепенно и максимально углублен в христианской философии (с чем мы встретились у Оригена). Осмысление творения «из ничто», в особенности Августином, закономерно приводило его к выдвиганию на первый план волевой компоненты божественного Существа. При этом фактор воли, списанный с человеческого субъекта, в безначальном божественном Субъекте стал главным выражением его *иррационалистической* стороны и даже сути. Однако философская трудность здесь в том, что она все же не исчерпывает всего божественного Субъекта в его отношении к миру и человеку, ибо такое отношение невозможно без фактора *знания*. Проблема веры и знания становится проблемой воли и знания.

Важнейшая страница религиозной философии эллинизма определялась ее отношением к учению об идеях в платонизме. Особенно если учитывать ограниченный креационизм «Тимея» — самого важного произведения для христианских философов. В сущности, уже начиная с Филона они все больше увязывали платоновские идеи с деятельностью божественной Личности. Определяющий для присущего ей креационизма фактор Логоса как плана и смысла творимого мира с необходимостью приводил к перемещению самосущих платоновских идей в ум Бога. Для Августина этот процесс стал полностью завершенным. Платоновские идеи трактовались здесь как те абсолютизированные *прототипы* (*exemplaria*), которые интуитивно воспринимаются умом человека. Они именуются также *вечными истинами*, которые сохраняются, «даже если мир погибнет» (Монологи, II 2). При этом даже числа трактуются как «мысли Бога». Тем самым, максимально единый Бог все же внутренне раздвоен на фактор воли и фактор знания, которые по-разному проявляются в мире природы и в мире человека.

Для более конкретного понимания этой важнейшей стороны отношений Бога и мира необходимо напомнить, что любая монотеистическая религия утверждает непознаваемость верховного Творца, в особенности столь сложная, как христианская с ее бестелесным, безначальным и бесконечным во времени и пространстве трехипостасным Богом. Несмотря на отдельные антропоморфизмы, воззрение о непознаваемости Яхве неоднократно зафиксировано в Ветхом Завете (где «Сущий» выступает, например во Втор. 4, 11–18, как «мрак», запрещающий как-либо изображать себя). Христианские философы весьма усилили идею непознаваемости для своего многократно усложненного Бога. Но если это так, то они должны были приводить и основания, утверждающие его существование.

Антропо- и социоморфные аналогии были почти исчерпывающими в «методологии» мифологических воззрений, но в условиях более развитых цивилизаций стали многосторонними и усложненными. Так, уже некоторые апологеты прибегали к аналогиям между видимым телом и невидимой душой, с одной стороны, и Богом — с другой. Были аналогии между наблюдаемой стройностью мира и ее невидимым Творцом, как и ненаблюдаемым подавляющим большинством людей главой государства и исходящими от него или связанными с ним законами и институтами. Но основания космологического типа, определяющие в аристотелизме, не могли быть преобладающим для «отцов», особенно для таких, как Августин, для которого самое убедительное основание в существовании Бога — его обретение в глубинах созерцающей души — путь для будущего онтологического доказательства божественного бытия.

Пути богопознания — в сущности, мистико-богословские спекуляции — наиболее основательно представлены в произведениях Псевдо-Дионисия Ареопагита (конец V — начало VI в.). Если Августин в своем осмыслении христианского Бога опирался на плотиновские «Эннеады» («обезвреживая» их пантеистические тенденции), то Псевдо-Дионисий испытал сильнейшее воздействие мыслей и образов «Первооснов теологии» Прокла.

Первый путь богопознания как раз аналогический — путь так называемой катафатической, *утвердительной* теологии в осмыслении Бога. Идя по этому пути, мы восходим от самых низменных предметов — камень, воздух и т. п. — ко все более высоким предикатам, пока не доходим до таких, как Свет, Жизнь, Благо, Любовь, Красота, Мудрость, Всемогущество и т. п., в различной, но в восходящей степени выражающих сущность трансцендентного Бога. Поскольку же Он — Абсолют, к нему приложимы все имена, употребляемые в Писании. Отсюда «всеимянность Бога», демонстрируемая в «Божественных именах».

Однако путь катафатической, положительной теологии далеко не адекватен в осмыслении божественного Сверхабсолюта. Уже потому, что далеко не все «имена», характеризующие человека, приложимы к нему, в особенности столь неприглядные, как гнев или тем более пьянство. Во вторых, даже положительные имена совершенно незначимы перед лицом бесконечности, сверхприродности Бога. Более

применимы к нему такие сверхабсолютизированные атрибуты, как Сверхжизнь, Сверхкрасота, Сверхблаго, Сверхмудрость и в особенности Сверхбытие (Сверхсущество). А такие суперлативные атрибуты «через превосходство выражают отрицание» (О божественных именах, I 3). Здесь положительная теология переходит уже в *отрицательную*, апофатическую — наиболее адекватный способ осмысления трансцендентного Бога. Его бескачественность — определяющий признак его сверхприродности, таинственности.

Мистическая теология складывалась в античной философии начиная с Платона и тем более после него. Определенную роль в этом процессе сыграл академический скептицизм, подчеркнувший сугубую относительность всякой истинности. Применительно к понятию Бога она становилась у религиозных монотеистов, как уже у Филона, убеждением в полной невозможности его постижения. Оно весьма усилилось неоплатоническим учением о полной непостижимости Единого, в духе которого теперь Псевдо-Дионисий совершенно спекулятивно трактовал божественное Существо. Последовательное отрицание относительно него не только чувственных признаков, но и мысленных атрибутов, его запредельность всякому пониманию превращает *всеимянного* Бога в Бога *безымянного*, теологию *катафатическую* в *апофатическую*, утверждающую тождественность «недостигаемого света» с «божественным мраком». Непознаваемость Бога в результате, казалось бы, всесторонних попыток его осмысления оборачивается вершиной его постижения. Бытие Бога состоит в его небытии, наиболее адекватным его «пониманием» становится его абсолютное непонимание — так называемая теологическая диалектика.

Однако много более значимым для той эпохи укреплявшегося христианства и для последующих веков Средневековья стало то, что в «Ареопагитиках» сформулирована сугубая *мистика*, совершенно необходимая для религиозного мировоззрения. Она ставила перед верующим труднейшую задачу соединения с Богом. Решение ее было подсказано охарактеризованным выше учением неоплатонизма в «возвращении» (*epistrophe*) мыслящего субъекта к Единому на путях экстаза, предельного напряжения духовных сил вплоть до полного выхода за пределы своей субъектности. По словам Псевдо-Дионисия, к «сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности (О божественных именах, I 7). Так достигается теперь *обожение* (*theosis*) горячо верующего человека, стремящегося слиться с пространственно-временной бесконечностью.

В свете изложенного понятно, почему византийская церковь весьма благосклонно приняла «Ареопагитики», казалось бы, подводящие нерушимый фундамент под мировоззрение искренне верующего человека (к тому же все эти произведения были подписаны древним и весьма авторитетным именем якобы сподвижника ап. Павла и первого епископа Афин). Но тогда ей была не ясна большая опасность, скрывавшаяся в апофатике. Ибо отрицательная теология, последовательно отвергавшая все антропоморфные атрибуты Бога, вставала на путь его

полной *геперсонализации*. Тем самым подрывался основоположный догмат христианства о Боге как высшем творческом Субъекте, носителе промысла, провидения.

Конечно, в произведениях Псевдо-Дионисия читатель встречается с креационистским ходом мыслей, но он весьма часто перебивается неоплатоновско-эманационистским. Последний в особенности выражается в утверждениях о многочисленных световых излияниях, посредством которых из лично-безличного Бога появляется все богатство небесного и земного бытия. В «Небесной иерархии» и в «Церковной иерархии» оно трактуется как спонтанный процесс самоотчуждения божественной доброты и любви. Ей приписывается — в духе платонизма — космическая функция, она не только ведет от Бога к миру, но и движет всеми существами и тем более человеком, снова направляя их к породившему их Богу. В отличие от рассудка любовь полностью преодолевает субъектность человека, способствует его «обожению» уже в этой жизни. Поскольку трансцендентный Бог нередко становится в данных произведениях Богом, имманентным природно-человеческому бытию, весь космос мыслится как круговорот божественной доброты и любви, осуществляющийся скорее по необходимости, чем по некоему сверхъестественному произволу. Видоизменяя известную орфико-платоновскую формулу о боге как начале, середине и конце всего сущего, автор «Ареопагитик» трактует его как «Начало и Конец всех существ», как «их Начало, поскольку Он есть их Причина, их Конец, поскольку Он есть их высшая цель» (О божественных именах, IV 35, 10).

Апофатическая теология, отрицая познаваемость Бога и значительно снижая в нем уровень личностного начала, выражает *мистифицирующую функцию* предельно широкого понятия божественного Существа. Назначение этого сугубо религиозного признака данного понятия — набросить покров таинственности как на природный макрокосм, так и на человеческий микрокосм. Но, разумеется, невозможна абсолютная непроницаемость такого покрова, ибо она означала бы полное искоренение философского, рационализирующего начала в понимании Бога, прототипом коего всегда выступает мыслящий человек. Отсюда *интеллектуализирующее* начало в этом сверхглобальном понятии.

Оно пронизывает неоплатоническую систему, в которой такое начало составляет мощную середину между абсолютной непознаваемостью Единого и темной инстинктивностью экстаза по направлению к нему по завершении процесса эманации. Такая «середина» не может не получить своего выражения в системе природно-человеческого микро- и макрокосма. Своеобразие такого выражения мы встречаем в греческой патристике и до «Ареопагитик», в особенности в воззрениях Григория Нисского. Исходя из неоплатонической трактовки материи как исчерпания энергии световых эманаций, он рассматривает качества, вне и без которых невозможно никакое познание материи, как полностью нематериальные. Такого рода иллюзорность материи, *имматериализм* в истолковании бытия, присущий и «Ареопагитикам», трактует вещи как *теофании*, богоявления единичных вещей созерцающему и познаю-

щему их человеку. На путях иррационалистического имматериализма преодолевается, вернее смягчается, дуализм Бога и мира.

Интеллектуализирующее содержание понятия Бога более интенсивно и последовательно присуще Августину. Его теология в общем далека от апофатики, ибо его Бог всегда сохраняет свои сверхприродные позиции, хотя мыслящая душа человека непосредственно созерцает его в своих глубинах. Но постигнутый таким образом Бог оказывается инициатором самых глубоких прозрений человеческой души. К природе же Он повернут как своей волевой, в общем иррациональной, так и идейной, логосной, *интеллектуализирующей, рационализирующей* стороной.

Макрокосм природного бытия перед лицом божественного Сверхабсолюта. Ко времени деятельности «отцов» Античность накопила множество фактов из сферы живой и неживой природы. Многие же философы сформулировали широкие обобщающие концепции — астрономические, космологические, метеорологические, биологические. Некоторые «отцы» проявляли живой интерес ко многим факторам природной жизни, хотя, далекие от естественно-научных интересов как таковых, они воспринимали их не ради их самих, а ради тех моральных ассоциаций, нередко ориентированных на библейские образы, какие пробуждали различные факты. Теоретические же интерпретации природных феноменов «отцы» стремились представить в соответствии с креационистскими установками Священного Писания, если не отбрасывали их совсем (как демокритовско-эпикурейские), поскольку они совершенно не соответствовали этим установкам или тем более противоречили им.

Большое распространение среди такого рода произведений получил в византийском (затем и в славянском, в меньшей мере в римском) мире «Шестоднев» Василия Кесарийского, представляющий собой шесть бесед на каждый из дней творения книги бытия. В нем немало морализирующих советов священнослужителя в истолковании различных явлений природы. Например, заботливость аиста о своих птенцах — образец для родителей в отношении их детей. Немало здесь и «сведений» о различных животных — действительно существовавших, но нередко и живущих лишь в народной фантазии.

Главная же задача «Шестоднева» — опровержение воззрений философов, формулировавших теоретические воззрения о движении светил (как астрономическая система Птолемея), небесных и земных явлений вообще, поскольку они трактовали их в совершенной независимости от кратковременного творчества Бога. Сам же автор «Шестоднева», исходя из «Книги бытия» и используя некоторые натурфилософские представления Аристотеля, строил широкую геоцентрическую картину космического бытия. Вневременный Бог творит сразу, минуя абстрактную первоматерию Аристотеля, все чисто духовные существа, единичные вещи и небесный мир. Преходящие, чувственные вещи и существа живут под первым небом. Пространство между ним и вторым небом наполнено чистым, умопостигаемым светом — тенью первотворного ослепительного

божественного света и источником слабого света под первым небом. Из «второго» света состоят высшие умопостигаемые существа — ангелы и праведные души. Под первым небом подлунного мира, как и у Аристотеля, происходят всякого рода криволинейные движения и царит хаос случайностей, а над ним — сфера порядка и гармонии. Телеологическая концепция Аристотеля при теоцентрическом ее переосмыслении (разумеется, не только Василием) трансформирует его *имманентную телеологию* в *телеологию трансцендентную*. Вся природа становится результатом искусства, произведением Логоса трансцендентного Мастера. Телеологическое восприятие мира — определяющее, в сущности, для всех «отцов», а после них и для средневековой ментальности.

Первые люди, Адам и Ева, до грехопадения были чисто световыми существами, не отличавшимися от ангелов. Грехопадение сбросило их в чувственный мир первого неба. Подлинный христианин, освобождаясь от чувственных страстей, очищая свою душу, в которой все же сохранилась искра наивысшего, божественного света, поднимается до первого неба, дальнейшее просветление души истинным гносисом возвышает праведника до статуса ангелов, а наивысшее ее озарение в порыве экстаза (*epignosis*'а, сверхзнания, по Григорию Нисскому) приводит к *обожению* (возможному, нужно думать, лишь для единиц).

Теоцентрическая натурфилософия Василия Кесарийского создавалась, очевидно, в русле неоплатонических световых спекуляций. В более поздних Ареопагитиках их фактически нет. Но в «Небесной иерархии» и в «Церковной иерархии» зафиксирован важнейший принцип бытия. Несвободный от пантеистических тенденций неоплатонизма, Псевдо-Дионисий рисует процесс убывающей по своей бытийной ценности структуры бытия креационистски. Мировая лестница простирается от единого трехипостасного Бога, этого «пресветлого мрака», до предельной тьмы телесного мира. Небесный мир заключает в себе три триады: серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы. Тριάдный принцип, эвристический у Платона и Аристотеля, вырожден в позднем неоплатонизме (особенно у Прокла, на которого непосредственно опирался Псевдо-Дионисий) в приемы умозрительного конструирования, вводящего чисто внешнюю стройность воображаемого бытия. Небесную иерархию продолжает, подражая ей, церковная — епископы, священники, дьяконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. В сущности, это основная социальная триада, а небесная — ее умозрительная проекция. Таковой же мыслится и продолжение церковной иерархии — разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные существа. Все мировое бытие — иерархически и телеологически организованное целое — мудро устроено верховным Творцом так, что место каждого существа определяется степенью совершенства его вида. Социальный смысл этой системы определяется принципом, согласно которому высшие ступени уделяют свой свет низшим, управляя таким образом ими. Низшие же ступени могут получить божественный свет только через посредство высших. Многие считают, что принцип церковной иерар-

хии предвосхищает и социальную иерархию формировавшегося тогда сословно-феодалного общества.

Выше мы заметили, что мистический компонент в познающем субъекте у Августина играет меньшую роль, чем в неоплатонизирующей традиции греческих «отцов», усматривавших возможность «обожения» в сверхразумном слиянии с божественным Сверхабсолютом. Августиновский Бог, постигаемый, конечно, силой веры, тем не менее последовательно сохранял свои сверхприродные позиции, просветляя мыслящего человека. Хотя его определяющие свойства заключены как в воле, так и в вечно неизменном разуме, Бог создает мир не произвольно, а по присущей ему благодати, посредством которой воля корректируется идеями разума. Можно даже утверждать, что к миру природы и человека в акте своего творчества Бог, будучи олицетворением непознаваемости, повернут прежде всего своей интеллектуализирующей, логосной стороной. Тем более что иногда автор «О свободном решении» по примеру некоторых пифагорезирующих платоников отождествляет идеи с числами. Отсюда его неоднократные ссылки на цитированное место из «Премудростей Соломона» (11, 21), что, творя природу, Бог все расположил в соответствии с мерой, числом и весом. К тому же созданная природа конечна в пространстве — восстановление пифагорейско-платоновско-аристотелевско-стоической идеи конечности космоса как неперменного условия его познаваемости — и определяется временем, всегда конечным по сравнению с вечностью. Тем самым выявляется новый аспект дуализма Бога и мира — непознаваемый Сверхабсолют противостоит сотворенному им вполне познаваемому природному макрокосму.

В своем стремлении доказать кратковременность творения и последующего управления вещами и тем более живыми существами Богом Августин встречался с трудностями, преодоление которых было невозможно без обращения к представлениям и идеям предшествующей философии. Если мгновенное творение Богом совершенно бесплотных ангелов и праведных душ вполне «естественно», ибо в этом акте Творец отчуждает лишь частицу собственной сущности, то при создании растений, животных, человеческих тел, растущих и развивающихся «на глазах», представить их мгновенно возникшими весьма затруднительно. Стоики в духе органицистской традиции прибегали здесь к понятию семенных оснований зародышевых причин (*logoi spermatikoi*, *rationes seminales*), которые и объясняли постепенное развитие организмов. Августин (как до него и Григорий Нисский), не отходя от текстов Ветхого Завета, использовал это понятие совершенно креационистски, «механистически»: Бог, творя все такие основания сразу, вкладывает в них возможности их будущей трансформации в зрелые организмы, осуществляющие свое развитие во времени. Так христианско-монотеистический креационизм устраняет философский гилозоизм, а вместе с ним и возможность спонтанного развития более простых органических узлов бытия во все более сложные (например, в силу динамики тонического напряжения у тех же стоиков). Панпсихизм же мифологии трансформируется в сонм

бестелесных ангельских существ, творимых Богом до всяких тел многообразной природы.

Тем самым в масштабах всего космоса Бог выступает пускай и сверхъестественным, но предельно совершенным Мастером, Художником. Конечность иерархически организованного мира предопределяет его *целесообразность* как в целом, так и в частях. Телеология, пускай и трансцендентного происхождения, *приравнивает природу к искусству* — в сущности, платоновско-аристотелевская идея. Конечно, у Августина она весьма усложнена фактором божественного всемогущества с возможностью его постоянного вмешательства в природно-человеческий мир. Но его можно мыслить и в относительной самостоятельности (см.: О граде Божием, VII 30). Тогда телеологический фактор, целесообразность структуры космоса, открывающаяся проникновенному уму, выступает как основание будущей *естественной теологии*. Она косвенно свидетельствует о существовании сверхприродного Мастера, хотя прямое свидетельство о его всеприсутствии коренится только в человеческой душе.

Важнейшим следствием неизменности божественного промысла в его трактовке Августином стало отрицание им «чудес» — событий, совершающихся вопреки наблюдаемым закономерностям окружающего мира и нередко приписываемых козням злых демонов в стремлении напакостить справедливому и доброму Богу (в то время как ангелы действуют всегда в соответствии с его волей). Мысль о чудесах в природе есть мысль о случайностях в ее жизнедеятельности; она возникает от близорукости человека, неспособного подняться до уяснения целостности мира, созданной Богом. Не может быть тех или иных частных, совершенно непостижимых чудес, которые исчезают перед единственно грандиозным чудом — всего космоса и его появления, ибо «весь этот мир, т. е. небо, земля и все, что в них существует, — все это сотворено, конечно, Богом. И как сам сотворивший, так и способ, которым он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека... Да и сам человек представляет собой большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком» (О граде Божием, X 12).

Обратной стороной отвержения Августином веры в чудеса при положительном отношении к конкретно-научному знанию стало его достаточно резкое неприятие суеверий магии и теургии. Здесь, конечно, проявлялась не какая-то просветительская тенденция теоретика христианства, а его осуждение стремлений многих людей (а нередко и философов, даже таких, как Порфирий) к достижению каких-то чрезмерных результатов вопреки божественному всемогуществу.

Однако вышесказанное все же односторонне выявляет отношение Бога к миру, исходя, в сущности, лишь из его логосно-разумной стороны. Но всегда необходимо помнить и о его мощной волевой компоненте как фундаменте его всемогущества. Это иррационалистическое начало полностью подчиняет рационалистическое, когда контрагентом Бога становится человек со всей сложностью его деятельности — познавательной и тем более моральной. В дальнейшем мы рассмотрим и эту сторону божественно-человеческого взаимодействия.

К сказанному следует добавить, что всемогущество Бога и полнейшая непознаваемость его промысла в реальной практике церкви в эпоху Средневековья — и тем более в темном сознании верующих — сопровождалась неискоренимой верой в чудеса, которыми переполнена как природная, так и тем более человеческая жизнь.

Возвращаясь, однако, к теолого-философскому теоретизированию Августина, необходимо подчеркнуть, что для религиозно-философского мировоззрения, стремящегося постичь место человека в системе мировой целостности, фактически неизбежно умонастроение верующего человека в его постижении идеи *теодицеи* — богооправдания в условиях множества несовершенств в природе и многообразного зла в жизни человека. Чисто религиозный вариант теодицеи убедительно проиллюстрирован примером ветхозаветного праведника Иова, славящего Бога, несмотря на все бедствия, которыми Он его испытывает. Философский вариант теодицеи был сформулирован системой пантеистической целостности бытия в воззрениях стоиков. В теологии-метафизике Августина оба этих аспекта сочетались.

Важнейшим стимулом для него стало здесь опровержение весьма влиятельного манихейства, которому был привержен и будущий великий теолог до своего обращения в христианство. Манихейство же, как упомянуто, настаивало на неискоренимости зла, продуцируемого телесным началом и противостоящего всегда более слабому добру. Единый же христианский Бог, носитель безусловного добра, был непримирим к такому дуализму. Его теоретик Августин, конечно, не мог не видеть множества несовершенств в мире природы и человека, как видел их задолго до него Аристотель, считавший такого рода несовершенства необходимым следствием тормозящего действия материи, которая по определению не допускает полной, стопроцентной реализации идеального, совершенно бестелесного начала формы в природно-человеческом мире. Последовательный теологический креационист Августин по-своему «углубил» эту позицию. Поскольку вслед за материей и все сущее было создано «из ничто», всякого рода несовершенства с необходимостью присущи миру.

Другой аспект теодицеи был навеян рассмотренной выше идеей космической целостности стоиков, усвоенной и неоплатониками. Переводя ее в теологический план, Августин стал трактовать зло не как нечто существующее само по себе (позиция манихейцев), а как своего рода иллюзию, порождаемую близорукостью в познании. Зло — лишь отрицательная степень добра. Как тишина есть отсутствие шума, темнота — света, болезнь — здоровья, зло — отсутствие добра, а не нечто существующее само по себе. Абсолютная доброта Бога в различной мере запечатлена в созданных им вещах и существах, и задача верующего — осознать и усвоить эту меру.

Христианскому оптимизму, свойственному не только Августину, но и другим «отцам», присущ значительный эстетический оттенок. Еще апологет II в. Ириней в сочинении «Против ересей» (гностики), выявляя пифагорейские реминисценции, утверждал, что сотворенная

Богом природа — своего рода арфа, издающая гармонические звуки. Августин в преимущественно философском произведении «О порядке», как и в других сочинениях, считает, что целостный мир (*universitas*), понятый без иллюзорных случайностей, представляет собой великий божественный инструмент. «Верховный Художник сочетал и расположил свои творения в одно прекрасное целое», почему «все вольно или невольно служит красоте целого, то, что ужасает нас в своих частных проявлениях, может радовать в целом» (Об истинной религии, 39, 40). Глубина эстетического созерцания прямо пропорциональна способности человека возвыситься до максимального понимания целостности мира, обязанной единственному Творцу. Чем глубже мера такого созерцания, тем больше осознание иллюзорности зла.

Человек, душа и познание в контексте божественного креационизма. Этот антропологический комплекс в различной мере затрагивался на предшествующих страницах, ибо Бог в конечном итоге — фантастический двойник человека, хотя в умозрительно-догматических концепциях «отцов» такое соотношение мыслилось и представлялось обратным.

Глобальное представление о тождестве или параллелизме микро- и макрокосма, господствовавшее в мифологии и трансформированное в философии, сохранялось и у некоторых представителей патристики, если такие представления акцентировали телесные свойства человека. Впрочем, натуралистическая трактовка души и даже ее познавательной функции была свойственна и некоторым из христианских философов. Для Тертуллиана, находящегося под воздействием стоицизма и воспринимавшего некоторые образы и выражения Ветхого Завета буквально, Душа — телесное, природное начало. Созданная однажды, она передается от родителей к детям — так называемый традуционизм, сохранивший реминисценции метемпсихозы. Иная позиция последовательных креационистов — совершенно бестелесная душа как «образ Бога» создается им при каждом акте зарождения человека. Познающая суть души, по Тертуллиану, полностью зависит от деятельности органов чувств, продолжением которой является рассудок. Такое познание, неотделимое от человеческой инстинктивности, совершенно бессильно в постижении бессмертия души и тем более внеприродного Бога. Чувственный характер познания выступает здесь необходимым коррелятом нерассуждающей веры. Человек же в целом для Тертуллиана скорее темное и злое существо, и спасти его может только милость всемогущего Бога.

Антирационалистом и антиплатоником стал латиноязычный уроженец Африки Арнобий (ум. 327). Он был еще более радикальным сенсуалистом, чем Тертуллиан. В сочинении «Против язычников» Арнобий использовал знаменитый образ пещеры Платона против его замысла. Человек, заключенный в пещеру с самого детства, вскормленный немой кормилицей, вырастет неразумным, беспомощным существом, ибо опыт, сохраненный его душой, поставит его ниже многих животных. Слабость его разума с необходимостью заставляет его руководствоваться верой-доверием. Простота и неизощренность — в смысле философско-

го обоснования — веры в Творца мира может быть выражена внешне самым простым языком. Сенсуализм Арнобия, еще более примитивный, чем сенсуализм Тертуллиана, подобно тому низводил христианскую теологию на уровень нерассуждающей идеологии.

Однако сенсуализм патристики — ее второстепенный гносеологический компонент. Теология как философия абстрактного человека требовала максимально широкого осмысления Бога на платформе разума и интуиции. А оно было возможно лишь на почве платонизма-неоплатонизма (в меньшей мере и аристотелизма). К такой позиции приближался один из поздних апологетов, ученик Арнобия Лактанций (ок. 250 — 330), в сочинении «Божественные наставления». Здесь, в частности (III 6; IV 3), он подчеркивает односторонность философов, одни из которых уверены, что можно познать все, а другие — ничего. В действительности первое присуще лишь Богу, а второе — животному. Человек же как «божественное животное» в отношении знания (*scientia*) «есть некая середина», в которой «умеренное знание сочетается с незнанием». При этом «наше знание, коренящееся в душе, происходит от неба, а невежество рождается телом, то есть землей. Отсюда присущая нам общность и с Богом, и с животными». Здесь Лактанций демонстрирует весьма важный эвристический момент триадной методологии, восходящий к Платону.

Столь важная мысль Лактанция о «срединности» человеческого познания между абсолютным знанием Бога и незнанием животных более пространно и детально осмысливалась каппадокийскими «отцами» Василием Великим в его «Беседах на Шестоднев», Григорием Нисским в его «Об устройении человека» и в несколько более позднем сочинении Немезия Емесского «О природе человека» (кон. IV в.). Опираясь на триадную методологию, они расширили и закрепили мысль Филона Александрийского о срединности человеческого существа, его пограничье между предельной духовностью Бога и сугубой телесностью животной и тем более неодушевленной природы. Бог «через сотворение человека связал воедино умопостигаемое и видимое» (О природе человека, гл. I). Человеческая душа, согласно Григорию, являет образ (*eikōn*) Бога и высшее назначение его владельца — теоцентрическо-моральное («благочестивое»). Василий считал, что вследствие обладания телом человек «немного уступает в достоинстве ангелам», вместе с тем в отличие от животных, этих «рабов необходимости» (Беседы на псалом, XIII), он бесконечно поднимается над ними в отношении присущей ему свободы.

Тема человека довольно всесторонне трактуется в названном трактате Григория Нисского. При всей ориентации на Священное Писание человек выступает здесь — в соответствии с антропологией Платона и Аристотеля (хотя, однако, они как бы ученики Моисея) — довольно самостоятельно, относительно независимо от верховного Творца. Так, человек уступает животным в отношении силы и приспособленности их органов к различным самосохраняющим действиям, но разумность открывает ему возможность создания железных орудий, превосходящих любые органы животных. Более того, проводится (гл. IV) прямая

аналогия между деятельностью человека по изготовлению различных орудий и сверхъестественным творчеством Бога, который «сработал нашу природу наподобие некоего орудия, пригодного для осуществления царской власти и соответствующей деятельности». Всемерно подчеркнута в связи с этим многообразная возвышенность человека.

Переходя теперь к Августину, необходимо указать, что как принципиальный теоцентрист и креационист он перечеркивал те реликты натурализации души, которые все же сохранялись в пифагорейско-платонических и неоплатонических представлениях о метемпсихозе, о миграциях душ, которые, покидая человеческое тело, могут одушевлять самые низменные тела. Креационистская суть внеприродного Бога своей кульминации достигает в творении не столько тела человека — им обладают все животные, — сколько совершенно бестелесной души. В противоположность панпсихизму платоников, утверждавших вечность космического круговорота душ, теоретик христианства признает их вечность, бессмертие лишь после их творения Богом.

В этом беглом обзоре философско-теологической проблематики у крупнейшего теоретика христианства можно лишь в общих чертах затронуть проблему души, которая обладает, можно сказать, физическим статусом в своей связи с телом (*anima*), началом духовной трансформации (*animus*) и собственно бестелесным духом (*spiritus*). Отсюда психологические, гносеологические и морально-этические компоненты души. Первый из них, в частности, выражен в пронизательном осознании Августином трудности психофизической проблемы, поскольку «тот способ, каким души соединяются с телом и становятся животными (*animalia*), в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека; а между тем это и есть сам человек (О граде Божием, XXI 10). Человеческая плоть — всегда частичность, а душа — духовная целостность, совершенно непостижимая для плоти. Философ-теолог исходит из соединения души и тела как из факта, не поддающегося дальнейшему объяснению.

Специфика человеческой души с еще большей значительностью проявляется в ее собственно познавательном, гносеологическом содержании. Здесь она выступает как ум (*mens*), которому присуща триада разума (рассудка — *ratio, intellectus*), памяти (*memoria*) и воли (*voluntas*). С телесным обрамлением души ближайшим образом корреспондируют чувственные образы, сопровождающие события человеческой жизни. Благодаря деятельности памяти они не исчезают в небытии, а сохраняются в душе, как бы в огромном вместилище. Образы чувств и тем более абстрактные понятия рассудка и разума — математические, этические, теологические — не имеют никакой локализации, что свидетельствует о бестелесности души.

Ее интеллектуалистическое содержание не означает перечеркивания чувственного фактора познания, ибо без него не стали бы возможными такие науки, как медицина, земледелие, астрономия, да и история, совершенно необходимые в человеческой жизни. Конечно, их использование, улучшающее человеческую жизнь, не должно становиться самоцелью,

отдаляя человека от веры в Бога и тех непреложных моральных истин и действий, которые из нее вытекают.

В полемике со скептиками Августин, можно сказать, реабилитирует чувственное познание, поскольку неустойчивость чувственных образов приводила Аркесилая, Карнеада, Секста Эмпирика к заключению о неустойчивости вещей, порождающих ощущения. Августин, исходя из субъекта, утверждая незыблемость бестелесной души, видел элемент истинности в образах чувств как явлений душевной жизни, ее познавательной деятельности. Здесь последователь Платона и Платина выступает как антисенсуалист в утверждении существования подлинно достоверного знания. Появление чувственных образов проистекает вовсе не из контактов с внешними вещами, а прежде всего из деятельности самой души, постоянно заботящейся о своем теле. Если сузить свое познание до чувственных образов и видеть в них отражение внешних вещей, преодолеть скептицизм невозможно. Необходимо вникнуть в глубины души, чтобы убедиться в зависимости образов чувств, представляющихся нам результатом воздействия вещей на душу, проявления ее собственной деятельности [при этом образы пяти чувств обобщаются в некоем «внутреннем чувстве (*sensus interior*)»]. «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке» (Об истинной религии, 39).

Самосознание — последний устой достоверности. В этом антискептическом контексте Августин, упреждая Декарта, формулирует мысль о сомнении размышляющего человека как главном устое истинности. «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном» (там же).

Такой абсолютный — и притом интуитивный — устой истинности предполагает и ряд других достоверных, хотя и более частных истин. Таковы все логические («диалектические»), геометрические и арифметические истины, так же как и этические понятия. Августин решительно отверг платоновскую концепцию анамнезиса, припоминания души о некогда зримом ею мире идей, поскольку он отверг предсуществование самостоятельных душ. Хотя мир идей заменен им всезнающим Богом, указанные неизменные, «божественные» истины, организующие конкретно чувственные образы, обязанные, как отмечено, воздействию тотального божественного Существа, реально доопытны. Как определяют в дальнейшем историки философии, Августин выступил здесь как предшественник *натурвизма* и *априоризма*, учений о врожденности и доопытности идей в системах великих философов Нового времени.

Превосходство души человека над его телом определяется не только — и даже не столько — присущим ей разумом, сколько фактором воли. В высших проявлениях познавательной деятельности человеческий субъект пассивен, поскольку глубочайшие, наиболее ясные идеи его духа обязаны своим появлением озаряющему воздействию сверхприродного, божественного Субъекта. Специфическая же активность человека определяется фактором его воли. Она, конечно, составляет —

наряду с разумом — атрибут Бога, являясь основой его всемогущества. Однако к сотворенному им конечному миру Бог повернут прежде всего разумом — эта позиция в особенности характерна для более ранних произведений Августина, — своей, так сказать, логосной стороной, делающей неубедительными представления людей о чудесах.

Специфика же человека как действенного существа определяется именно волей, его способностью к *свободному*, исходящему из глубин его духа *решению* (*liberum arbitrium voluntatis*), не зависящему ни от каких внешних причин, или просто *свободой воли* (*voluntas libera*) человека.

Понятие это, одна из главных основ христианского мировоззрения, формировалось в течение веков начиная с мифа Книги Бытия о своеволии Адама и Евы, вкусивших яблоко с древа познания добра и зла вопреки строжайшему запрету Творца. Идею свободы верующего, выходящей за границы «дел закона», предписаний Ветхого Завета, сформулировал ап. Павел, один из инициаторов Нового Завета. Ему же принадлежит обобщающий принцип духовной свободы, ибо «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (II Кор. 3, 17). В дальнейшем проблема и воли, и ее свободы формулировалась Тертуллианом, Лактанцием и в особенности, как мы видели, Оригеном. Августин же разрабатывал ее в ряде своих сочинений (особенно в монологе «О свободном решении» и в трактате «О благодати и свободном произволении»).

В человеке действительность воли ставит ее *впереди разума*, ибо он пассивен, поскольку его глубинные идеи выявляются благодаря озаряющему воздействию верховного Субъекта с его несказанной милостью. Воля же потому и является *свободной*, что она составляет основу жизни любого человека. При этом она всегда предшествует разуму — еще одна иллюстрация принципа верознания. В связи с этим Августин вводит весьма важное различие между божественным *предзнанием* (*praescientia*), согласно которому Бог, в котором абсолютизирована всякая истинность, наперед все знает, и *предопределением* (*praedestinatio*). Промысел, провидение (*providentia*) как бы распадается на два этих понятия-представления. Можно предположить, что предзнание распространяется прежде всего на индивидуального человека, все действия которого наперед ясны для Бога как извечного Существа. Но предопределению не подчиняется воля человека, свободная от всякой внешней детерминации. Волюнтаризм Августина состоит в данном контексте в предшествовании воли по отношению к разуму и даже в господстве над ним. Здесь христианская философия сделала большой шаг вперед в отношении античной философии с преобладавшим в ней интеллектуализмом. Ни Сократ, полностью интеллектуализировавший человеческую аρεте, ни Аристотель, ни даже стоики не подошли к понятию воли в ее независимости от разума. Для них свобода — прежде всего отсутствие внешнего принуждения и возможность выбора средств для достижения цели.

Христианская философия вообще, Августин в особенности, углубляя принцип верознания, многосторонне поставила проблему свободы воли, а тем самым углубила и проблему личностного сознания. Именно воля — субъект веры, в особенности же веры во всемогущего и доброго

Бога. При этом свободная воля — иррациональный фактор человеческой деятельности, что было ясно уже ап. Павлу, который писал: «Ибо не понимаю, что делаю, потому что не делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15).

Здесь необходимо максимально подчеркнуть одну из определяющих компонент христианского мировоззрения и его философии, поражающих как очевидной противоречивостью, так и глубиной своей иррациональности. Абсолютное божественное предопределение, перечеркнувшее темную идею судьбы и контролирующее все поступки людей, сочетается, однако, со свободным выбором человеческой воли (*liberum arbitrium voluntatis*). Именно она, утверждали Григорий Нисский и тем более Августин, делает человека богоподобным. Волевая глубина его личности выявляется в его способности к диалогу с Богом (от имени которого в Ветхом Завете вещают пророки), чтобы уяснить свое предназначение в созданном им мире и по возможности изменить к лучшему свою духовность. Такое стремление человека в особенности выражено мистической компонентой христианского мировоззрения. Но, увы, действия воли неоднозначны. Августин, опираясь на Священное Писание, многократно подчеркнул греховные интенции свободной воли.

Ее иррациональность коренится в ее связи с телом. Тела Адама и Евы, созданные Богом до их грехопадения, были свободны от любых темных, греховных желаний, но после изгнания из Рая они наполнились греховностью самых низменных и неприглядных желаний, которые нарастали у их потомков. Такие желания и образуют волю к их удовлетворению. Как сказал еще тот же ап. Павел, «потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим., 7, 17).

Но грех, т. е. зло, как мы видели, в концепции теодицеи Августина не обладает онтологическим статусом, ибо мир, созданный добрейшим Богом, представляет собой самую различную градацию добра. Зло полностью коренится в человеке, в его свободной воле, чаще всей избирающей путь греха.

Человек моральный и социальный в его зависимости от внеприродного Бога. Но роль воли и тем более ее свободы позволяет Августину углубиться в структуру человеческой личности (*persona*) — несовершенным отблеском личности самого Бога. На опыте собственной жизни, исследованном в «Исповеди», автор говорит (IV, 13) о *бездне* (*profundum*) человеческого духа. Такая бездна определяется им также понятием *сердца* (*cor*), объединяющим триаду разума, памяти и воли в субъект моральной личности. Именно сердце выявляет индивидуальность человека. Бог вложил в него моральный закон. Его определяющее содержание — *совесть* (*conscientia*). Будучи внутренним судилищем человека, совесть — глас Божий (*vox Dei*), стыд, не позволяющий человеку скрыться от самого себя. В этом же контексте по примеру евангелистов Матфея и Луки Августин не раз обращается (например, О граде Божием, XIV 8) к «золотому правилу» как к одному из важнейших показателей моральности «сердца», сакрально трактуя это правило.

Таковы психологические предпосылки, которые в принципе открывают возможность безупречной моральности, путь к спасению для всех людей. Однако свободная воля сбивает их с этого пути. Тщетно рассчитывать на то, что в конечном состоянии мира все грешники, не исключая самого Дьявола, будут спасены всемилостивым Богом, как утверждал Ориген. Такая перспектива совершенно невозможна, по Августину, ибо развитая им концепция теодицеи гласит, что зло лишь оттеняет добро, которое только и сотворил Бог. Другое дело, что за зло ответствен сам человек, свободная воля которого не позволяет увидеть это добро, опираясь на способность к познанию и вызывая к своей совести, и толкает его на путь зла.

Однако оптимизм Августина не позволяет ему объявить всех без исключения людей грешниками, ведущими самую неприглядную жизнь. Хотя великий теолог знает только полную противоположность морально безупречного и извращенного, в любом обществе имеется некое меньшинство, ведущее безупречно моральную жизнь. Но такую духовную жизнь люди ведут не благодаря своей свободной воле, не по собственной инициативе, а только благодаря сверхъестественному дару *благотати* (милости — *gratia*), предвечному избранию всемилостивым Богом немногих счастливых, совершенно не подозревающих о нем, к безупречной моральной жизни, к полнейшему добру и к спасению, в отличие от большинства грешников, осужденных на адские муки. Если использовать кантовский термин, моральная доктрина Августина полностью гетерономна.

Вместе с тем здесь, можно считать, иррационалистическая вершина религиозного мировоззрения Августина. Как воля человека, так и тем более воля Бога — кульминация его непознаваемости, полной невозможности осмыслить его деятельность в каких-то логических рамках.

В начале V в. по вопросам морального поведения человека и роли первородного греха Августин вел ожесточенную полемику со сторонниками монаха Пелагия, пытавшегося (когда он оказался в Риме) бороться с нравственной распущенностью мирян и клириков, утверждавших бессилие человека перед неодолимой притягательностью греха. В своем осмыслении греховности Пелагий сохранял некоторые рационалистические и натуралистические элементы античной моральности. Он не трактовал догмат первородного греха как событие, радикально повредившее человеческую природу. Грех этот умер вместе с Адамом и Евой. Подвиги же и мученическая смерть Христа не означали принципиального искупления греховности человечества, а стали лишь лучшим образцом для подражания человека. Свобода его воли может повести по пути как добра, так и зла. Божественная благодать важна в деле морального просвещения человека, но она выступает только как помощь Бога человеку в соответствии с его собственными «заслугами». Тем самым, человек переставал быть лишь слепым орудием Бога. Пелагианцы, таким образом, в известной мере изымали человека из-под власти церкви, которая не могла принять ни их умаления роли первородного греха, ни тем более трактовки

спасительной миссии Христа. Совершенно закономерно осуждение пелагианской «ереси» церковью.

Моральный теоцентризм Августина выливается в систематическую проповедь любви к Богу, которой переполнены его произведения. Если Бога следует любить ради него самого, то человека — ради Бога, если он полностью предан ему. Если же «человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен Дьяволу» (О граде Божием, XIV 4).

Морально-теоцентрическая доктрина Августина стала платформой, на которой он построил свою концепцию общества и его истории во «всемирных» масштабах Средиземноморья. Предпосылки такого осмысления подготовили главным образом стоики, формулировавшие идею ойкумены, объединявшей всех людей и даже богов в некое космическое государство. Однако реальные труды по истории — даже едва ли не самый универсальный среди них, написанный Полибием (2 в.), — оставались локальными. К тому же особенности древних цивилизаций породили у тех же стоиков (хотя и не только у них) идею циклического повторения как в процессах космоса, так и в ходе истории, во многом ориентированную на эти процессы и исключавшую представления о какой-либо принципиальной новизне в жизни человечества.

Формирование христианской церкви, ее длительная борьба с римской государственностью и завоевание роли единой — в принципе — и жестко институализированной идеологической доктрины породили новые воззрения на ход истории. Уже Тертуллиан, отражая борьбу государства и церкви, осмысливал ее как борьбу двух *лагерей* (*castra*) — лагеря Дьявола и лагеря Бога. Августин под впечатлением погрома Рима вестготами в 410 г., свидетельствовавшего о крушении мировой державы (пускай только западной его половины), стал писать самое большое и, можно считать, главное произведение своей жизни — «О граде Божием», своего рода энциклопедию христианского мировоззрения. Теолог и философ стремится здесь осмыслить весь известный ему ход истории.

Опираясь на библейские материалы, нередко подвергая их аллегорическому истолкованию, автор «Града» выявил по-своему грандиозную попытку синтеза библейской истории с историей народов Средиземноморья вплоть до Римской империи. В коллективной истории человечества, составляющих его народов, торжествует божественный *промысел* (*providentia*), который исключает циклическое топтание человечества и продвигает его вперед — от сакрального времени сотворения Адама и Евы через множество перипетий к далекому окончанию истории в соответствии с христианскими представлениями. Циклическое понимание истории, отвергавшее какой-либо смысл в ее ходе, сменяется у Августина *линейным* ее истолкованием, усматривавшим своего рода прогресс, нараставший в этом ходе развития единого человечества. Автора «Града» поэтому нередко называют первым философом истории (хотя его философия выступает скорее как теософия).

Вся человеческая история, по Августину, с самого своего начала определяется борьбой двух божественно-человеческих институтов — Божьего, или небесного, царства (*civitas Dei, civitas coelestis*) и земного

царства (государства, сообщества — *civitas terrestris*). Совсем не преодоленное влияние манихейства привело автора «Града» к утверждению, что дуализм между Богом и человеком трансформируется в противоположность двух этих институтов. Любовь к Богу, доведенная до презрения к себе, определяет жизнь Божьего царства, а любовь к себе, доведенная до полного забвения Бога, образует неприглядную жизнь земного — мы бы сказали светского — государства (О граде Божиим, XIV 28).

Во многом Августин усиливает критику государственности и приущей ему культуры, которую начинали апологеты. Автор «Града» в особенности подчеркнул насильственность власти в государствах как в «больших разбойничьих шайках», представляющих собой «государство в миниатюре» (О граде Божиим, IV 1). Недаром первым строителем города был братоубийца Каин, Рим тоже был основан братоубийцей Ромулом. Роковая испорченность человеческой природы — следствие первородного греха — предопределяет эгоизм, ненасытное стремление к концентрации материальных благ, которых на всех никогда не хватает, к удовлетворению ненасытных страстей, к наслаждению (*frui*) тем, чем следует только пользоваться (*uti*), а также постоянное стремление людей господствовать друг над другом. Раздоры и распри в этих условиях совершенно закономерны, как бы ни кичились римляне своими гражданскими добродетелями.

Но критика светского общества и государства автором «Града» имеет свои пределы, определяемые божественным промыслом. От него исходит высшее назначение власти. Даже самая скверная власть, происходя от Бога, поддерживает в обществе какой-то порядок, следит за общественным спокойствием, вершит правосудие. Важнейшее деяние божественного Промысла — создание «мировой» Римской монархии, на просторах которой зародилась и окрепла христианская церковь.

Но все же главный смысл провидения Бога — учреждение собственного царства. Оно состоит из скромных людей, не стремящихся к наслаждению ради него самого, из тех праведников, сугубо моральных персонажей, которым Бог непостижимым образом даровал благодать и которых ведет прямой дорогой к спасению, ибо они любовь к Богу доводят до презрения к себе. Первоначально это царство состояло из ангелов, затем из ветхозаветных патриархов и других совершенно моральных людей. После пришествия Христа и появления христиан Божье царство значительно расширилось и окрепло, смирение и покорность перед Богом и церковью стали определяющими чертами его насельников. Однако автор «Града» не отождествляет их прямолинейно со служителями церкви. В действительности небесное сообщество перемешано с земным, праведники вкраплены, так сказать, в нечестивую среду, состоящую из падших ангелов, язычников, еретиков, отступников от христианства и тем более из атеистов. Тем не менее ход человеческой истории убеждает в усилении царства Бога, а прогресс человечества выражается в расширении и углублении сферы моральности.

В соответствии с этим Августин дает периодизацию истории народов Средиземноморья (в 18-й книге «О граде Божьем»). Он отказывается от

периодизации по наиболее крупным монархиям, которой придерживались некоторые христианские теологи III — IV вв. Стремясь дать более глубокую периодизацию, Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастами человеческой жизни и шестью эпохами в соответствии с событиями и основными персонажами Библии. Шестая и последняя историческая эпоха, соответствующая старости индивидуального человека, началась со времени прихода Христа и возникновения христианства. Она будет длиться до конца существования человечества.

Здесь раскрывается высший, *эсхатологический* замысел божественного провидения. Оно определяется не только смертью, но и воскресением Христа. Конец истории наступит после его нового возвращения Последнего суда, когда праведники окончательно отделяют свой «град» и соединяются с Богом как со своим единственным владыкой и подлинным монархом. Нечестивцев же, которых, увы, подавляющее большинство, он соединяет с их давно истлевшими телами и ввергает в вечный огонь. Но о времени «второго пришествия» Августин благо-разумно умалчивает.

Историческое значение «О Божьем граде» огромно. Хотя такое общество в длительный период истории организационно не совпадает с церковью, все же церковь — не только христианская, но и любая другая церковная организация в предшествующие времена — всегда была единственным видимым проявлением Божьего царства на земле. Поэтому светское, земное государство, тоже являющееся Божьим установлением, хотя и не таким привилегированным, как церковь, высшее оправдание своего существования находит в служении ей. Так «учитель Запада» предвещает появление теократических государственных форм, воцарившихся в эпоху Средневековья в Европе (как и в других регионах).

Но собственно идеологическая функция христианской — как, в сущности, и любой монотеистической — религии, сколь бы ни была она востребованной, заключает в себе и другие, мировоззренчески и философски весьма значимые аспекты, делающие ее необходимым этапом прогресса духовной культуры человечества. Среди них важнейшее, можно сказать первое, место занимает морально-антропологическая проблематика. Правда, собственно антропологическое содержание было почерпнуто христианскими мыслителями у древнегреческих философов и ученых. Итоговым здесь следует признать сочинение ранневизантийского писателя Немесия Эмесского (IV — V вв.) «О природе человека». В этом, как и в более ранних произведениях «отцов», важны не столько физиологические и психологические сведения (переданные Средневековью), сколько их увязка со Священным Писанием (особенно с Новым Заветом) и морально-социальные выводы и обобщения, формулируемые в этом контексте.

Миф книги Бытия о творении Адама и Евы, прародителей человеческого рода, стал фундаментальной основой доктрины христианства о братстве всех людей. Конечно, эпизодические утверждения такой идеи высказывались задолго до христиан — уже некоторыми софистами и

тем более стойкими, — но как тотальная идея она была сформулирована только христианской мыслью. Латиноязычные «отцы» (особенно Лактанций), заимствовав у Цицерона термин «гуманность», наполняли его максимально широким морально-социальным содержанием. Человечность, человеколюбие, милосердие, непосредственно вытекавшие из учения Христа, становятся у «отцов» всеобъемлющим мотивом к реформированию жизни и основой критики кровавой практики гладиаторских состязаний и боев рабов со зверями, разжигавших самые дикие инстинкты у многочисленных беспощадных зрителей. Призывы к человеколюбивому равенству распространялись на всех людей, но в особенности они фиксировали бесчеловечную жизнь социальных низов империи. Моральная пропаганда христианства стимулировала угасание рабовладельческого строя.

Теоретическим же фокусом христианского морализаторства стала проблема взаимоотношений телесного и духовного в человеке. Монашество, возникшее в III—IV вв. в Египте и Сирии и распространившееся затем по всему христианскому миру, с его стремлением к умерщвлению плоти следует тоже рассматривать как форму протеста против кричаще-бесстыдного ее культивирования, какое в особенности отличало жизнь верхов империи, а также телесной скульптурности античной культуры в целом. Будучи вместе с тем своеобразным способом защиты против жестокого преследования властей, монашество закаляло дух христианских подвижников в его стремлении преодолеть слабость плоти, постоянно сбивающей людей на путь греха.

Нередки преувеличения в понимании христианского аскетизма как стремления к предельному принижению плоти и тем более к изуверскому к ней отношению. Конечно, в крайних проявлениях аскетизма бывали и такие ситуации. Однако можно считать, что большинство «отцов» отчетливо понимали, что какая бы то ни было высота духа, в особенности подчеркнутая догматом бессмертия души, ее реальная жизнь невозможны без нормального состояния плоти. В частности, Тертуллиан, трактовавший Бога как своеобразное тело, подчеркивал (в сочинении «О плоти Христа»), что плоть появилась в результате божественного творчества. Не следует забывать, что важнейший догмат эсхатологии христианства состоял в фантастическом представлении о воскрешении давно умерших тел, соединявшихся с их душами в день Последнего суда. В более поздней патристике, стремившейся к примирению с античной культурой, к ее ассимиляции, телесное начало человека все более гармонизировалось с трактовкой углубления его духа, морального компонента человека.

Эстетический аспект теодицеи, выражавший оптимизм христианского мировоззрения, как замечено выше, был последовательно сформулирован Августином, несмотря на неоднозначность его трактовки человека и резкую критику тогдашней государственности. А упомянутый выше Лактанций в произведении «О творчестве Бога» (304), используя антропологические сведения предшествующих философов, описывает целесообразность и красоту человеческого тела, хотя, конечно, подчерки-

вает (особенно в более поздних «Божественных наставлениях») высшее духовное назначение человека, созданного верховным Мастером для самого себя. Можно говорить об известном параллелизме в гармонии веры с подчиненным ей знанием, с одной стороны, и гармонии духа с подчинявшимся ему телом — с другой.

В беглом обзоре многовекового развития патристики на предшествующих страницах затронута далеко не вся ее проблематика. Не раскрыта должным образом и неоднозначность различных ее мыслителей и их идей. В дальнейшем изложении теперешнего курса при рассмотрении философии Средневековья мы будем возвращаться к различным идеям христианских «отцов», значение которых вышло далеко за пределы их эпохи.

VIII. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ АНТИЧНОСТЬЮ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ, МЕЖДУ ПАТРИСТИКОЙ И СХОЛАСТИКОЙ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И ВИЗАНТИИ V–IX вв.

Всякая историческая эпоха, как в ее начале, так и в конце, относительна. В особенности учитывая разноаспектность того, что обозначается этим древнегреческим словом, неравнозначность фактов и событий, отличающих любую эпоху. Напомним здесь важнейшие из таких событий и фактов.

Единое Римское государство распалось на Восточную и Западную его половины в IV в., но, в сущности, до конца его такое распадение было непрочным.

Выдающийся император Феодосий в конце того же века в борьбе против различных врагов вне и внутри своего огромного государства сумел воссоздать его единство, став абсолютным властителем (*dominus*). При этом он восстановил и укрепил его духовную компоненту, теснейшим образом связанную с деятельностью христианской церкви. Были отменены все эдикты Юлиана Отступника и некоторых его преемников о веротерпимости и о возрождении традиционных языческих религий, о восстановлении их храмов, которые теперь разрушались. Отменялись тысячелетние институты греко-римской культуры (например, Олимпийские игры, проведенные в последний раз в 393 г.). Установив специальным декретом (380) нерушимость ортодоксальной католической религии, Феодосий преследовал арианство, которое приняли некоторые германские народы, воевавшие против империи. После смерти Феодосия (395) огромное Римское государство по его же завещанию было снова разделено на Восточное — будущая Византийская империя со столицей в Константинополе — и Западное (возглавленные его сыновьями). Начался процесс их расхождения, обусловленный социально-экономически и культурно-религиозно-идеологически. Считается, что Западная Римская империя прекратила свое существование вместе с последним императором (476).

Для романизованного Запада V — X вв. стали временами тяжелых войн с вторгавшимися сюда остготами, вестготами, вандалами, бургундами, лангобардами, позже скандинавами (викингами) и другими народами. Обосновываясь в Италии, Галлии, Испании, они смешивались с местным населением, усваивали их ломаную («вульгарную») латынь, а свое обычное право так или иначе ориентировали на те элементы римского правопорядка, которые здесь сохранялись, хотя, конечно, воцарявшийся здесь деревенско-общинный строй жизни при упадке полуразрушенных городов весьма замедлял эти процессы. Но все же

в названные века начинали формироваться новые этносы, создававшие свои государства. Правда, первые из них оказались недолговечными. Остготское королевство в Италии в середине VI в. было разгромлено войсками императора Юстиниана, а вестготское в Испании в самом начале VIII в. постигла та же участь из-за вторгшихся сюда арабов.

Однако названные народы уже в IV в. приняли христианство, хотя и в его арианской разновидности, что было неприемлемо и для Рима, и для Константинополя. Огромную духовную и политическую роль стала играть католическая церковь Запада. Полуварварские слабоцентрализованные государства, образовавшиеся в Италии, Испании, Галлии, несколько позже — в Британии, оставались неустойчивыми вследствие внутренних и внешних неурядиц. Им противостояла уже сильная церковь, владевшая большими земельными угодьями, опиравшаяся на разветвленную священническую иерархию с единым центром в лице римского патриарха, а затем папы, провозгласившего себя преемником ап. Петра, которому якобы Христос, возносясь на небо, завещал свою божественную благодать. Если столицами варварских королевств в Италии становились то Милан, то Равенна, а другие города играли такую же роль в Испании, Галлии, Англии, то резиденция папы в «тысячелетнем Риме», создавшем в недавнем, казалось тогда, прошлом мировое государство, стала одним из главных факторов духовного авторитета папы. Но важнее, конечно, было собственно религиозное содержание его деятельности в качестве главы церкви. Формировавшейся королевской власти была совершенно необходима «небесная» санкция. Конечно, теперь, в условиях господства христианства, отделявшего телесную власть кесаря от морально-вероисповедной власти, исходящей от Бога, не могло быть абсолютной теократии древнейших восточных государств типа египетского. Но сложился теснейший союз власти королей с духовной санкцией пап, нуждавшихся в защите «мечом» своих территорий от неблагоприятных врагов.

Наиболее устойчивое и сильное государство создали в Галлии франки, удаленные от Византии и разгромившие арабов (732), вторгшихся туда из завоеванной ими Испании. В отличие от других германских народов, принявших арианство, они восприняли христианство в «правильной», католической форме непосредственно от римской курии. Взаимное тяготение светской власти Каролингов и духовной власти римских пап привело к факту огромной значимости для западноевропейской истории Средневековья — коронованию папой Львом I Карла Великого в 800 г. короной римского императора. Протесты императоров Византии против «узурпации» их прав как единственных подлинных носителей верховной власти Римского государства были уже бессильны остановить укрепление союза власти новых императоров и римской церкви. Сложилась система, нередко называемая системой *цезаропапизма*, обозначающая тесное единство светско-политической и духовно-идеологической властей. Их раздельность в данную эпоху, да и в дальнейшие века Средневековья, оставалась относительной.

шенно необходима духовная санкция. К тому же интересы подчинения империи язычников — преимущественно германоязычных — вызвали к миссионерской деятельности церкви. Слово весьма облегчало и даже заменяло действие меча.

Вместе с тем духовное содержание деятельности римско-католической церкви было невозможно без обладания определенным — в ту эпоху весьма значительным — комплексом земельной собственности. Она сосредоточивалась не только в самом папском государстве, представлявшем непосредственную теократию, но и в собственности монастырей, соборных капитулов и других церковных владельцев, принадлежала римскому папе как верховному суверену. После смерти Карла Великого (814) его империя распалась, появились новые, еще весьма аморфные государства, внутри которых возникали более мелкие феодальные образования. Всем им противостояла значительно более централизованная собственность римской курии.

Но ее политические амбиции питались все же не столько имущественными интересами, сколько идеологической и культурной ролью. Христианская церковь на Западе своим вероучением, институциями и соответствующей им системой образования стала основным, если не исключительным, особенно в ранний период, который мы здесь рассматриваем, связующим звеном между цивилизацией и культурой Античности и феодализирующегося, в целом еще деревенского Средневековья.

Религиозная и светская образованность в раннем западноевропейском Средневековье. Культуропередающими и даже культуросозидающими центрами в эту эпоху стали монастыри. Монашество, как отмечено, появилось в Египте и на Ближнем Востоке, когда оно приняло в основном форму анахоретства, отшельничества, отрекающегося от собственности и семьи, стремящегося к максимальному созерцанию Бога, и стало выражением протеста против разнообразных притеснений со стороны не только светских властей предрежащих, но и самой церкви, все более централизующейся и в чем-то принуждающей верующего человека.

Но все же начало дисциплины, основной носительницей которой оставалась церковь, гасило протестный элемент монашеского движения. К тому же одиночество, сочетаемое иногда с крайностями аскетического подвижничества, — в общем эпизодический феномен человеческой природы, могущий удержать на длительное время в принципе лишь немногие единицы в силу исключительных обстоятельств. Отсюда возникновение келейных, а затем и киновных («общежитие») форм совместной жизни монахов в монастырях.

Огромную роль в их устроении на Западе сыграла деятельность Бенедикта Нурсийского, который в 529 г. основал аббатство Монте-кассино в Италии и разработал его устав, изложенный в написанных им «Правилах» монашеской жизни. Важнейшим их требованием наряду с ежедневными молитвами, обетом бедности и послушания стал физический труд, прежде всего сельскохозяйственный, крестьянский.

Если в Античности, особенно в римской, такой труд был в основном уделом рабов, теперь, в феодализирующемся обществе, он становился первостепенной добродетелью. Из божьего наказания Адаму и Еве за их сокрушительное грехопадение, как это рассказано в начальном повествовании Ветхого Завета, труд «в поте лица» становился жизненной необходимостью. Уже ап. Павел призывал «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками» (I Фессалон, 4, 11). Теперь в феодальном обществе жизнь закрепощенных крестьян была невозможна без повседневного физического труда. Монахи тоже усердно трудились на более ухоженных церковных землях.

Но у них труд физический дополнялся умственным трудом и перерастал в него. В рассматриваемую эпоху интеллектуализация монашеской жизни обязана в первую очередь деятельности весьма образованного писателя, в определенной мере и философа, римского патриция Флавия Кассиодора, занимавшего государственные посты при остготских государях, а после их крушения под ударами Византии ставшего монахом и основавшего в 540 г. замечательный монастырь «Виварий», имевший большую библиотеку и скрипторий (помещение для переписки книг).

Собственно физический труд монахов вытеснялся здесь трудом умственным. Тем более что постепенно при монастырях появлялись и школы, задачей которых становилась подготовка священников. Она же требовала не только усвоения текстов Священного Писания (на латинском языке), но и определенной суммы знаний, дошедших от Античности.

Здесь следует сказать о позднеимской образованности, о трансформации древнегреческих научных знаний в латиноязычных произведениях и школах. Краткие изложения этих знаний в различных компендиях были ориентированы на снижающийся уровень интеллектуальной культуры и практические потребности римского варваризирующегося общества. Например, упрощались «Начала» Евклида (уже некоторыми греческими математиками). В школах заучивались лишь определения и формулировки теорем этого великого произведения, теоретическая целостность которого игнорировалась («не доходила»), да и не представляла практической ценности. Границы наук, даже математических, нередко расширялись, теряя свою строгость. Например, в геометрию включались факты географии, а иногда и медицины. Музыка в ряде аспектов сложилась с арифметикой, что, впрочем, заложено и в пифагорейской традиции.

Североафриканский неоплатоник Марциан Капелла, черпая различные сведения в энциклопедическом труде Варрона и у более поздних авторов, написал в V в. обширное произведение «О бракосочетании Филологии и Меркурия», которому придана метафорическая форма. Дева Филология, выходя замуж (под покровительством Аполлона) за Меркурия (сливавшегося с Гермесом), как бы в виде приданого приносит ему *artes et disciplinae*, т. е. искусства и предметы образования, полученные посредством обучения (сплошь и рядом зубрежки, ха-

актерно, что *disciplinae*, а не *scientiae*). В упрощенно-схематической и иногда туманно-аллегорической форме — по-своему облегчавшей запоминание — здесь излагаются предметы школьного образования — грамматика, риторика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Первые три из этих искусств, или дисциплин, в практике школьного обучения получившие наименование *трехпутье* (*trivium*), считались простыми («тривиальными»), что отражало упрощенность их школьного преподавания и изучения, в особенности диалектики, сводившейся к приемам элементарной логики. Произведение Марциана Капеллы — изображение поверхностной практики позднеримской школы — не заключало в себе сколько-нибудь значительного теоретического содержания.

В монастырских школах и у наиболее видных представителей рассматриваемой здесь ранней средневековой образованности «свободные искусства» так или иначе согласовывались со Священным Писанием и приспосабливались к практике церковной жизни. Впрочем, некоторые из них, осведомленные в античных философских идеях, иногда формулировали более глубокое понимание этих «искусств». Так, тот же Кассиодор в сочинении «Наставления в науках божественных и светских» явно под влиянием Аристотеля трактует собственно «искусства» как вероятное знание, связанное с чувственной деятельностью человека, а «науки» — как знание аналитически необходимое. При этом в принципе каждое из «искусств» обладает обоими этими аспектами. Такое различие оставалось декларативным, но все же существенно, что был зафиксирован статус «искусства», или «науки», как необходимого подспорья при изучении Священного Писания, а также в церковной деятельности.

Не следует, конечно, преувеличивать роли монастырей как хранителей остатков античной образованности, особенно в рассматриваемые века ее упадка за их стенами даже в Италии, где еще присутствовали какие-то традиции обучения. За пределами же Италии и тем более на границах бывшей империи, где христианство распространялось весьма трудно, варваризация сознания неграмотных масс ставила перед церковью сложнейшие задачи не только по обращению новых верующих, но и по удержанию в своей духовной власти уже обращенных в нее. В таких условиях собственно идеологическая роль церкви основывалась только на текстах Ветхого и Нового Заветов, на их «телесном», буквальном содержании, игнорирующем его символично-философское осмысление. Необходимо также подчеркнуть, что неграмотно-малограмотное массовое религиозное сознание отторгало то философско-углубленное толкование Священного Писания, какое развивали виднейшие «отцы церкви», если оно вообще было ему известно.

Выше мы видели, как Августин отрицал наличие чудес в природной и человеческой жизни, подчиняя их всеведению и всемогуществу таинственного Бога, мудро устроившего их и руководящего ими. Однако массовое сознание, особенно в рассматриваемые «темные века», именно в «чудесах», причины которых непостижимы и которыми наполнены сказания Священного Писания, видело первостепенные признаки ре-

лигии. К тому же Средневековье (и не только раннее), переполненное суевериями и весьма слабо осведомленное о многообразии человеческой, животной и растительной жизни, питалось самыми фантастическими представлениями. В такой ситуации церковь в целях максимального воздействия на сознание народа, подчеркивая чудесность различных событий, усиливала свою идеологическую функцию.

Огромную роль здесь сыграл римский папа Григорий I (590 — 604). Фактически он превратил свое небольшое государство в теократическую монархию, безжалостно преследуя различных еретиков и энергично искореняя еще многочисленные следы язычества в жизни римских и более удаленных христиан. Григорий, продолжая соревнование с константинопольским патриархом за первенство в религиозной жизни, мечтал о мировом христианском государстве. Как бы в предчувствии таких притязаний римский монах (скиф по происхождению) Дионисий Малый, справедливо неудовлетворенный пестротой хронологий, принятых в различных государствах и городах, встретившись также с трудностями в определении сроков наступления Пасхи, в 532 г. предложил начинать летосчисление с года рождения Иисуса Христа, что и закрепилось в западном христианском мире к концу первого тысячелетия.

В такой ситуации Григорий, как бы переключаясь с Тертуллианом и другими христианскими апологетами первых веков, в основном своем сочинении «Диалоги о житии и чудесах италийских отцов» сформулировал решительное неприятие античной культуры. Отбрасывая всякое философское осмысление Священного Писания, автор стремился укоренять в неграмотных — да еще полиэтнических — массах, можно сказать, практическую теологию. Даже столь необходимые, казалось бы, «искусства», как грамматика и риторика, сводились к минимуму, если не устранились совсем. Названное произведение — образец так называемой агиографической литературы (возникшей уже в первые века христианства), описывающей героическую жизнь Бенедикта Нурсийского и других святых, наполненную различными чудесами, свидетельствующими о всеприсутствии таинственного Бога (хотя некоторые чудесные сюжеты черпались как в языческой, так и в варварской мифологии). Мужественные чудотворцы демонстрировали спасительность своей жизни как образец для подражания темным верующим. Григорий впечатляюще описывал также картины Ада и Рая, посмертных судеб души, развивал идею Чистилища. Пренебрегая такими «искусствами», как грамматика и риторика (хотя в своих проповедях, будучи высокообразованным, он, конечно, не мог их полностью игнорировать), Григорий в «Пастырском уставе» предписывал широкое использование музыки как важнейшего средства для эмоционального и психологического воздействия на верующих.

Григория Великого, как его впоследствии именовали, следует считать теологом-практиком, ибо он к тому же был выдающимся папой-политиком. В ту же эпоху жили и такие священнослужители, которые свою жизнедеятельность подчиняли поддержанию культурной традиции, без и вне которой обеднялось само христианское вероучение.

Огромную роль сыграл здесь Исидор, епископ Севильи, младший современник Григория (ум. 636). Испания, где возникло вестготское королевство, после Италии оставалась наиболее романизированной страной Запада. Исидор, весьма близкий к вестготскому королевскому двору, имел возможность прочитать множество трудов (на латинском языке) без всякой вражды и пренебрежения к языческим авторам — в противоположность Григорию. Будучи автором нескольких произведений, Исидор поставил перед собой грандиозную цель — дать свод всех, но главным образом гуманитарных, знаний Античности. Далекий от того, чтобы претендовать на некую философскую стройность, время которой давно миновало и воцарилась в принципе единая христианская доктрина, Исидор стал выдающимся энциклопедистом по огромному обзору предметов знания.

Здесь наиболее показательно его итоговое сочинение «Этимологии, или Начала». Из 20 его книг методологическая основа задана в первой — «О грамматике», в меньшей мере во второй — «О риторике и диалектике», т. е. рассмотрены три первых «свободных искусства». Меньше внимания уделено «четырем математическим дисциплинам», т. е. арифметике, геометрии, музыке и астрономии, рассмотренным в третьей книге. Из последующих книг следует назвать здесь четвертую «О медицине», в которой собраны античные представления как об анатомии и физиологии, так и о способах и средствах лечения. Последующие книги излагали право, теологию, фантастику натуралистических, космографических, географических представлений. В дальнейшем не обойдены вопросы сельскохозяйственного труда и другой человеческой деятельности.

В первой книге, в сущности, определившей название всего сочинения, очевидна его филологическая методология. Вникая в смысл слова, проникая до его корней, Исидор был убежден, что он доходит до сущности самих вещей, ибо этимологически осмысленные слова составляют *начала* (*origines*) обозначаемых ими вещей. При этом случаются и отдельные удачи. Так, поскольку в книге Бытия Бог творит Адама из «праха земного», Исидор фиксирует близость таких слов, как *homo* (человек) и *humus* (почва).

Предшествование слов (иногда речь идет и о числах) вещам, в сущности, заложено в основоположном догмате христианского креационистского вероучения о творческой роли *логоса* — «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Сочетая грамматический анализ слов с риторическим искусством изложения, автор «Этимологий» и других произведений в обзоре все же огромного круга знаний, как бы ни были они нередко фантастическими, излагает главным образом сведения, почерпнутые у различных древних и более или менее недавних авторитетов, при этом христианские переплетены с языческими. Авторитарно-риторическое продолжение длительной традиции, в которой тонуло индивидуальное творчество, тоже создавало предпосылки для будущего схоластического философствования.

Однако все же философская широта Исидора, сколь бы ни была она эклектичной и авторитарной, не позволила ему последовательно

удержаться на почве христианского креационизма. Еще до «Этимологий» исключительный для той эпохи эрудит написал не только сочинение «О порядке творений», но и «О природе вещей». Последнее явно перекликается уже в самом названии с произведением Лукреция, которое было ему хорошо известно (как до него и некоторым «отцам»). Прибегая к фундаментальной идее единства микро- и макрокосмоса, Севилец использует многообразные аналогии между миром человека и миром природы. Конечно, они не приобретают у него масштабов натурфилософии древнегреческих физиологов-физиков, но все же затемняют, если не оттесняют, тотальность креационистского мифа христианского монотеизма. *Творение* (creatio) иногда отступает перед *оформлением* (formatio). В структуре же природы иногда говорится о лукрецианских атомах, составляющих первоматерию формирования всех вещей.

В раннесредневековой письменной гуманитарной культуре значительную роль сыграл Беда Достопочтенный. Он жил веком позже Исидора (ум. 735) в Англии, где в это время в монастырях Уирмута и Ярроу сложилась благоприятная «писательская» атмосфера. Опираясь на сочинения Исидора, Беда тоже написал произведение «О природе вещей», трактуя здесь вопросы космологии. Но более интересен он как историк, автор важного труда «Церковная история Англии», где дан обзор этой истории со времен вторжения в Британию Цезаря и до времен самого Беды. Писал он и более теоретические произведения по вопросам истории. Таковы «Об исчислении времен» и «Хроника, или О шести мировых эпохах» (реминисценции идей Августина). Значение этих трудов, в частности, важно тем, что Беда закрепил в них предложенное Дионисием Малым летосчисление от Рождества Христова.

В этом же контексте следует сказать, что не только Беда, но до него Кассиодор, Исидор, затем и другие авторы, создавая истории остготов, вестготов, лангобардов, англо-в, франков, увязывая их с историей христианской церкви, осмысливали сложение новых этносов, стирая столь устойчивую в имперские времена границу между римлянами и «варварами».

Самый значительный всплеск гуманитарной культуры в раннем западноевропейском Средневековье приходится на эпоху так называемого «Каролингского Возрождения» (названного так историками XIX в. по аналогии с западноевропейским Возрождением XIV—XVI вв.). Название это, конечно, условно, ибо никакого противостояния церкви и христианского вероучения в эти времена (конец VIII—IX в.) не было и не могло быть. Однако в империи Карла Великого возникают новые монастыри, которые стали центрами интенсивной переписки не только духовных, но и светских книг, произведений различных античных авторов, поступавших сюда главным образом из Италии (основная масса трудов последних, дошедших до нас, относится к концу VIII—IX вв.). Появляются при монастырях и школы, в которых стали уделять большее внимание преподаванию «семи свободных искусств», — это во многом объясняется тем, что административные интересы огромной империи

Карла требовали грамотных людей, и некоторые монастырские школы готовили не только клириков, но и светских грамотеев. Из Ирландии, Англии и других стран Западной Европы во Францию стекались различные «интеллектуалы» и эрудиты. При дворе Карла образуется кружок поборников литературы, далеко не только религиозной. Показательно его громкое название «Академия» (умевший только читать, любознательный Карл именовался здесь Давидом).

В течение всего указанного периода «Каролингского Возрождения» жило немало писателей, писавших на различные, не только религиозные, темы. Но для прогресса философских идей весьма важна деятельность англосаксонского богослова, ученого и педагога Алкуина (умер в 804), некоторое время по поручению Карла возглавлявшего школьное дело в империи и в течение ряда лет фактически стоявшего во главе «Академии».

Для развития философской мысли западноевропейского Средневековья определенную роль сыграло его произведение «О разуме души» — первое в эту эпоху сочинение по психологии. Но значительно важнее для такого развития то, что Алкуин в отличие от Исидора, исходившего в своей методологии из грамматики и риторики, на первый план в особом сочинении выдвигает *диалектику*. Он видел в ней главное интеллектуальное искусство, посредством которого можно систематизировать многочисленные вопросы вероучения.

Рассмотренные выше мыслители, стремившиеся к систематизации античного круга знаний, давая его, по сути, чисто внешний обзор, приспособленный к христианскому вероучению, завершая патристику, начинали *схоластику*. Этим греко-латинским словом (*scholastikos* — ученый, *scholastica* — школьная философская мудрость) принято именовать многовековой период в истории средневековой религиозной философии, прежде всего в интеллектуальной культуре народов Средиземноморья. Однако в дальнейшей увидим, что как тип философского мышления и свойственной ему методологии схоластика присуща и другим культурам. Вместе с тем методологические особенности схоластики, приобретая надысторическое содержание, выводят такой тип философствования далеко за пределы Средневековья — вплоть до нашей современности.

Православная религия и философия в ранней Византийской империи. Аристотелизм и зарождение схоластики. Трансформация патристики как религиозной философии, неразрывно связанной со Священным Писанием и вырабатывавшей на его основе христианское вероучение, в схоластику, стремившуюся к его определенному логическому осмыслению, в грекоязычном мире, в Восточной Римской империи, обычно именуемой Византийской, происходила даже раньше, чем в латиноязычном. После падения Западной империи, отбиваясь от славян и других еще варварских племен, от арабов, образовавших мощную государственность, от тюрок, в конечном итоге сокрушивших ее, эта империя просуществовала целое тысячелетие.

Ромейская империя, как она длительное время именовалась (государственным языком здесь стал греческий), по сравнению с

латинско-варварским Западом отличалась высоким уровнем городской ремесленно-торговой экономики. Рабовладельческий труд продолжал играть здесь преобладающую роль, общинно-феодалные отношения складывались медленнее, чем на Западе. Огромную, можно сказать решающую, роль в общественной жизни Византии играла могучая централизованная государственность во главе с императором (василевсом), абсолютная власть которого, в сущности, никем не ограничивалась. Наибольшего могущества Ромейская империя достигла в VI в., когда император Юстиниан (ум. 565) в ряде успешных завоеваний в Италии, Северной Африке и на Ближнем Востоке восстановил значительную часть Римской империи.

Эпоха Юстиниана, как и последующие времена Византийской империи, свидетельствовала об огромной силе цивилизационной инерции римской государственности. Само обаяние имени Рима (повторявшееся другими государствами в последующие времена как на Западе, так и на Востоке, вне Византии) во многом, если не в главном, объясняется феноменом римского права, синонима цивилизованности (*civis* — гражданин). Разрабатывавшееся в течение многих веков, оно регулировало отношения индивидов, сословий и классов, как в известной мере и городов. В правление Юстиниана в 528—534 гг. был издан «Свод гражданского права» (*Corpus iuris civilis*), состоящий из четырех особых частей и представлявший итог формирования римского права за предшествующие века, включая эдикты самого Юстиниана). Особая значимость этого эпохального документа определялась тем, что, четко различая частное и публичное право, он фиксировал юридическую санкцию нерушимости частной собственности. Именно она стимулировала развитие товарно-денежных отношений, особенно в условиях городской жизни. Тем самым устойчивость *права* стимулировала и индивидуальную деятельность, ее значительную свободу в условиях абсолютной власти василевса.

Положение и деятельность христианской религии и церкви в Византии тоже были весьма отличны от ситуации в Западной Европе. Поскольку государственная власть в Византии не прерывалась, исключалась ситуация цезаропапизма, сложившаяся на Западе. Если здесь вновь слагавшаяся императорская власть, как в дальнейшем и власть королевская, весьма зависела от церковной санкции, то в Восточной империи, напротив, православная церковь в целом подчинялась более древней и могущественной власти василевса. Конечно, и здесь сложилась священническая иерархия, включавшая множество богословов и монахов, церковь обладала огромной земельной и другой собственностью, которая все же не была столь независимой от светской власти, как это имело место на Западе. В целом же константинопольский патриархат был лишен тех универсалистских притязаний, какие демонстрировало римское папство. Константинопольский патриарх — один из пяти глав христианства наряду с римским, иерусалимским, александрийским, антиохийским. Первый, конечно, был более авторитетен в силу столичного статуса Константинополя, но по необходимости он функционировал

как младший союзник василевса. Именно последний, как в свое время Константин, во многом определял церковную политику. Так, Юстиниан в 529 г. закрыл платоновскую Академию в Афинах как языческую, а в 543 г. по его же эдикту было предано анафеме учение Оригена.

Существенное отличие православной церкви от римско-католической состояло также в том, что в первой из них не было столь резкого противостояния клира рядовым верующим, какое было присуще более аристократизированному римско-католическому священству, «воспитывавшему» множество недавних язычников и полуязычников. Во многом такое различие определялось большой ролью *индивидуального* начала византийской общественно-религиозной жизни, большей освобожденностью верующих от направляющей божественной благодати, которую категорично приписывало себе римско-католическое священство в силу «достодолжных заслуг» их многострадальных святых предшественников и мучеников. Отсюда большая роль индивидуальных молитв в спасении верующих в условиях византийской религиозности. В принципе каждый из них может достичь обожения, неразрывно связанного с определяющей мистической компонентой религии. Выше мы видели, как такая компонента укреплялась в ходе развития христианства и достигла максимального напряжения в ареопагитских произведениях.

Еретические уклонения, некоторые из коих развились в особые вероучения, с необходимостью появились сначала в грекоязычном религиозном мире и перешли в византийский. Полемика вокруг тонкостей вероучений ариан, монофизитов, дифизитов (в основном ортодоксов), несториан и менее значительных теодоктрин в доказательствах своих преимуществ, их убедительности заставляла их приверженцев обращаться к философии. Здесь опять же проявлялся принцип верознания (разумеется, в данной сфере при фидеистическом содержании первого компонента).

Если первым, преобладающим философским началом патристики стал платонизм, то дальнейшее углубление философской компоненты, трансформировавшейся в схоластику, обращало внимание религиозных мыслителей к аристотелизму. Выше мы видели, как, отвергая «подобосущность» (*homoioysia*) Христа Богу-Отцу, Никейский собор утвердил термин «единосущность» (*homoousia*) их природ, прибегая, таким образом, к помощи основной аристотелевской категории *сущности* (*ousia*). Другой пример заимствования мыслителями патристики компонентов аристотелизма, на этот раз космологический, дал Василий Кесарийский в его упоминавшемся выше «Шестоднев» (и в ряде подражаний ему) — соотношение подлунного и надлунного (божественного) миров, что и закрепилось в последующей христианской схолистической философии.

В рассматриваемом контексте следует немного задержаться на судьбах аристотелизма в позднеантичной философии. После издания Андроником Родосским произведений Стагирита в 1 в. интерес к его философии возрос. Наиболее значительную роль в ее интерпретации сыграл Александр Афродисийский, возглавлявший Ликей в II — III вв. и получивший прозвище Истолкователя (Экзегета). Подобно крупнейшим

перипатетикам 4 — 3 вв. Аристоксену, Дикеарху и Стратону, снижавшим умозрительно-метафизическую компоненту аристотелизма в пользу конкретно-физической, Александр тоже подвергал это великое учение натуралистическому истолкованию, в частности, стремясь увязать его с современными ему астрономическими познаниями, а также подчеркивая первенство единичного перед общим.

Иное восприятие аристотелизма было развито Платином и его последователями, включившими идеи аристотелевского бога и души в свой сугубо идеалистический контекст, стремившимися согласовать аристотелизм с платонизмом. При этом весьма значительную роль в их философских изысканиях играла логика Аристотеля (переплетавшаяся с платоновской диалектикой) — наиболее важный компонент для формирования схоластики. Выше такая ситуация была отмечена в связи с рассмотрением системы Прокла.

Один из последних неоплатоников и вместе с тем весьма квалифицированный комментатор важнейших произведений Аристотеля — Симпликий (первая половина VI в., покинул афинскую Академию после ее закрытия в 529 г.). Огромный эрудит в истории древнегреческой философии с самого ее возникновения, Симпликий стремился осмыслить ее как единый процесс с позиций платонизма (в особенности проблемы чувственного и рационального). Его обширные комментарии — важнейший и во множестве случаев незаменимый источник наших знаний древнегреческой философии. Современником Симпликия был другой творческий и критический комментатор Аристотеля, Иоанн Грамматик, прозванный также Филопоном («Трудолюбом»). Он жил в Александрии, остававшейся центром сциентизма и в позднеантичные времена (Клавдий Птолемей II в., основательные математики III в. Папп и Диофант, философ и математик Гипатия, растерзанная фанатичными христианами в 418 г.). В отличие от Симпликия Филопон был христианином, правда, монофизитом (впоследствии осужден как еретик). В двух своих сочинениях «Против Прокла о вечности мира» и «О сотворении мира» Иоанн, опираясь на ветхозаветное сказание Моисея и соответственно трактуя платоновский «Тимей», последовательно выступал с позиций креационизма против положения Аристотеля (и многих других античных философов) о вечности мира. Христианское положение о творении всего сущего «из ничто» Филопон стремился обосновать учением Аристотеля о непредсказуемости и возникновении нового формообразования. Симпликий в яростной полемике против Грамматика защищал общепринятое убеждение о вечности мира.

Огромным явлением византийской патристики стал рассмотренный выше мистико-теологический синтез Ареопагитик, возникший на основе неоплатонизма Прокла. Творческое продолжение идей произведений Псевдо-Дионисия разработал деятель православной церкви (в дальнейшем и монах) Максим, прозванный Исповедником (Гомологетом, ум. 662). Знаток платонизма и аристотелизма Максим в своих произведениях («Мистагогия», «Главы о любви», «Диалоги о Святой Троице») осмысливал прежде всего христологическую проблему. В по-

лемике между дифизитами и монофизитами встала важная богословско-мировоззренческая проблема воли Христа как богочеловека. Сначала победила — при поддержке василевса Ираклия (ум. 741) — позиция так называемого монофелитства, в силу которой человеческое начало Христа, выражаемое его *волей*, полностью поглощается высшей волей Бога-Отца. Максим же настаивал на том, что природное начало Христа, выражаемое *желанием* (*thelema*), действительно совпадает с высшей волей Бога-Отца. Вместе с тем Христу свойственно и чисто человеческое, личностное волевое начало, выражаемое в его способности к *выбору* (*hairesis*, напоминающую *liberum arbitrium* Августина и других латиноязычных Отцов Церкви). За эту позицию Максим был осужден, наказан урезанием языка и подвергнут ссылке, где и умер. Однако на Константинопольском соборе 680 г. монофелитство было осуждено как ересь, а Максим фактически реабилитирован.

Философская широта его мышления проявилась в приписании рождению и подвигам Христа космическо-исторического содержания. До этих событий история мира должна быть осмыслена как подготовка вочеловечения Бога. Когда же оно реализовалось в героической личности Христа, наступил новый этап истории человечества. Его смысл состоит в преодолении самоотчуждения человека, рожденного перво-родным грехопадением. Путь к такому преодолению указан подвигами Христа. Он состоит в максимальном заострении активности человека, призванной к тому, чтобы полностью преодолеть раскол на духовное и телесное в пользу первого, чисто божественного начала (включая преодоление раздвоения на мужское и женское). Тогда в конце времен наступит полное обожение человечества, соединение его с Богом-Отцом, напоминающее давние идеи Оригена.

Потребности конфессиональной полемики, стремление утвердить единственную истинность православия против монофизитства и несторианства, нарастающее противостояние католицизму, а тем более мусульманству (которое сначала трактовалось как очередная христианская ересь) стимулировали логизированную систематизацию православного вероучения, осуществившуюся главным образом обращением к логико-диалектическим (как и другим) произведениям Аристотеля.

Весьма основательно такую работу осуществил Иоанн Дамаскин. Он родился в последние десятилетия VII в. в Дамаске, ставшем тогда столицей арабского халифата Омейядов, и занимал какой-то служебный пост. Однако твердо держался православной веры, написав ряд работ против манихеев, монофизитов, несториан, сарацинов-мусульман. К концу жизни ушел в монастырь и умер в Иерусалиме ок. 750 г. Писательская деятельность Иоанна развивалась на фоне иконоборческого движения в Византии, социально-политическое содержание которого было облечено в религиозно-мировоззренческую форму — возможно ли изображение бестелесного в сугубо телесных образах. Император Лев Исавр в 730 г. запретил культ икон, объявленный еретическим на соборе 754 г. (однако на соборе 787 г. культ икон был восстановлен).

Главное же сочинение Иоанна энциклопедично и делает его одним из самых видных теоретиков христианской схоластики. Оно состоит из трех частей. Первая из них — «Диалектика», вторая — «О ересь», третья — «Точное изложение православной веры». Первую часть, а иногда и все три, называют также «Источник знания». Рационализм Иоанна явно аристотелевского происхождения, но он повернут в сторону теологии. Философия подчинена теологии, но радикальность рационализма Иоанна в ряде отношений фактически стирает между ними границы.

Как «познание природы сущего» «философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства: ведь при ее посредстве изобретены всякое искусство и всякая наука» («Источник знания», III). Повторяется аристотелевское деление философии на теорийно-умозрительную и практически-действенную с дальнейшим их подразделением на теологию, физиологию и математику — первой и этику, экономику (домостроительство) и политику — второй. Определяя также философию как «познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых», автор усматривает ее главное назначение в познании божественной невидимости. Поскольку «философия есть уподобление Богу», она фактически берет на себя функции теологии, религии. Отсюда и роль философии как «помышление в смерти», естественной, когда душа отделяется от тела, и произвольной, когда она, проникаясь презрением к жизни настоящей, устремляется к жизни будущей (там же). В «Точном изложении православной веры» неописуемый Бог, начальный, бесконечный и всеобъемлющий, иррациональный и рациональный, все производит из не-сущего, из ничто. Элементы космологии и физиологии инкорпорированы в православную веру. Опираясь также на Филопона, Иоанн осуждает суеверия магии и астрологии как языческие. Бог, разумеется, творит и человека, но как микрокосм, малый мир, связующий зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое. Душа, конечно, бессмертна, наделена умом и использует тело как орудие и т. п.

Богословско-философская картина Иоанна Дамаскина стала достоянием западноевропейской схоластики в XII в. Не меньшее воздействие произвела она на старорусское и грузинское богословие.

Другой выдающийся представитель византийского церковного просвещения, Фотий, дважды занимавший константинопольский престол во второй половине IX в. (ум. ок. 897), весьма широко осведомленный в дохристианской эллинской культуре, под влиянием Иоанна Дамаскина предпочитал Аристотеля Платону. Активный церковный политик, проповедник и педагог, он в противостояние римскому папству стремился распространять православие в славянских землях. Был одним из вдохновителей славянских просветителей Кирилла и Мефодия.

Возвращаясь теперь к западноевропейскому региону, остановимся на двух выдающихся философах, сыгравших огромную роль в дальнейшем философском развитии.

Научно-философская многоаспектность Боэция. Первый из них — даровитый, знатный и энергичный Боэций (ум. в 525 г.) прожил недолгую жизнь (примерно 45 лет). Она протекала в Остготском королевстве, которое тогда возглавлялось могущественным Теодорихом. Высокообразованный Боэций, хорошо знавший греческий язык, занимавшийся литературной деятельностью, стал активным политиком, получившим к концу жизни высший пост в его королевстве. Придворные интриги, связанные с деятельностью продолжавших существовать римских сенаторов, и возможная связь с византийским императором привели «последнего римлянина», как иногда называют Боэция, к тюремному заключению и казни. К этому времени философ и ученый стал автором нескольких произведений, сыгравших огромную роль в формировании и развитии западноевропейской философии, а также литературы в течение многих веков, вплоть до Нового времени.

Опираясь на существовавшие греческие руководства (и, конечно, на «Начала» Евклида), Боэций ставил задачу прояснить и углубить четыре последних из семи «искусств», поверхностно изложенных у Марциана Капеллы. В сочинении «Наставление в арифметике» автор впервые называет арифметику, геометрию, астрономию и музыку «четырехпутем» (*quadrivium*). Объединяющее начало для всех этих искусств, или дисциплин, заложено в арифметике, числовая, множественная природа которой ставит в зависимость от нее геометрию, тогда как астрономия определяется музыкой (в платоновском «Государстве», традиция которого здесь излагается, последнее соотношение противоположно). «Четырехпуте», науки которого невозможны без счета и измерения, объединяется греческим словом *Mathesis*, идейно восходящим к Аристотелю и приобретшим большое значение в науке и философии Нового времени.

Пифагорейско-платоновские идеи определяют и содержание трактата Боэция «Наставление в музыке». Здесь, в частности, идет речь о согласованности «человеческой музыки» (*musica humana*) и «мировой музыки» (*musica mundana*) всего космоса — субъект-объектная идея взаимозависимости человеческого микрокосма и природного макрокосма, пронизывающая всю древнегреческую философию.

Но все науки квадрия, по убеждению Боэция, важны не столько как искусства, в их употреблении в жизни (например, в инженерном искусстве, которым отличался сам «последний римлянин», соорудивший водяные часы), сколько в их интеллектуальном аспекте — как подготовка ума к восприятию философии. Римский философ воспроизводит здесь одну из руководящих идей методологии Платона.

Значительно глубже, чем впоследствии Алкуин, понимая центральную роль, какую комплекс диалектики играет в философии (а затем и в теологии), «последний римлянин» перевел почти весь корпус логических произведений Аристотеля с творческими комментариями к ним. Написал и собственные трактаты по логике. Заново переведя «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (приведенные выше латинские эквиваленты греческих терминов принадлежат именно Боэ-

цию), дал принципиальное и основательное истолкование логической и общефилософской проблематики. Она нашла отражение в его четырех теологических трактатах. Общефилософская же его позиция нашла наиболее полное свое отражение в знаменитом «Утешении философией», написанном «последним римлянином» в тюрьме, в ожидании казни.

Здесь необходимо напомнить о начатом Цицероном, продолженном другими латинскими философами, и в их числе Бозцием, переводо-трансформации греческой терминологии в латинскую. Латинская терминология вместе с греческой уже во времена Античности образовала базисный словарь, умноженный в Средневековье и в Новое время всей европейской («западной») философией. Напомним здесь важнейшие из этих терминов.

Некоторые из них были прямо заимствованы в греческой форме — *philosophia*, *dialectica*, *metaphisica*, *historia*. Не менее значимыми стали и переводные. Так, *logos* стал *ratio* (отсюда и *rationalis*) и *ratio* (*ratio* — рассуждение). Переводным считается и *materia* (впервые у Лукреция, о чем говорилось выше, нередко *hylē* переводилось как *silva* — лес). Появились также *forma* (= *morphē*), *elementa* (= *stoicheia*), *experientia* (= *emperia*), *intellectus* (= *noys*), *intelligibilis*, *intelligentia*, *inductio* (= *epagōgē*), *individuum* (= *atomos*), *generalis*, *naturalis*, *innatus*, *principia* (= *archai*). Некоторые греческие термины переводились по-разному. Например, *oysia* — как *essentia* и как *substantia* (возможно и из *hypostasis*), *atoma* (мн. ч.) — как *semina rerum*, *corpuscula* и др.

Огромная заслуга Бозция в позднеантичной, а затем в средневековой западноевропейской философии определяется прежде всего его многосторонней трактовкой того, что Платон впервые назвал *диалектикой*. Сам этот термин, как мы видели, многозначен. Важнейшей его составляющей стало «искусство» правильного мышления, обретение истины при изобличении ложных ходов мысли, что обстоятельно исследовано Аристотелем и уже после него стало называться логикой. Вместе с тем диалектика — это «искусство» по возможности точного, невозможного без учета законов и правил логики, даже максимально точного оперирования самыми общими понятиями, выявления их соотношений, соподчинений, гносеологических вопросов отношения общих понятий к чувственной единичности. Такое «искусство» впервые разработано Платоном. Поскольку же многие из этих понятий не могут быть оторваны от многообразных аспектов бытия, диалектика у Аристотеля стала разновидностью вероятностных умозаключений, а с другой стороны — общей теорией знания, «первой философией», впоследствии названной метафизикой.

Из сказанного понятно, почему Бозций уже в первой книге своего обширного комментария к трактату Порфирия ставит общефилософские вопросы. В «Утешении философией» (V 6) четко формулируется субъект-объектная идея: «Все познаваемое познается не из своей природы, но из природы познающего». В «Комментарии» же автор, исходя из субъекта, из микрокосма, берет за исходный пункт аристотелевскую концепцию души собственно из ее третьего аспекта — из ума (*mens*).

Он включает в себе как рассудок (*ratio*), не говоря уже о воображении (*imaginatio*), так и разум (*intellectus*). Проводится четкое различие между *вычислением* и *рассуждением* (*rationationes* — *disputatio*). Правильность первого из них гарантирует точное соответствие тому, что имеется в действительности в бытии. В рассуждении же, оперирующем словами с их обычной неоднозначностью, достигнуть соответствия бытию более чем сложно. Здесь-то и проявляется необходимость логики (в IV книге «Комментария» формулируется закон непротиворечия), а в более широком смысле и диалектики как общей теории знания.

Логика же — не только орудие правильного мышления, органон, как многие трактовали ее вслед за самим Аристотелем, но и органический компонент диалектики, да и всей философии. Отсюда некоторое видоизменение аристотелевского деления философии. Ее созерцательно-теоретическая часть становится частью *спекулятивной* (*pars speculativa*), практическая — *активной* (*pars activa*), третья же — *рациональной* частью (*pars rationalis*), и одновременно орудием мыслится именно логика.

В своем «осмыслении» трактата Порфирия Боэций не только дает четкое разъяснение того, что там излагалось только как констатация. В частности, он определяет категорию (*praedicamentum*) сущности как *субстанцию*, а остальные девять, конкретизирующие ее в различных аспектах, называет *привходящими*, *акцидентальными* (но вместе с тем *accidens* — латинский синоним аристотелевского *symbebekos* — случайный, отделимый признак). Боэций развивает собственные идеи, связанные с проблемой логического деления (*divisio*), построения доказательства (*demonstratio*), различения, описания (*descriptio*) и определения (*definitio*) и др.

Наиболее важный вопрос, обсуждаемый в контексте диалектики Боэция, — это вопрос об онтологическом статусе общего, от обсуждения которого Порфирий уклонился. Здесь римский философ вводит эпохальный термин «универсальное» (*universalis*, *universalia* — всеобщее). Конечно, сама проблема взаимоотношений общего и единичного поставлена еще в эпоху Платона, Антисфена, Аристотеля, дававших различные решения этой фундаментальной гносеологической (и логической) проблемы. Но успехи знания и их цивилизационные трансформации заставляют возвращаться к ней снова и снова. В эпоху Боэция, когда господствующей стала весьма абстрактная христианская религия-идеология, вопрос о соотношении общности и единичности встал с новой остротой.

Единичные предметы постигаются прежде всего чувственно, самостоятельно, значит, субстанциально, но констатация разрозненной единичности фактически ничего не дает для их познания и действия в соответствии с ним, что было установлено аристотелевской онтологией и гносеологией. Познаваемость единичного определяется выявлением его родовидовой определенности, что, строго говоря, и превращает их в субстанции. Трудность проблемы, подмеченная Порфирием, состоит в том, мыслить ли роды и виды (и все пять предикаментов, как их называл Боэций) как телесные или бестелесные, а если они бестелесны, что

с необходимостью присуще им как единству, то как они соотносятся с множественностью единичных субстанций.

В этом контексте наряду с понятием субстанции Боэций выдвигает понятие *субсистенции* (*subsistere* — останавливаться, оставаться, пребывать) — родовые и видовые универсалии, существующие не просто мысленно, будучи постигнутыми разумом (*intellectus*) или рассудком (*ratio*) или надуманными воображением (что следует отнести уже к сфере психологии), но и самостоятельно, объектно. Если вспомнить Аристотеля, то понятие субстанции у Боэция выражает первичную сущность, а субсистенции — вторичную. Позицию субсистентного существования универсалий, т. е. идей, присущую Платону и Плотину, «последний римлянин» не приемлет, ибо она приводит к неразрешимым трудностям в понимании единичных субстанций, о чем шла речь при рассмотрении этой позиции. Неприемлема для него и противоположная позиция, согласно которой родовые и видовые универсалии — только конструкции нашей мысли, не имеющие аналогов в самом бытии (*esse*).

Между тем «видом следует считать не что иное, как мысль (*cogitatio*), выведенную из субстанциального сходства множества несхожих индивидов, родом же — мысль, выведенную из сходства видов. Причем в единичных [предметах] это сходство оказывается чувственно воспринимаемым (*sensibilis*), а в общих — умопостигаемым (*intelligibilis*); и наоборот, если оно чувственно воспринимается, то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим (*universalis*)». (Комментарий..., I 28) — позиция, близкая к аристотелевской. Здесь мы имеем обобщенную формулировку: «Роды и виды существуют (*subsistant*) одним способом, а мыслятся другим; они бестелесны (*incorporalia*), но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же (*intelliguntur*) они помимо тел, как существующие самостоятельно, а не как имеющие бытие в других» (там же, 29). В приведенных обобщающих рассуждениях Боэция заложены последующие многовековые споры западноевропейских средневековых схоластиков — реалистов и номиналистов.

Другая проблема большой философской перспективы, поставленная Боэцием в трактатах «О Гебдомадах» («Седьмицах») и «Каким образом субстанции могут быть благими», — онтологическое различие *сущности* (*essentia*), бытия (*esse*) и *существования* (*existentia, id quod est*) в каждой конкретной вещи. Но подчинение чувственного восприятия рассудку (*ratio*), а рассудка — разуму (*intellectus*) ведет мысль к единому и единственному Абсолюту — Богу, в котором все эти различия отпадают. Здесь мы переходим к главному, предсмертному произведению «последнего римлянина» — «Утешению философией», в котором он как бы подводил итог своей недолгой, но насыщенной жизни, осмысливая ее в самом широком мировоззренческом контексте, мобилизуя многие философские идеи, в особенности платонические, неоплатонические, аристотелевские. В прозаической и иногда в поэтической форме читатель находит здесь исповедь, моралистические раздумья, теоретические размышления.

Исследователи творчества Боэция с удивлением констатируют, что мыслитель, живший в эпоху восторжествовавшего христианства, читавший Августина, написавший несколько трактатов на темы христианской догматики, в своем мировоззренческом произведении оказался совершенно свободен от воздействия христианских настроений и идей. Далеко не иссякающая сила римско-греческой духовности, великолепное знание составлявших ее философии, литературы, да и цивилизации вообще определили вполне светское мировоззрение «Последнего римлянина». Утешение души достигается не на путях обожения, а философским напряжением интеллекта.

Выше в контексте эллинистического мировоззрения была рассмотрена проблема Тихе, ставшая латиноязычной Фортуной (*forte* — случайно). Роль этого мифопонятия определяется тем, что Фортуна стала синонимом индивидуальной изменчивости в жизни личности (*persona*), которая совершенно неожиданно, в силу различных обстоятельств, от нее вполне независимых, получает то или иное благо, или, напротив, ей выпадает сокрушительное зло. Боэций, принадлежавший к знатному семейству, с энтузиазмом продвигавший науки, достигший высшей должности в своем государстве, вдруг оказался перед лицом смерти. «Последний римлянин» стоически переживал свою ситуацию и поднял осмысление личной Фортуны до максимальных философских высот.

Фортуна — олицетворение его величества случая. По мысли Аристотеля, хорошо известной Боэцию, случайность, выражаемая Фортуной, объективна и отнюдь не беспричинна. Обыденный человек живет в мире случайностей, он страдает от воздействия на него внешних вещей, осознаваемых с помощью рассудка. В этих бесчисленных ситуациях человек руководствуется присущей ему свободой воли. Но такой человек не осознает глубин своей души. Он не понимает того, что его душа, как утверждал Платон и уточнил Плотин, — упавшее в человеческое тело ядро духовности, забывшее о своем высшем предназначении. Но возможно, хотя и трудно, воспитание с помощью философии, утешение в самых несчастных тревожениях жизни.

Такая возможность открывается высшим разумом, последней Интеллекцией. Хотя это и Бог, но Бог безличный, а не сверхприродная личность христианства. Конечно, это Абсолют, но его главный атрибут — не всемогущая воля, проявляющаяся в творении мира и человека и в непрестанном руководстве ими, а, как и у Августина, тотальное *предзнание, предведение* (*praescientia*) всех событий, совершающихся в мире природы, а главное, в мире человека, поступки которого определяются свободой его воли. Человек живет в мире непрестанно текущего *времени* (непрерывности — *perpetualitas*), его существование определяется не его разумной сущностью, которой он не осознает, а внешними обстоятельствами, которые всегда перед глазами. Другое дело высшая Интеллекция. Ее предведение, абсолютное знание определяется присущей ему *вечностью* (*aeternitas*), постоянным настоящим, которое, как доказывали Платон и Плотин, существует совершенно независимо от времени и до него. «Вечность есть совершенное обладание

сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями» (Утешение... V 6). Вечность — выражение бесконечности, мгновенно постигаемой высшим Разумом как целостность.

Отсюда и задача, встающая перед человеческой душой. Бозций следует платоновскому пониманию ее глубинного знания как воспоминания, постепенно пробуждающегося в ней, поскольку душа, по Плотину, — индивидуальная эманация высшей Интеллигенции, которая, несмотря на все несовершенство души — следствие ее телесного существования, — продолжает жить в ее глубинах. Суть воспитания философией в том и состоит, чтобы, пробуждая человека, не только подчинять беспорядочные чувственные образы, сферу воображения рассудку, но и его сделать подвластным разуму, поднимая его до высшей Интеллигенции. С ее высот становятся понятными стройное единство, мудрость и благодать божественного промысла (*providentia*), необходимость, неизбежность, скрывающаяся за случайной пестротой Фортуны.

В целом «Утешение...» Бозция — вариант теодицеи, как и подход к проблеме свободы как необходимости, ибо «человеческие... души более свободны, когда они пребывают в созерцании божественного разума, менее, когда они соединяются с телом, и еще меньше, когда они оказываются связанными земными членами» (Утешение..., V 2). Мы уже встречались с этой тотальной идеей, и нам еще не раз предстоит с ней встретиться.

Бозций написал четыре трактата на чисто теологические, богословские темы. Здесь он, решая, например, проблему трехипостасности Бога как единого существа, подходит к ней в основном с позиций рассудка, предвосхищая будущую схоластику. То же самое можно сказать о небольшом разъяснении «Каким образом субстанции могут быть благими».

Философско-теологическая оригинальность Эриугены. Весьма самостоятелен и удивительно оригинален для своей эпохи, когда Каролингское Возрождение клонилось к закату, Иоанн Скот Эриугена. Выходец из Ирландии, удаленность которой хранила ее от варварских вторжений норманнов, способствуя интеллектуально-учебной деятельности монастырей, Иоанн получил прекрасное образование, овладев не только латинским, но и греческим языком, давно забытым на континенте. Приглашенный ко двору франкского короля Карла Лысого (внука Карла Великого) в 847 г., Иоанн Скот принял участие в важнейшем со времен Августина теологическом споре о соотношении человеческой воли и божественного предопределения. Результатом этого участия стал трактат Эриугены «О божественном предопределении» (*De divina praedestinatione*). Важнейшим фактором его интеллектуальной биографии стал перевод на латинский язык по желанию короля Карла произведений Дионисия Ареопагита (считавшегося уроженцем Галлии) с комментариями упомянутого выше Максима Исповедника. Систему собственных воззрений Иоанн Скот изложил в главном своем сочинении «О разделении природы» (*De divisione naturae*, вероятно, 862—865 гг.).

(впрочем, так же написаны учебники Алкуина, а до этого — и некоторые произведения Августина). В целом мировоззрение Эриугены стало поздним и весьма творческим синтезом идей греческой — Ориген, Григорий Нисский, Ареопагитики, Максим Исповедник — и латинской патристики — в основном Августин.

Поразительна смелость — и не только для той эпохи — Эриугены, заявившего в «Разделении природы» (1, 66, 67, 69), что его не смущают никакие авторитеты, ибо авторитет рождается из разума, а не наоборот. По примеру греческих Отцов Церкви и даже радикальнее, чем они, Иоанн Скот провозглашает отсутствие противоречия между разумом и Писанием, которое при всей своей неопровержимости может и должно быть подвергнуто аллегорическому истолкованию. Идя по этому пути уже в «Божественном предопределении» (1, 357 с — 358 а), автор фактически отождествил религию и философию, ибо «истинная философия есть истинная религия и, наоборот, истинная религия есть истинная философия». Такого воззрения не придерживался ни один из «отцов», для большинства которых философия подчинялась теологии.

Решающее орудие разума в деле осмысления Бога и всего сущего — диалектика, которую Эриугена трактовал в духе платоновско-неоплатонической традиции как учение о решающей роли общих понятий в познании, об умении различать роды и виды и четко отличать их от индивидуальных понятий. Аристотелевского понимания диалектики как вероятностной разновидности логики Эриугена не придерживался. Здесь его отличие от Бозция, основательно погруженного в чисто логическую проблематику и с этих позиций подходившего к теологии. «Последнего римлянина» следует трактовать — в этом аспекте — как предшественника схоластики. Считать же таковым Эриугену, как его трактуют некоторые авторы, неверно. У него все же преобладает проблематика патристики. Но своим отождествлением религии с философией и интенсивной спекулятивностью последней Иоанн Скот предвосхищает даже некоторых философов Нового времени.

О спекулятивности его диалектики свидетельствует уже ее преимущественно онтологическое истолкование, поскольку она выступает прежде всего как учение о сущем. Диалектика трактуется как «искусство», «которое делит роды на виды и сводит виды к родам». Как таковая диалектика — не результат человеческого изобретения, «но установлена в природе всех вещей самим виновником (auctor) всех искусств... и мудрецами открыта» (О разделении природы, IV 4). Здесь выступает креационистский аспект понятия Бога, но не в нем суть его истолкования Эриугеной.

Исходя из Ареопагитик, он, отодвигая катафатическое осмысление Бога, последовательно проводит апофатическую его трактовку. На этом пути Иоанн Скот, по существу, полностью деперсонализирует понятие Бога, последовательно истолковывая его как максимально общее, абстрактное бытие. Отсюда знаменитое отождествление сущего, Бога с природой (physis, natura. Там же, I 1) и неоплатоническая по своей сути трактовка Бога как четвероякой природы — разумеется, не эмпирической, а умо-

зрительной. Поразительно отсутствие в «Разделении природы» специальных спекуляций о Троице. В целом же онтология Эриугены наиболее убедительно определяется как *пантеистическая* (но одновременно и как *панэнтеистическая*) и *органицистская*, хотя в литературе имеется ее определение как сочетания монизма с христианским теизмом.

Первая природа — *несотворенная и творящая* (*natura non creata creans*). Формально — это Бог-Отец, но совершенная его непостижимость — «даже для разумения ангелов» (там же, II 28), — неопределимость ни во времени, ни в пространстве, запредельность превращают Бога в абсолют и сверхабсолют. С одной стороны, он характеризуется как высшая причина и высшее начало всех вещей» (там же, I 63), с другой же, будучи «бесконечностью всех бесконечностей» (*infinitas omnium infinitatum*. Там же, II 1), является «сущностью и формой всего» (I 56), «всего во всем» (I 62), Творец и творение иногда отождествляются.

Это происходит по-неоплатонически, органицистически. Первая природа не столько творит, сколько порождает, излучает вне времени (*processio* — нисхождение) вторичную природу — *сотворенную и творящую* (*natura creata creans*). Формально это Бог-Сын, Христос, но в качестве Логоса вторичная природа открывается в действиях идей как «первоначальных причин» (*causae primordiales*) или «образцов» (*exempla*), всех единичных вещей.

Они составляют уже третью природу — *сотворенную и нетворящую* (*natura creata nec creans*) — мир единичных, конкретных вещей, включая самого человека. Это мир *теофаний*, единичных богоявлений. В качестве такового он совершенно познаваем, ибо «Бог чудесным и несказанным способом творится в творениях, поскольку сам себя проявляет: из невидимого делается видимым, из непонятого — явным, из неизвестного — известным, поскольку к тому же из лишенного формы и вида становится прекрасным и привлекательным, из сверхсущного — сущным, из сверхприродного — природным, из простого — сложным, из свободного от случайностей — случайным, из бесконечного — конечным, из безграничного — ограниченным, из лишенного времени — временным, из всетворящего — некой всесотворенностью» (там же, I 17). Познаваемость телесного, материального мира — результат сочетания (*concursus*) в каждой вещи нематериальных качеств, невещественных акциденций — величины, формы, тяжести, плотности, цвета и т. п.

В целом же теокосмогония Эриугены, этого «Гегеля девятого века», как его иногда именуют, — неоплатоническое, по сути, порождение более абстрактным менее абстрактного, более общим менее общего, пока динамика движения вспять не приводит к единичному и совершенно конкретному, которое оказывается совокупностью различных умопостигаемых общностей, что обычно трактуется как объективный идеализм.

Завершением процесса самотворения Бога становится четвертая природа — *несотворенная и нетворящая* (*natura non creata nec creans*). Если в первой Бог мыслился как первоисточник всего сущего, то в последней он — конец и цель мирового процесса, когда бесчисленное множество единичных вещей, утрачивая свою разрозненность, индивидуальность и

объединяясь в извечные идеи как первоначальные причины, возвращается в нераздельное божественное единство. Тем самым Бог выявляет себя как «начало, середина и конец» (*principium, medium et finis*. Там же, I 11) всего сущего, «середину» которого образуют вторая и третья природы. Это много раз встречавшаяся выше триадная формула, которая стала основой многих пантеистических тенденций.

Мировоззренческая значимость четвертой стадии теогонии Эриугены весьма велика, потому что здесь выявляется высшее назначение человека, который оказывается в фокусе его философских интересов. Теоцентризм трансформируется здесь в *антропоцентризм*, а космология оказывается *антропологией* — воззрение, далеко опередившее свою эпоху. Автор «Разделения природы» в особенности подчеркнул здесь (II 32), что важнейший и едва ли не единственный путь к постижению истины — «больше самого себя познать и возлюбить человеческую природу», ибо если она «не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее».

Таким образом Эриугена раскрывает принцип субъект-объектности. Он выражен тотальной идеей человека как микрокосма, природа которого вбирает в себя все качества и свойства видимого и невидимого мира (там же, V 20) — растительного, животного, ангельского, в целом же божественного. Только на путях самопознания человек постигает мировое единство, одухотворенное Богом.

Конечно, в общем платоническое содержание мыслей Эриугены сочетается с образами и положениями христианского вероучения. Так, третья стадия боготворения, когда общие идеи деградируют до единичности вещей и индивидуальности человека, символизирует грехопадение Адама. Высший же смысл человеческой жизни, окончательно выявляемый на четвертой стадии теокосмогонического процесса, напоминает апокатастасис Оригена. Смерть, означающая трансформацию всего сущего в единство нечувственных идей, для человека знаменует возвращение к первопричине сущего, к Богу, его *обожение* (*deificatio*), в котором в Судный день воскресшие тела полностью одухотворяются идеями как бестелесными и самоценными компонентами бытия. В плане христианского вероучения смерть знаменует искупление человека. Христология, занимавшая центральное место в греческой патристике, у Эриугены — под влиянием опять же Максима Исповедника, но еще больше, чем у него, — выражает историческую роль Христа как искупителя греховности людей. Одновременно она выявляет и призвание человека, образа и подобия Бога, не забывать о своем высшем духовном предназначении. Гуманистические мотивы, присущие главному произведению Иоанна Скота, были предвосхищены пелагианской тенденцией его более раннего произведения «О божественном предопределении».

Теолого-философская концепция Эриугены совершенно расходилась с ортодоксальным христианско-католическим вероучением. Но в его времена церковь еще не могла в ней разобраться. Решительное и даже жестокое осуждение главного произведения Иоанна Скота произошло значительно позже, о чем будет сказано в дальнейшем.

IX. РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ (И ЕВРЕЙСКОЙ) КУЛЬТУРЕ

Выявление особенностей историко-философского процесса в эпоху Средневековья в культурном ареале Средиземноморья невозможно вне рассмотрения важнейших религиозно-идеологических реалий ислама (покорность Богу) и философских учений, развивавшихся тогда в мусульманских странах. В западноевропейских странах христианство распространялось из Рима в условиях их глубокого экономического и культурного упадка. Мусульманство было принесено победоносными арабами Аравийского полуострова в страны тысячелетней культуры, где экономика и городская жизнь с ее разнообразными ремеслами, торговлей, значительной социальной дифференциацией и даже грамотностью (в особенности принесенными сюда христианскими несторианами и монофизитами, преследовавшимися византийской ортодоксией и властями), можно сказать, процветали. Но вместе с мусульманством в эти страны пришел арабский язык, сначала как язык религии, а затем философии и науки. Естественна аналогия между ролью латыни в католических европейских странах Средневековья и ролью арабского языка в странах восточных, североафриканских и — в меньшей мере — в странах Иберийского полуострова, где тоже господствовало мусульманство. Напомним основные принципы ислама, ставшего подобно христианству важнейшей мировой религией.

Ислам. Мировоззренческие направления в нем и в связи с ним. Возникновение ислама в условиях изживания политеистического многобожия у арабов Аравийского полуострова и их стремление к монотеистической религии в начале VII в., как это в предшествующем тысячелетии происходило у их семитских «родственников», евреев, неразрывно связаны с религиозно-политической деятельностью Мухаммада (ок. 570 — 632), воспринимавшего и объявлявшего себя пророком и посланником единого и единственного Бога-Аллаха. Борьба против многобожия своих соплеменников сочеталась у Мухаммада с полемикой и восприятием образов и идей иудейского и христианского монотеизма. Свои проповеди-откровения пророк воспринимал как голос самого Аллаха (впрочем, через приближенного к нему архангела Джабраила). Передаваемые главным образом по памяти, эти откровения и поучения после смерти пророка по повелению третьего его преемника, халифа («заместителя») Османа, в 650 — 656 гг. были записаны и составили Коран («чтение вслух, наизусть») — основоположный документ ислама. В отличие от Библии это не столько рассказы вокруг определенных сюжетов, сколько разрозненные, довольно ассоциативные, иногда поэтизированные повествования, или аяты («стихи») — от одной фразы

до нескольких), явно не подвергавшиеся редакционной обработке. Различное число аятов составляет суры («ряды»), на которые распадается Коран (их 114) и название которых обычно не связано с их содержанием.

Ислам нередко определяется как *синкретический монотеизм*. Действительно, Мухаммад воспринял и признал морально-мифологические образы всех главных иудейско-христианских пророков (как и другие сказания их мифологии), начиная с Авраама (Ибрахима), первого почитателя единого Бога и его проповедника среди соплеменников, пророка, якобы перестроившего после потопа (вместе с сыном Исмаилом, ветхозаветным прародителем арабов) Каабу — главное святилище ислама (земная копия «небесной Каабы»). Иудаизм, христианство, ислам в религиозно-литературной литературе иногда называются авраамистскими (или библейскими) религиями. Весьма почитаем исламом Иисус (Иса), сын Марии (Марйам), предпоследний посланник Бога, даровавший христианам откровение Евангелия и якобы предсказавший появление Мухаммада. Однако все его предшественники в том или ином смысле искажали божественную истину, и только он сформулировал таковую, продиктованную ему Аллахом. Отсюда основоположное и предельно догматичное положение ислама о несотворенности, извечности Корана как последнего и окончательного предписания единого и единственного Бога-Аллаха всем людям. Впрочем, существует мнение об инспирации этого положения ислама основоположным христианским догматом извечности Логоса как Бога-Сына, всегда сопутствовавшего Богу-Отцу.

Вместе с тем даже по сравнению с Библией Коран проповедует строжайший монотеизм (таухид), перечеркнувший не только доисламский политеизм арабов, но и основоположный христианский догмат трехипостасности единого Бога как придание ему «сотоварищей», как ущербный монотеизм. Основоположная формула мусульманства предельно проста — «Нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Его». Она во многом предопределила успех миссионеров ислама, нередко завоевывавших в свое лоно христианскую паству. Предельный персоналистский монотеизм Корана выражен в последовательном представлении о безграничном всемогуществе Аллаха, выражающемся в его творящей деятельности. «Творит Аллах, что пожелает. Ведь Аллах над всякой вещью мощен!», «переворачивает ночь и день» (24:44), «держит небеса и землю, чтобы они не исчезли» (35:39). Имеется и триадическая констатация: «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю и то, что между ними, в шесть дней, потом утвердился на троне» (32:3. Аналогично 50:37). Поздневетхозаветного (вторая «Книга Маккавеев») и тем более патристического положения христианства о творении природы и человечества «из ничто» в Коране нет, но, подобно библейскому Богу, Аллах творит первого человека, Адама, из «звучащей глины», а затем вдыхает в него жизнь. Об огромном значении этого коранического сказания свидетельствует то, что Аллах провозглашает созданного им «отца человечества» своим «заместителем» (халифом), сообщив ему имена всех вещей, поставив его

выше ангелов, заставив их пасть ниц перед Адамом. Однако все это произошло до его изгнания из рая.

В коранических и послекоранических сказаниях много и других заимствований и реминисценций иудео-христианской мифологии. Таковы представления о Рае и Аде (весьма детализированные по сравнению с ее библейскими образами), эсхатологические картины Последнего Суда Аллаха и др. Скрытый дуализм, олицетворенный в иудео-христианском монотеизме образами змия и дьявола-Антихриста, трансформирован в мусульманстве в образ Иблиса (греч. *diabolos*, он же Шайтан — Сатана, предводитель злых духов-джиннов). Созданный, как и все ангелы, из огня, он не подчинился повелению Аллаха поклониться Адаму, поскольку тот сотворен из глины, и был низвергнут Богом с небес. С тех пор и до Судного дня Иблис вредит Аллаху, совращая людей с пути веры на путь греха. В начале этой зловредной деятельности Иблис внушил жене Адама, Хавве, подпоив его вином, уговорить отведать плод запретного дерева, за что супруги были изгнаны Богом из Рая, и т. п.

Сакральность идентификации своей социальности с вероисповеданием присуща мусульманству едва ли не больше, чем христианству (в особенности в эпоху Средневековья). Приверженцы иудаизма и христианства, как «люди Писания», признаются значительно более приемлемыми для мусульман, чем язычники, к какому бы народу они ни принадлежали. Впрочем, убежденность в единственной истинности ислама в отличие от частичной истинности иудаизма и христианства открывала мусульманскому фанатизму огромные возможности джихада, борьбы за веру, за укрепление и распространение ислама в тех местах и странах, где он не признавался и не почитался.

Социальная сократительность мусульманства весьма усиливалась потому, что вероисповедательная община, умма, содержала в своей жизнедеятельности юридическое начало. Страны христианско-латинской — несколько иначе и византийско-греческой — культуры унаследовали длительную традицию противостояния «царства Бога» и «царства кесаря». В мусульманском обществе в течение веков такого противостояния не было. Морально-религиозное начало здесь сливалось с юридическим, образуя божественную законность, конкретизируемую правилами *шариата* (и *фикха*), предусматривающими огромное множество случаев жизни «правовверных». Тем самым имам (предстоятель на молитве, так сказать, «запевала») одновременно выступал главой всей общины, носителем властных функций. В особенности когда понятие уммы расширилось до масштабов всего мусульманского правового верия, во главе которого стоял халиф, преемник и «заместитель» Мухаммада, объединявший в своем лице власть религиозную и светскую (в дальнейшем, уже в IX в., и особенно после монгольских завоеваний XIII в. и османских завоеваний XVI в. эта ситуация значительно изменилась).

Коран, возникший в самом начале ислама, не единственный документ исламского правового верия. Усложнение жизни, особенно в условиях городской социальности, потребовало дополнения этого основоположного документа другими текстами. Ими стали *хадисы*, «рассказы», — предания

о словах и действиях Мухаммада по поводу множества религиозных и правовых случаев жизни. Различные их сборники образовали *Сунну* — путь и образец для поведения правоверных, освященный неколебимым авторитетом Мухаммада и ставший первостепенным источником для шариата и фикха. Большинство мусульман уже в раннее Средневековье и тем более в наши времена, следуя предписаниям как Корана, так и Сунны, стали носителями суннитского вероисповедания во многих странах и местах.

Ислам не формулировал строгих правил религиозной ортодоксии, подобных тем, какие в христианстве разрабатывались на церковных сборах, а в католических странах и папской курией. Тем не менее в мусульманстве складывались — в особенности среди суннитов — религиозно-правовые и религиозно-политические направления, неприемлемо настаивавшие на незыблемости образа жизни первых, «праведных» халифов и образцовых слов и поведения Мухаммада, как они были зафиксированы в Сунне. Уже в IX в. появились такие предельно консервативные и догматические традиционалисты-фундаменталисты, какими в особенности стали салафиты и ханбалиты (по имени имама — основателя последнего направления). Фанатичные носители исламско-суннитского «правоверия» и норм шариата, они вели за собой широкие массы рядовых верующих (особенно в городах). Нередки были и казни через повешение особо значительных отступников от положений Корана и Сунны, вносивших новшества в их истолкование (наказания же за нарушение норм шариата были, можно сказать, обычными).

Но, конечно, мусульманство, распространившееся в странах, имевших вековые доисламские религиозно-культурные традиции, как и особенности социальной дифференциации на огромных территориях халифата, не могло избежать религиозно-мировоззренческих расколов.

Духовные поводы для разногласий и споров давала уже неоднозначность понятия *вера* (иман) в текстах Корана. Она подразумевала словесное признание бытия Аллаха и Мухаммада как его последнего посланника, и внутреннее, душевное осознание и переживание событий его деятельности, и необходимость добрых настроений и тем более действий в соответствии с глубиной своей веры. Тексты Корана открывали возможность различной трактовки всех этих компонентов, которая усугублялась в силу неразделенности религии и права.

Еще более часто в Коране употребляется слово *илм* — знание. В известной степени его можно сравнить с логосным началом христианства. Правда, *илм* не имеет его философской родословной. Содержание, связанное с этим словом в Коране, а затем и в Сунне, тоже весьма многозначно. В Коране оно выражает всеобъемлющее и предвечное знание Аллаха обо всем происходящем в мире природы и человека. Но одновременно то же слово означает осведомленность в различных вопросах веры и даже самое многообразное житейское знание. Необходимо также подчеркнуть, что запись Корана и его распространение среди «правоверных», отделяя их от доисламских «язычников», положили начало письменному арабскому языку и распространению

грамотности. Вместе с тем в Коране немало аятов, подчеркивающих несовершенство и слабость человеческого познания, в особенности в отношении Аллаха, антропоморфность признаков которого выражалась в девятистах девяти его «прекрасных именах». Аморфность илм(а), употребляемого в самых различных контекстах, сближает его с иман(ом) и в целом свидетельствует о факторе *верознания*. Некоторые историки мусульманства (Ф. Раузентал и др.), всемерно подчеркивая «просветительскую» роль илм(а), склонны переоценивать рационалистический фактор духовной культуры ислама. Верно, однако, то, что это важнейшее слово-понятие (встречающееся в Коране ок. 750 раз) прямо и тем более косвенно способствовало вторжению в комплекс ислама различных философских компонентов.

Важнейший раскол ислама, происшедший уже во второй половине VII в., образовал вероисповедание *шиизма* (шиа — приверженцы, партия), не признающее Сунны. В отличие от суннитов шииты признавали единственно законным преемником Мухаммада четвертого халифа, его двоюродного брата и зятя Али. Только он и его потомки — подлинные имамы, передающие свою божественную харизму от отца к сыну и являющиеся посредниками между верующими и Аллахом (сунниты же не признавали такой благодати за халифами). В вероучении шиизма большую роль играет также концепция *скрытого имама* (махди), принадлежащего к роду Али, но до поры до времени не объявляющего себя. Проявление же махди-мессии ознаменует торжество моральной и социальной справедливости, искоренение неправедных, беззаконных правителей. (Такое воззрение, не раз появлявшееся среди шиитов, напоминает христианские упования на второе пришествие Христа.) Имеются и догматико-ритуальные различия между суннитами и шиитами. Существенно подчеркнуть, что шиизм укрепился в особенности в таких странах древней культуры, как Иран и Ирак.

Из шиизма в середине VIII в. выделилось направление *исмаилизма* (по имени несостоявшегося имама), радикальность которого, в сущности, вывела его за пределы ислама. Подобно гностикам, исмаилиты разделяли свое учение на «внешнее», экзотерическое (*зэхир*), доступное подавляющему большинству верующих (*áмма*), и эзотерическое, «внутреннее» (*бáтин*), доступное лишь духовной элите (*хáсса*). Последнее представляло собой эклектический сплав аллегорических толкований Корана и элементов различных мистико-гностических и философских идей неоплатонизма и даже аристотелизма. Виднейшие «теоретики» исмаилизма — ан-Насифи (по-видимому, иранец, повешенный в 942 г.), ал-Кирмани (ум. 1021 г.), автор «Успокоения разума», иранский поэт и философ Насир Хосров (ум. между 1072 и 1077 гг.), автор «Лица веры» и других произведений.

Креационизм исмаилитов формален. Верховный совершенно непознаваемый бог, лишенный антропоморфных атрибутов (весьма свойственных Аллаху), неизъяснимо творит — и не единожды, а как бы непрерывно — Мировой Разум (ал-акл) — подлинно творческое начало, от которого нисходит дальнейшая эманация. В результате нее

появляется Мировая Душа (ан-нафс), порождающая семь движущихся небесных сфер (у других авторов им предшествует первоматерия). Их эманационное преобразование образует четыре стихии древней натурфилософии — землю, воду, воздух и огонь (эфир). Мир растений, животных и человека оживлен тремя разновидностями души (по Аристотелю) — растительной, чувствующей и разумной. Эта — в принципе неоплатоническо-аристотелевская — схема в других вариантах усложнялась на стадии Мирового Разума и последующих ступенях эманации.

Интересная особенность исмаилитской доктрины — проекция семи космологических сфер на социально-религиозную историю. Она проходит семь циклов в соответствии с семью пророками как воплощениями Мирового Разума и проповедниками истины единобожия — Адам, Авраам, Ной (Нуха), Моисей (Муса), Иисус, Мухаммад и Исмаил, который и завершает религиозную историю в отличие от суннитского ислама.

Среди других «уклонистских» представлений исмаилизма весьма интересна концепция человеческой души, в которой нашло свое преломление тотальное представление Древности и Средневековья о теснейшей связи человеческого микрокосма и природного макрокосма. Как индивидуальное порождение Мировой Души душа человеческая после смерти, соединяясь с телом, не появляется на суд Аллаха, а возвращается к своему источнику, где всегда пребывают ангелы. Тело же погружается в лоно первоматерии. Однако души неверующих остаются в их телах и превращаются в прах.

О влиятельности исмаилистской версии шиизма свидетельствует такой весьма важный исторический факт, как воцарение в Египте X — XII вв. династии Фатимидов (по имени Фатимы, дочери Мухаммада и жены Али, культ которой, переключившийся с культом христианской Марии, был весьма распространен в шиистско-исмаилитской среде). Выдавая себя за скрытых имамов (махди) и провозгласив даже намерение реализации социальной справедливости, заключавшейся в эзотерическом компоненте исмаилизма, Фатимиды распространяли свое владычество на Палестину, часть Сирии, Марокко (Магриб), пытались, овладев Багдадом, восстановить единство всего арабского халифата.

Еще большим социальным радикализмом в стремлении к уравнительству отличалось религиозно-политическое движение *карматов* (по имени весьма активного исмаилитского проповедника). Вдохновляемые идеей социальной справедливости, они развернули активную проповедническую деятельность в Сирии, Иране, подняли восстание в нижнем Ираке. Отмежевавшись от Фатимидов, карматы организовали в Бахрейне государственную ремесленно-крестьянскую общину. Вторгаясь отсюда в Иран, Ирак и Аравию, они в 930 г. взяли Мекку, ограбили Каабу и увезли оттуда черный камень (подарок Аллаха Адаму, сброшенному с небес после его грехопадения) — самую священную реликвию мусульман (впоследствии вернули за большой выкуп).

Противоположность такого рода социальной активности, иногда сочетавшейся с революционными действиями, развивало мистико-аскетическое направление в религиозной жизни мусульманства, име-

нуемое *суфизмом* (ат-тасаввуф — от суф — шерсть, власяница). Оно появилось в середине VIII — начале IX в. (не без влияния христианского монашества) в принципе тоже как оппозиция все более формализовавшемуся официальному мусульманству, неразрывно связанному с принудительностью государственно-правовых порядков. Но протестный элемент суфизма — в принципе и любой мистики — совершенно пассивен, ибо с большой твердостью и последовательностью демонстрирует путь аскетического «самосовершенствования», отказа от личной собственности, самого тщательного выполнения и часто «перевыполнения» полагающихся покаяний, молитв, постов и т. п. Коран и Сунна остаются при этом документами абсолютной авторитарности, хотя и подвергаются разнообразному аллегорическому толкованию, выявлению их тайного смысла, нередко весьма фантастического. Путь мистического «познания» Бога и психологически рафинированного самоанализа выражался словом «тарикат» (ат-тарик — путь, дорога, фигурирует в Коране). Положительные качества, приобретенные на этом пути, фиксируются в различных «стоянках» и «состояниях». Предел такого пути составляло не только «лицезрение» Бога, но и «растворение», субстанциональное слияние с ним, весьма напоминающее рассмотренное выше «обожение» христианской мистики, восходившей к неоплатоническому экстазу. «Познай себя, и ты познаешь своего Господа» — якобы изречение имама Али (IX, с. 50).

По мере развития и распространения суфизма тарикат стал означать различные братства, сложившиеся в XII—XIV вв., — систему 12 основных («материнских») организаций с определенными правилами, возглавлявшихся особо авторитетными, благочестивыми богословами-шейхами. Напрашивается аналогия таких организаций с христианскими монашескими орденами.

Отношение официально-традиционалистского ислама к суфизму неоднозначно. С одной стороны, как сугубо мистическое направление, оно крепило его веру, его фидеистическую компоненту, противостоящую всем стремлениям и попыткам переосмыслить и расшатать его догматы на путях многообразных аллегорических и рационалистических толкований. Поскольку же ассоцианистский иррационализм многих суфиев, когда эзотерическое его начало становилось экзотерическим, находил отклик в широких массах верующих, официальные блюстители «правоверия» становились на путь ограничения и преследования особо активных его проповедников (иногда заканчивающихся их казнями). К тому же некоторые особо одаренные осмыслители практики тариката развивали его «теоретическое» обоснование, сколь бы расплывчатым и эклектичным оно ни было (особенно при использовании таких оккультных «знаний», как алхимия, символика букв и цифр и т. п.). Вместе с тем к суфизму склонялись и более философствующие теоретики.

Таковым был иранец Сухраварди (казнен в 1191 г.), сочетавший в своих воззрениях (ему принадлежит ок. 200 сочинений) зороастрийскую ангелологию, образы световых эманаций и сходные идеи неоплатонизма. В его концепции «восточного озарения» (ал-ишрак) световая символи-

ка имеет тенденцию трансформации Аллаха в безличный Абсолют, о чем свидетельствует и склонность Сухраварди к синкретизации религий без предпочтения ислама. Тем самым его принадлежность к суфизму весьма относительна. Можно даже видеть аспекты, роднящие учение Сухраварди с собственно философскими учениями, — один из примеров дивергенции мировоззренческих форм.

Более категорично относят к суфизму Ибн Араби, уроженца испанской Андалусии, умершего в Дамаске в 1240 г. Он автор ок. 300 сочинений. Одно из них, «Геммы мудрости» (имеются в русском переводе), содержит аллегорическую систематизацию воззрений библейско-коранических персонажей от Адама до Мухаммада. Аллегоризм автора — мистико-богодуховенный, противопоставленный рационализму схоластиков-мутакаллимов и тем более философов (см. ниже). Вместе с тем всеобъемлющий синкретизм, причудливо сочетающий символизированную теологию и суфийскую моралистику, обобщен Ибн Араби идеей «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд), обобщающей многообразные теофании сверхприродного Бога. Тем самым, мусульманский теолог-философ — один из многих мистико-пантеистических (панэнтеистических) визионеров как Востока, так и Запада. Будучи к тому же поэтом, Ибн Араби оказал вдохновляющее влияние на великих ираноязычных поэтов XII—XV вв. — Низами, Руми, Саади, Хафиза, Джамии. Поэзия — весьма адекватная форма аморфного субъективно-мистического пантеизма.

Калам — мусульманская схоластика. Мутазилиты и ашариты. Как отмечено, официальными защитниками религиозно-монотеистической идеологии ислама, назначение которой, как и христианства, состояло в обосновании незыблемости социальных институтов, выступали *салафиты* и *ханбалиты*. Подчеркивая необходимость беспрекословно следовать обычаям и установлениям предков, они настаивали на буквалистской незыблемости Корана, столь же извечного, как и сам Аллах. Однако в умме, особенно в условиях ее городского существования, появляется индивидуалистическое начало, просыпается критическая мысль. Она в ближневосточной ментальности стимулируется спорами с христианами (меньше с иудеями) о преимуществах ислама. Вместе с тем споры закономерно возникали и среди мусульман, поскольку Коран, подобно Библии, — документ неоднозначный и противоречивый.

Такая противоречивость выражена в особенности в аятах, утверждающих абсолютный фатализм деятельности Аллаха, нередко предельно жесткой в отношении человека, а другие аяты, напротив, говорят о более или менее значительной свободе человека, когда Аллах оказывается добрым и любвеобильным господином. Идею крайней, предельной предопределенности, при которой Аллах выступает как единственно активный Субъект, ведущий человека, защищали *джабариты* (джабр — принуждение), ближе всего стоявшие к традиционалистам. С ними полемизировали *кадариты* (кадар — способность, могущество), утверждавшие некоторую свободу воли человека, поступки которого во многом

определяют его участь в Судный день Аллаха. Такое противостояние напоминает рассмотренное выше учение Августина о божественном предопределении и свободе человеческой воли, которую стремились по возможности обособить пелагиане.

Полемика кадаритов и джабаритов, осложненная полемикой с христианством, привела к концу первой половины VIII в. к возникновению *калама* («слово», «речь», «беседа») — рассуждения (переходящего в диспуты с различным числом участников) на религиозно-философские темы, отправлявшегося от содержания Корана. Своего расцвета калам достиг в середине VIII в. и в последующие десятилетия, когда в нем возобладали так называемые *мутазилиты* («отделившиеся»). Основоположники мутазилизма — Васил ибн Ата (ум. 748) и Амр ибн Убайд (ум. 761). В дальнейшем главные школы мутазилитов существовали в Басре и Багдаде. Хотя наименование «отделившиеся» появилось довольно случайно, оно выразило радикальность рассудочно-разумной, можно сказать, даже критической трактовки аятов Корана, противопоставившей мутазилитов традиционалистам-салафитам, догматически настаивавшим на словесной неизменности содержания Корана и дополнявших его хадисов. Умозрительность калама, особенно в его мутазилитской разновидности, превратила его в схоластическую теологию ислама, в искусство комментирования Корана, принципиально отличавшееся от мистической созерцательности суфиев и развивавшееся параллельно фикху, шарияту.

В своей экзегетике Корана мутазилиты раскрывали примитивность и темноту его аятов, не лучших образцов арабского языка. Вместе с тем они перетолковывали некоторые особо важные положения этого основоположного Писания, в особенности положение об абсолютности божественного руководства миром, полностью определявшего человеческую деятельность. Здесь мутазилиты выступали продолжателями воззрений кадаритов о свободе человеческой воли в ее соотношении с предопределением Аллаха.

Однако главное направление экзегетики мутазилитов — критика многочисленных антропоморфизмов Корана, во многом являвшихся реликтами доисламского арабского политеизма, как не согласующихся с единством и единственностью Аллаха и разрушительных для них. В своем отрицании антропоморфности Бога и утверждении его единства мутазилиты проявили стремление к отрицанию всех его атрибутов. Важнейший из них — атрибут божественной речи, столь важный и настоящий, что традиционалисты трактовали Коран столь же извечным, несотворенным, как и сам Аллах. Мутазилиты же утверждали, что извечность надо относить лишь к смыслу этого Писания, а отнюдь не к самим словам (и тем более к начертаниям букв), которые условны и нуждаются в систематическом истолковании.

Влияние радикально мыслявших мутазилитов, представлявших собой сравнительно небольшую группу философствующих теологов, нападавших даже на первых, «праведных халифов» Омара, Османа и Али (когда сложившийся Коран и был записан), достигло наибольшего

влияния в первой половине IX в. (виднейший его поборник — ан-Наззам, умерший между 836 и 845 гг.). При халифах ал-Мамуне, ал-Мутасиме и ал-Васике (813—847), заинтересованных в систематизированной теологии мутазилитов (некоторые из них даже занимали государственные посты), было принято положение о «сотворенности» Корана, терявшего в силу этого известную долю абсолютной догматической неприкасаемости. Радикальность мутазилитов (как того же ан-Наззама) приводила их к предпочтению толкования природы толкованию действий Аллаха. У них появилась даже тенденция ограничения всемогущества Аллаха, некоторые высказывания пантеистического свойства об имманентности Бога и природы, мысли о самодостаточности природных причин и даже предпочтении естественно-научных интересов молитвенному подчинению Аллаху. Радикальность рационалистических стремлений и элементов теологии калама (отправлявшихся от многочисленных упоминаний знания-илм(а) в Коране) стимулировала занятия чисто философскими проблемами, о которых будет сказано ниже.

Однако рационалистический радикализм мутазилитов, колебавший непогрешимость Корана, появившегося во времени, и устойчивость предельно догматизированной мусульманской религиозной идеологии, переплетавшейся с правом, закономерно не мог всерьез поколебать ее. При халифе ал-Мутаваккиле (847—861) мутазилизм был признан ересью и полностью восстановлен догмат о несотворенности Корана. Усиливалось преследование мутазилитов, в особенности после того, как в 1041 г. багдадский халиф ал-Кафир издал канонический символ веры, запрещавший богословские споры. В условиях начавшихся гонений на мутазилитов среди приверженцев калама, мутакаллимов, возобладали его умеренные разновидности.

Инициатором ортодоксального калама стал ал-Ашари (873—935), отошедший от мутазилизма и переехавший из Басры в Багдад. В фундаментальном вопросе веры в коранический корпус, на абсолютности которой настаивали максимально правоверные традиционалисты, и его рационалистического толкования, развивавшегося мутазилитами, Ашари занял «среднюю» позицию. Признавая несотворенность Корана, он вместе с тем осуждал слепое следование ему традиционалистов-ханбалиттов, допускал известное сомнение по отношению к тем или иным положениям коранического корпуса, но и не принимал «крайностей» его рационалистического истолкования мутазилитами, доходившими до отрицания всех атрибутов Аллаха. Ашари считал, например, что этот единственный Бог в принципе творит все действия людей, но они при этом не поступают как совершенно пассивные марионетки сверхъестественной предопределенности, а более или менее сознательно «присваивают» (касб) себе ее различные факторы.

Окончательное оформление ашаритского калама происходит в середине XI в. и связано с названным указом багдадского халифа ал-Кадира. Крупнейшими его представителями считаются ал-Баккилани (ум. 1013), ал-Джувайни (ум. 1085). Оппортунизм этих и других мутакаллимов в отличие от рационалистических устремлений мутазилитов

выражался в принципе «не спрашивай как» (била кайф). К более поздним мутакаллимам, скорее склонявшимся к мутазилизму, относят ар-Рази (ум. 1209), воззрения которого во многом сблизились с некоторыми идеями философов (см. ниже).

Важнейшую компоненту онтологических воззрений мутакаллимов-ашаритов составляет их представление о дискретности бытия. О ней сообщает крупнейший еврейский философ XII в. Маймонид (о нем ниже) в произведении «Путеводитель заблудших» (хотя имеются и другие источники). Мутакаллимы восприняли воззрение древнегреческих атомистов, поскольку атомы постижимы прежде всего (если не исключительно для мутакаллимов) умом. Некоторые из них считали атомы неделимыми частицами бытия, другие допускали бесконечную их делимость. Главная же мысль — дискретность в отношении не только пространства, но и времени. Дискретность при этом не составляла важнейшую компоненту натурфилософии, как это было у древнегреческих атомистов или пифагорейцев, она была противопоставлена предельному единству внеприродного Бога. Он мыслился, конечно, максимально активным, бестелесным Субъектом, которому были абсолютно подвластны совершенно пассивные и преходящие конечные частицы. Их разрозненность закономерно сочеталась с отсутствием постоянных причинных связей между ними, непостоянством их природы вообще. Отсюда же их полное бессилие перед всесилием Аллаха, который, как уже отмечалось, делает с природой, как и с человеком, то, что пожелает. Отсюда важнейшая черта каламитской онтологии ислама, которая не допускает чуда (как в принципе не допускал его и Августин). Согласно позиции окказионализма (философия случайности, с которой мы встретимся в новоевропейской философии), за любым событием природно-человеческой жизни скрывается сила Аллаха, непосредственного виновника каждой вещи и каждого изменения, способного слона превратить в муху и наоборот. Но, конечно, поскольку постижение такого всесия выходило из рамок любого рационалистического обоснования, все превращалось в чудо и направляло к таинствам мистики.

Философско-мистическая трансформация ашаризма в творчестве ал-Газали. Иранец Абу Хамид ал-Газали — крупнейший теолог и философ мусульманского Средневековья. Его сравнительно недолгая жизнь (1058 — 1111) богата различными событиями и весьма интенсивным литературным творчеством. Ученик виднейшего ашарита ал-Джувайни, ал-Газали, испытав множество сомнений, граничивших со скептицизмом, изучил различные религиозные направления и секты, а вместе с тем процветавшие тогда естественные науки, как и приобретшие высокую концептуальность различные философские учения, в особенности ал-Фараби и Ибн Сины, но, конечно, и древнегреческие (см. ниже). Прибыв в середине 80-х гг. в Багдад, ал-Газали основал здесь медресе Низамийя, в котором преподавал фикх. Убийство исмаилитами его покровителя, высокообразованного государственного деятеля Низама ал-Мулка, вынудило правоведа и теолога покинуть Багдад, полностью отказаться от

светской жизни, увлекшись суфизмом и проведя несколько лет в качестве дервиша (странствующего аскета). Вернувшись в Багдад, ал-Газали продолжал преподавательскую деятельность в том же медресе. Важнейшее его произведение — «Стремления философов», где дано систематическое изложение воззрений важнейших древнегреческих и арабоязычных рационалистических энциклопедистов и метафизиков (см. ниже). В полемическом произведении «Самоопровержение (непоследовательность) философов» автор стремится раскрыть последовательность тех же воззрений. Четырехтомный комpendий «Воскрешение наук о вере» содержит многоаспектное кредо автора. Сравнительно небольшое произведение «Избавляющий от заблуждения», написанное незадолго до смерти, — своего рода итог мировоззренческих исканий автора. В сочинении «Правильные весы» автор стремится обрести и зафиксировать равновесие между традиционализмом и рационализмом чисто научного знания. В целом же его произведения демонстрируют конвергенцию различных философских и религиозно-теистических форм у одного и того же автора.

Подобно исмаилитам, воззрения которых были для него совершенно неприемлемы, как, впрочем, и воззрения философов, ал-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей. Подавляющее их большинство составляло народную массу рядовых верующих (ал-амма), которых не следует смущать и «развращать» аллегорическими толкованиями Корана. К интеллектуальной же элите (ал-хасса), стремившейся к доказательному постижению истины, он относил наиболее последовательных философов. Мутакаллимы, задача которых состояла в защите положений вероисповедания ислама и теистические воззрения коих во многом разделял сам ал-Газали, выделялись им в некую промежуточную категорию.

Чисто рационалистическая (в определенной мере и эмпиристская) компонента газалистского мировоззрения проявлялась в защите им таких наук, как математика, физика, тем более медицина и даже логика, игравших значительную роль в жизни мусульманского общества. Автор «Избавляющего от заблуждения» порицает фанатизм тех «невежественных друзей ислама» (IX 12, с. 415), которые не видят этой роли и хотели бы перечеркнуть необходимость наук. До определенной, чисто практической границы науки нейтральны по отношению к религии. Однако такая граница легко нарушается, и слишком увлеченные математикой забывают о религии. Ал-Газали особенно непримирим к тем естествоиспытателям-натуралистам, которые, будучи зачарованы диковинными породами животных и растений, ставят мыслительные способности человека в зависимость от его темперамента. А отсюда лишь один шаг до представления о смертности человеческой души, отрицания Судного дня и потусторонней жизни. Хотя такие ученые и провозглашают свою веру в Аллаха и в какие-то его атрибуты, они — еретики, предающиеся удовлетворению своих низменных страстей, и т. п.

Еще более неприемлемы для ал-Газали воззрения древнейших греческих философов (а также иранских доисламских мыслителей), именуемых им дахритами (дахр — бесконечность во времени), у которых

совершенно отсутствовало понимание сотворенности мира во времени и все, что вытекает из веры в единого Бога-Творца всего сущего.

Но главные теоретические противники автора «Опровержения философов» — философы, метафизики, к которым он относит Сократа, Платона и Аристотеля и продолжающих их идеи «философствующих мусульман», прежде всего ал-Фараби и Ибн Сину. Их воззрения еще более неприемлемы и опасны, поскольку они развивали их в эпоху, когда воссияла истина ислама. Заостряя рационалистические методы наук, они воздвигли системы метафизики, которые обосновывают бытие Бога. Именно в метафизике заключено «большинство заблуждений философов» (там же, с. 417). Самоопровержение философов ал-Газали усматривает прежде всего в невозможности последовательно провести предельно доказательные правила математики и логики в сфере метафизики, ибо даже если «математические рассуждения древних мыслителей доказательны», то «метафизические — предположительны» (там же, с. 415).

Между тем метафизики (в особенности Ибн Сина), углубляя воззрения дахритов и естествоиспытателей, противопоставляют уверенность в извечности и нетленности мира творящей и постоянно направляющей деятельности Аллаха, якобы мыслящего только всеобщее и совершенно равнодушного к индивидуальному, следовательно, к существованию каждого человека, бессмертие которого утверждается лишь в родовом смысле.

Поскольку независимость природно-человеческого мира от непрерывной деятельности Аллаха выражается в объективности причинных связей, ал-Газали заостряет окказионализм мутакаллимов, доказывая иллюзорность такой объективности. Она невозможна, учитывая случайность разрозненных единичных вещей, как и человеческих действий. Они следуют друг за другом во времени, но невозможно доказать их связь по сути. Например, утоление жажды водой совсем не свидетельствует о том, что первая проходит именно в результате воздействия второй, ибо жажда может пройти независимо от употребления жидкости. Совершенно такова же аналогия между голодом и насыщением.

Номиналистский окказионализм ал-Газали (распространяющийся на его истолкование знания) нередко служит основанием для некоторых историков арабоязычной философии (Ренан и др.) видеть в нем отдаленного предшественника Давида Юма. Но если критика идеи каузальности последним привела его к противопоставлению гносеологической веры (belief) религиозной (faith) и сделала фундаментальным теоретиком агностицизма, противостоящего как любой позитивной религии, так и догматическому атеизму, то концепция ал-Газали последовательно фидеистическая. Отсутствие действительных связей между причинами и действиями свидетельствует о всемогуществе Аллаха. Именно он вызывает все без исключения явления природно-человеческого мира в том или ином порядке, привычно представляющемся людям связью самих этих явлений. «Солнце, луна, звезды, природные тела — все под-

чиняется повелениям Его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя» (там же, с. 417).

Укрепившись в убеждении о неспособности разума поднять завесы над множеством проблем природы и человека, ал-Газали, обратившись к суфиям, прошел через тяжелое жизненное испытание. Глубоко верующий интеллект, осознавший многостороннюю ограниченность знания, он повернулся к мистике как наиболее прочному фундаменту религии. В «теории» суфиев его в особенности привлекло, что они — не поборники тонких рассуждений, что присуще многим мутакаллимам, а «люди вкушения» (завк), т. е. интуитивного, непосредственного переживания света, исходящего от коранической Ниши Пророка. Разум, на котором стоят все науки, — лишь предварительная ступень, за которой раскрывается глубинное духовное око, отождествляемое ал-Газали с сердцем (противопоставляемым всему остальному телу). Отсюда и превознесение им *профетизма* видений пророков, излечивающих заболевания сердца и ведущих за собой всех слепцов, застывших в пороках своей жизни.

Подчеркивая духовную глубину и нравственную чистоту суфиев, автор «Воскрешения наук о вере» «реабилитировал» их в глазах мусульманского правоверия, до того относившегося к ним с подозрением, а иногда и с жестокостью (опасаясь нежелательных социальных воздействий этих глубоко убежденных и целеустремленных людей). Испушенный в правоведении и философии ал-Газали показал, что суфизм — едва ли не лучшее орудие укрепления традиционных мусульманских ценностей и социальной устойчивости общества. Отсюда и почетный «титул» ал-Газали — Довод ислама, — которым награждали его многие авторы.

Рационализирующий компонент в арабоязычной культуре. Просветительские тенденции философской мысли. Сказанное выше о мусульманстве не должно создавать представления о его чрезмерно угнетающей роли по отношению к философии и тем более к науке в ближневосточных странах Средиземноморья. Такого рода роль скорее присуща сакральному фактору Византийской империи с ее жестоко институализированной церковью, к тому же подчиненной весьма централизованной имперской государственности. Даже католическая церковь в раннем западноевропейском Средневековье не обладала такой принудительной силой в отношении философии, сливавшейся тогда со скромным объемом научного знания, как и культуры вообще. Мусульманская же религия с ее более демократической социальной концентрацией вокруг уммы, особенно в раннем Средневековье (примерно до XI—XII вв.), свою идеологическую репрессивность проявляла — по сравнению с названными христианскими церквями — значительно менее интенсивно, время от времени и по-разному в различных областях громадного халифата. К тому же единый халифат распался на Багдадский, Египетский и Кордовский халифаты. В каждом из них (и даже в отдельных султанатах и эмиратах Багдадского халифата) складывались свои религиозно-идеологические ситуации, нередко опиравшиеся на

различные суры Корана. А в Египетском халифате династия Фатимидов в течение двух веков опиралась на исмаилизм, далеко отошедший от ислама и открывавший большие возможности для философской мысли. Следует еще раз подчеркнуть, что мусульманство возобладавало в странах весьма развитой городской цивилизации, в условиях которой, можно сказать, процветала многовековая весьма рационализированная культура. Первостепенный элемент ее составляло научное знание, до уровня которого Европа еще не доросла, в то время как Византия этот уровень уже утратила. Более того, объединение ближневосточных стран (да еще и Египта, Северной Африки и Испании) в единое государство, в котором коммуникативную функцию выполнял единый арабский язык, длительное время способствовало не только прогрессу торгово-ремесленной экономики, но и расширению различных компонентов культуры довольно значительной распространенности грамотности и книжного дела.

Необходимо напомнить, что первостепенную роль в формировании комплекса арабоязычной культуры сыграла грекоязычная культура, преобладавшая в эллинистическо-римские времена в государствах, вошедших в Арабский халифат. Меньшую роль в этом процессе синкретизации сыграли культуры Ирана и Индии. Посредниками между культурой грекоязычной и арабоязычной длительное время выступали христианские интеллектуалы, главным образом несториане и монофизиты. Вынужденные покидать Византию с ее жесткой религиозно-идеологической нетерпимостью, они находили приют в иранской монархии Сасанидов. Здесь возникли даже «академии» (Гундишапур, Нисибин), где осуществлялся перевод некоторых произведений философии и науки с греческого на пехлеви (среднеперсидский). В Египте кое-что было переведено на коптский язык. Еще больше переводов было осуществлено на сирийский язык (в особенности врачом и философом Сергием Рейшанским в первой трети VI в.), имевший длительную культурную историю среди семитских языков (арамейский язык, на котором были отдельные тексты и Ветхого Завета). В многоязычном Багдаде, столице огромного халифата, в VIII—IX вв., особенно при упомянутом выше халифе ал-Мамуне, когда мутазилизм на короткое время стал государственно одобренной идеологией и восторжествовал догмат о сотворенности Корана, переводческая деятельность (преимущественно с сирийского на арабский) стала особенно интенсивной (до середины X в.); был учрежден (832) «Дом мудрости» с обширной библиотекой по различным областям знания. В нем, а в дальнейшем и в других библиотеках, оказалось множество грекоязычных произведений. Характерно, что творения Гомера, великих греческих трагиков, комедиографов, имена которых (и отдельные разрозненные сюжеты) стали известны в арабоязычном мире, не переводились, ибо для мусульманской идеологии были совершенно неприемлемы «языческие», мифологические сказания и образы, переполнявшие произведения античной литературы. Конечно, некоторые мифологические поверья, в особенности о посмертной миграции душ, были широко распространены и на Ближнем Востоке.

Совершенно иная позиция восторжествовала в отношении произведений древнегреческой науки. В своих практических аспектах она была совершенно нейтральна к делу коранического богослужения, что, как мы видели, хорошо понимал ал-Газали. Были осуществлены переводы важнейших произведений древнегреческой науки, ставшие известными для арабоязычных интеллектуалов IX и последующих веков. Здесь следует назвать «Величайшее математическое построение» Птолемея (в арабоязычном мире известное как «Алмагест») — сочинение по астрономии, науке, практическая значимость которой переплеталась с мировоззренческой (включая астрологические аспекты, столь тесно связанные с ней на Востоке с древнейших времен). Астроном ал-Баттани (IX — X вв.), написавший комментарий к «Алмагесту», с помощью введенных им тригонометрических функций произвел более точные по сравнению с Птолемеем астрономические наблюдения. Стали также известны в арабских переводах произведения и идеи Евклида, Архимеда, позднейших древнегреческих математиков.

Расширившиеся по сравнению с эллинистическими временами масштабы торгово-ремесленной экономики и городской ментальности стимулировали прогресс математического знания. Едва ли не самым важным его фактом стало введение нуля и позиционной системы счисления, заимствованной из индийской математики и переданной Европе («арабские числа»). Это произошло благодаря переводу в XII в. на латинский язык арифметического трактата великого математика и астронома Мусы ал-Хорезми (ок. 780 — 830, родом из Хивы). Если древнегреческой математике свойственна значительная воззрительность, выражавшаяся в преимущественной роли геометрии и передаче чисел буквами, то введение позиционной, десятичной системы счисления выдвинуло на первый план арифметику и «демократизировало» математику, сделав ее достоянием далеко не одних только интеллектуалов. Сам же ал-Хорезми в трактате «Книга о восстановлении и противопоставлении» (тоже переведенном на латынь в XII в.) впервые обосновал алгебру (слово арабоязычного происхождения) как самостоятельную науку. Само имя ал-Хорезми (по латыни *Algorithmi*) вошло в европейскую математику сначала как обозначение арифметики с помощью «арабских чисел», а затем как обозначение всякой системы счисления по строго определенным правилам (алгоритм). В дальнейшем крупнейший арабоязычный философ ал-Фараби (см. ниже) в своем «Слове о классификации наук» определил алгебру как «общую для арифметики и геометрии» (IX 4, 160).

Мы опустим другие достижения арабоязычной математики, а также достижения в оптике — закономерности отражения и преломления света и строение глаза. Лишь мимоходом можно отметить прогресс в области химических знаний — результат богатого производственного опыта в работе с металлами, солями, лекарственными растениями, пускай нередко переплетенного с неизбежными тогда стремлениями алхимии (арабское слово).

Медицину Гиппократ и Гален тоже продвинули арабоязычные врачи благодаря расширению и углублению физиологического и соб-

ственно медицинского опыта, достигнув здесь обобщенных познаний. Особо значительным стал «Канон врачебной науки» (1020) великого философа Ибн Сины (см. ниже) — итог медицинской науки (в 5 частях) за все предшествующие времена. Переведенный в XII в. на латинский язык, он выдержал в Европе множество изданий.

Объем научных знаний — в математике, астрономии, физике, географии, общей геологии, минералогии, ботанике, этнографии, истории — в арабоязычном мире весьма возрос по сравнению с Античностью. Там были ученые-энциклопедисты, объединявшие в своей деятельности различные науки. Едва ли не самым значительным среди таких ученых был ал-Бируни (973—1048, родом из Хорезма). В сочинении «Ключ к астрономии» («Геодезия») он высказал идею геоцентрической структуры космоса, предложил метод определения географических долгот, близкий к современному, а также определил длину окружности Земли. Большой интерес представляют его произведения гуманитарного профиля — «Индия» (о стране, где он жил много лет) и «Памятники минувших поколений», содержащие огромный этнографический и религиозноведческий материал древних и современных ему народов.

В этом контексте необходимо напомнить, что в условиях значительной тогда религиозной терпимости в мусульманских странах здесь уживались различные конфессии, такие как иудаизм, христианство (в различных его разновидностях), и менее значительные, такие как зороастризм, манихейство и другие. Появились доксографические работы по религиозно-философской компаративистике. Особо значителен и информативен среди них труд философствующего теолога аш-Шахрастани (иранца, тяготевшего к исмаилизму) «Книга о религиях и сектах» (1127).

Предположительно в X в. в Ираке развернул весьма активную деятельность тайный союз «чистых братьев и верных друзей». Отражая недовольство активных городских кругов тиранической монархией Абасидов как «государством зла», в котором жизнь пропитана алчностью, беззаконием и насилием, «братья» находились под определяющим влиянием исмаилитов, но пошли дальше их по пути рационализма и натурализма. Сомнение и знание стали у них преобладать над верой. Их, в сущности, не интересовало толкование Корана. Если они и говорили о безымянном Творце (упомяная, разумеется, и Аллаха для перестраховки), то главным образом как о Мудром Мастере, которому должен подражать человек в ремесле и в высоких искусствах. Творящая и управляющая деятельность Аллаха фактически была проигнорирована. По существу, она была заменена представлениями астрологического детерминизма о воздействии планет на индивидуальную деятельность людей, разновидностям которой, человеческой жизни вообще в «Посланиях» уделено много внимания.

Духовно-телесное единство человеческого микрокосма органицистски проецируется на всю природу. Здесь «братья» демонстрируют весьма значительный энциклопедизм своих естественно-научных знаний, охватывающих небесные и земные явления. Философски объединяющим их фактором еще в большей мере, чем это было у исмаилитов, стала

неоплатоническая по своему генезису «всеобщая душа» — светоносная, «подлинно духовная небесная субстанция» (IX 6, с. 148; иногда именуемая одним из ангелов Писания), простирающаяся над сферой Луны, переполненная множеством качественно различных сил, пронизывающих все тела вплоть до земных глубин. Эманационистская натурфилософия «братьев» переключается с древнегреческой, но располагает уже большим количеством фактов. Четыре традиционных стихии действием тех же сил тепла, холода, влажности и сухости трансформируются в мир минералов, среди которых выделяются сера и ртуть, затем различные металлы. Органицистское единство мира, исходящее от минералов, ведет к растениям (объединяемым аристотелевской «растительной душой»), а затем и животным. В районе экватора, где, как полагали «братья», господствует умеренный климат и на цветущей горе находится земной рай, появились Адам и Ева. Сброшенные после грехопадения с горы, они, не имея трудовых навыков, оказываются на грани голодной смерти. Однако Бог шлет им ангела, который научает их труду. Они выживают, используя силы природы, вопреки козням Иблиса, олицетворяющего враждебные им силы стихий. Так переосмысливается библейско-кораническая мифология в стремлении понять появление человека.

Значительное место в трактатах «братьев» играют размышления о «разумной силе» человека, «работе его ума» — результате деятельности индивидуальной души, происходящей из всеобщей на путях метемпсихозы. С младенческих лет начинается накопление чувственных восприятий, формируется «мыслительная сила», возрастающая в последующие этапы человеческой жизни. Своей интеллектуальной и моральной кульминации человек достигает после пятидесяти лет, когда в нем проявляется «ангельская укрепляющая сила» (там же, с. 160). Глубина приобретенной интеллектуальности и степень нравственной чистоты предопределяют, поднимется ли душа посредством «небесной лестницы» (по которой Мухаммад совершил перелет из Мекки в Иерусалим перед вознесением на небо) «к высшему сонму» (там же) или снова ввергнется в поток отелесненной метемпсихозы.

Просветительский энциклопедизм «чистых братьев» не лишен известного религиозного налета (хотя, в сущности, не мусульманского). Но и до них, и одновременно с ними, и после них в мусульманском мире жили мыслители, бескомпромиссно критиковавшие и даже отвергавшие не только мусульманство, но и другие религии. Наиболее радикальным из них признается иранец Захария ар-Рази (865 — 925/934). Крупнейший врач своего времени, он был весьма эрудирован и в других науках. Им написаны многие произведения, фрагменты которых дошли до нас в работах последующих арабоязычных авторов (а медицинские имеются в латинских средневековых переводах). Ар-Рази увлекался древнегреческой философией. Религиоведческая тематика, занимавшая первостепенное место в его воззрениях, стала закономерным результатом компаративизма по отношению к верованиям, каждое из коих — прежде всего, конечно, мусульманство — настаивало на своей исключительной истинности. Ар-Рази выявлял многие противоречия

в вероучениях, восходящих к Моисею, Иисусу и Мухаммаду (как и к Зороастру и к Мани), последователи которых нередко формируют взаимоисключающие представления о Боге и человеке. Сходные противоречия он фиксировал в Коране, резко выступая против догматиков-традиционалистов, настаивавших на незыблемости его текстов. Между тем все вероучения, в сущности, складываются из древних легенд, полных неувязок и нелепостей, слепо принимаемых простонародьем (джумхур), а нередко и знатными людьми. Интеллектуальные пороки священных писаний ар-Рази видел прежде всего в факторе откровений, исходных утверждений всех пророков, несостоятельных уже в силу своей полной недоказуемости. Содержание же Корана и других Священных писаний, по убеждению арабоязычного просветителя, совершенно бесполезно для жизни. Ар-Рази, перечеркивая компонент авторитарно-религиозной веры, противопоставлял ей реальность знаний медицины и других наук — плодов опыта и доказывающего интеллекта. Конечно, не следует думать, что ар-Рази игнорировал моральные и недооценивал социальные функции религии. Но именно его считают вдохновителем западноевропейского атеизма, сформулированного в безымянном латинском трактате «О трех обманщиках» (1598), «разоблачающем» Моисея, Иисуса и Мухаммада.

Атеистические идеи нашли себе выражение и в поэзии. Так, арабоязычный поэт-мыслитель ал-Маарри (973 — 1057), сопоставляя особо распространенные вероучения в сатирических трактатах, пришел к скептически-отрицательным позициям в отношении их содержания. Он отвергал, в сущности, все догматы ислама, включая и мусульманскую обрядность. В поэтическом цикле «Обязательность необязательного» автор неоднозначно высказывался о содержании Сунны: «Хадисы вымыслил обманщик в старину, / Чтоб ради выгоды умы держать в плену» (пер. А. Тарковского).

Весьма ярок более поздний вольнодумец, всемирно известный иранский поэт, математик, философ Омар Хайям (1048 — после 1122). В своих рубаи он не раз высказывался против лицемерия святош, пугающих Адом и соблазняющих Раем. Многократно поэт воспекает и тему вина, запретную для мусульман, но трудноигнорируемую в реальной жизни. «Несовместимых мы всегда полны желаний: / В одной руке бокал, другая — на Коране. / И так вот мы живем под сводом голубым, / Полубезбожники и полумусульмане» (пер. О. Румера).

Арабоязычная философия в ее взаимодействии с науками. В духовной культуре мусульманского Средневековья особо ценным достоянием стала философия (фалсафа). Исходным теоретическим материалом для нее послужили произведения древнегреческих философов, переведившиеся (главным образом с сирийских переводов) в особенности в «Доме мудрости». В арабоязычном мире были известны многие идеи древнегреческой философии, в частности, как зафиксировано выше, атомистические, своеобразно осмысленные мутакаллимами. Однако наибольшую значимость приобрели платонизм и еще более — аристо-

телизм. Неоднократно переводились такие важнейшие произведения Платона, как «Тимей», «Государство», «Законы», «Федон», «Софист». Появились в арабских переводах и основные произведения Аристотеля. В особенности же характерным для арабоязычной философии стало произведение «Теология Аристотеля», в действительности заключающее в себе парафразы из IV—VI книг «Эннеад» Плотина. Аристотелю была приписана и «Книга о причинах», в действительности представлявшая собой перевод небольшого произведения Прокла «Первоосновы теологии». Если в таком приписывании авторства Аристотелю была допущена ошибка, она оказалась весьма обоснованной и даже, как увидим, совершенно закономерной.

Инициатором арабоязычного перипатетизма стал Абу-Юсуф ал-Кинди (800—860/879, араб из Басры, знатного происхождения). Любимец халифа ал-Мамуна и его брата, халифа ал-Мутасима, он был близок к кругам мутазилитов. В «Доме мудрости» ал-Кинди редактировал переводы «Теологии Аристотеля», «Метафизики» и других его произведений с сирийского и греческого. Излагал некоторые произведения античных философов (в частности, «Введение» Порфирия), комментировал Аристотеля (в частности, «Категории» и «Аналитики»), писал собственные творческие трактаты в духе его идей, учитывая, конечно, и основоположные положения мусульманского монотеизма. Большой интерес проявлял ал-Кинди и к естествознанию. В частности, он писал комментарии на «Алмагест» Птолемея и «Начала» Евклида. Высоко оценивая комплекс математических наук (включая «науку о звездах»), ал-Кинди, перекликаясь с древними пифагорейцами, подчинял их «науке гармонии». Она проявляется «во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении Вселенной и в человеческих душах» (IX 2, с. 40). Обращение к Аристотелю, который в воззрениях мусульманских философов отодвинул на второй план Платона, было совершенно закономерным. Диалоги Платона переполнены образами «языческой» мифологии, не укладывавшимися в монотеистическое мировоззрение, да еще в мусульманское. Правда, «Тимей» заключал в себе значительный креационистский заряд и поэтому, как мы видели, широко использовался мыслителями христианской патристики. Много внимания этому произведению Платона уделяли и мусульманские философы. Но Аристотель был для них более значим. Во-первых, потому, что его высокоабстрактные систематизированные произведения, в сущности, освободились от значимых образов мифологии. Но в еще большей мере обращение ал-Кинди, а затем и последующих арабоязычных перипатетиков к философии Стагирита определялось идеей единого и единственного Бога, которую нетрудно было истолковать монотеистически и согласовать — в сущности, как увидим, чисто внешне — с именем Аллаха.

Другим основанием предпочтения Аристотеля Платону стало огромное место естественно-научного знания в энциклопедии первого из них. Как уже отмечалось, арабоязычные ученые и философы расширили эту энциклопедию.

Начиная с ал-Кинди и тем более благодаря его продолжателям философия становится прочным достоянием наиболее выдающихся интеллектуалов. Определяя его, согласно Аристотелю, как «знание обо всем» (там же, с. 97), ал-Кинди объявляет себя убежденным и последовательным искателем истины, «откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов, не сопредельных с нами... Для искателя истины нет ничего лучше самой истины», ибо она «облагораживает всякого» (там же, с. 48). Свою позицию объективного искателя истины автор трактата «О первой философии» противопоставляет догматическим ревнителям традиционного богословия, всякого рода улемам, которые «из грязной зависти», коренящейся в их «скотских душах», «торгуют верой», изображая ее врагами тех, кто бескорыстно стремится к истине (там же, с. 49).

Провозглашение такой позиции было возможно явно благодаря пониманию и поддержке со стороны либерально мыслящих халифов. Ал-Мамун, санкционировавший догмат о сотворенности Корана и, по-видимому, отличавшийся другим вольномыслием, снискал себе славу «повелителя неверующих» (IX 26, с. 27). Но в дальнейшем халиф ал-Мутаваккил был вынужден запретить мутазилизм и вернуться к догмату о несотворенности Корана. Положение ал-Кинди ухудшилось. Подобные ситуации складывались и у других «фаласифа». Спасаясь от нетерпимости догматических ревнителей правоверия, они укрывались у «просвещенных» и просто терпимых халифов и султанов. Но, когда религиозно-политическая ситуация осложнялась, они были вынуждены замолкать или искать других, более лояльных властителей.

Еще более значительным философом восточного перипатетизма был Абу Наср ал-Фараби (870 — 950, тюркского происхождения, жил в различных городах). Его вклад в арабоязычную философию оказался столь значителен, что он получил почетный титул «Второго учителя» («Первым» считался сам Аристотель). Большой знаток его произведений (в особенности «Органона», к которому он подключил и «Риторику»), ал-Фараби во многих собственных сочинениях разработал систему философских воззрений, включавших вопросы классификации наук, логики, метафизики, этики и социальной философии.

Классификация наук ал-Фараби («Слово о классификации наук») выявляет некоторые существенные особенности понимания различных наук в их соотношении с философией (собственно первой философией-метафизикой). Более частные и конкретные предшествуют более точным и более общим. При этом «Второй учитель» стремится выявить универсальные законы, или «всеобъемлющие суждения», в каждом из искусств.

Свою классификацию он начинает с «науки о языке», в сущности, грамматики. За ней следует логика. Если грамматика «дает законы для слов» языка какого-либо народа, то «логика дает общие правила, годные для слов всех народов» (IX 4, с. 128), ибо она выявляет «законы внешней и внутренней речи» (там же, с. 130). Теоретически весьма важно различение рассуждений (силлогизмов), уточняющих их аристотелевское

деление (об этом будет сказано ниже). Ал-Фараби написал несколько специальных трактатов по логике.

Следовавшая за логикой математика представляла собой комплекс, в котором появились весьма важные моменты, отсутствовавшие в пифагорейско-платоновско-аристотелевской традиции. Так, в арифметике различаются абстрактный, чисто теоретический аспект, игнорирующий конкретные объекты счета, и аспект практический, ориентированный на них. За арифметикой и геометрией, тоже заключающей в себе два этих аспекта, следует оптика — специфическое применение геометрии к световым лучам и зрению. Астрономия тоже включает в себя два аспекта. Причем на первый план выдвинут практический, каковой разрабатывает астрология как «наука о звездных приговорах», «об указаниях светил на то, что произойдет в будущем, и на многое из того, что существует сейчас и что было раньше». Собственно астрономический аспект именуется «математической наукой о звездах» (там же, с. 154). После музыки, которая с пифагорейских времен входила в комплекс математики, следует явно практическая «наука о тяжестих». Этот аспект еще более характерен для «наук об искусных приемах» — совокупности «гражданских искусств» (строительства, плотничьего дела и др.), основанных на «числовых хитростях» (к ним отнесена алгебра).

Рассмотренная классификация научного знания в энциклопедии ал-Фараби дает известные основания утверждать, что в отличие от Аристотеля, начинавшего с «первой философии», он идет как бы от конкретного к абстрактному. В четвертом разделе фигурирует прежде всего «естественная наука», физика, изучающая акциденции природных и искусственных тел. Завершает этот раздел «сверхприродная божественная наука» — метафизика. В обзорном трактате «О происхождении наук» (гл. 1) она определена как «конец и завершение наук, после нее нечего больше исследовать; она есть цель, к которой стремится всякое исследование и в которой оно находит успокоение» (IX 3, с. 191 — 192).

Огромный вклад в арабоязычную философию сделал Абу Али Ибн Сина (лат. Авиценна, 980 — 1037, ирано-таджикского происхождения). Родившись близ Бухары, он был вынужден искать благоприятного прибежища при дворах различных «прогрессивных» властителей. В Гургандже (при дворе шаха Хорезма) в небольшом ученом сообществе в течение нескольких лет Ибн Сина общался с ал-Бируни. Истоки философского развития Ибн Сины были уже в юности иницированы — через его отца и старшего брата — воздействием идей исмаилизма. В этом русле, как мы видели, сформировалась естественно-научная и гуманитарно-просветительская энциклопедия «чистых братьев», с которой, несомненно, был знаком и глубокий естествоиспытатель, автор упоминавшегося выше «Канона врачебной науки». Но основными философскими вдохновителями еще совсем молодого Ибн Сины стали Аристотель, Платон и ал-Фараби, ознакомившись с комментариями коего 18-летний философ (по его собственному признанию) уяснил идеи аристотелевской «метафизики», которую он, несмотря на все свои усилия, не мог «раскусить» до этого. В дальнейшем Ибн Сина стал автором многих произведений,

в которых он сформулировал свою философскую и научную систему взглядов. Самой объемистой из них стала «Книга исцеления» («Китаб аш-Шифа»). Как бы ее сокращенный вариант — «Книга спасения» («Китаб аш-Наджат»). Оба названия свидетельствуют о воздействии религиозно окрашенной моральности исмаилизма — бессмертие достигается углубленностью в знание. Еще более краткий свод научной и философской энциклопедии Авиценны — «Книга знания» («Даниш-намэ»), написанная по просьбе эмира Исфакхана на его родном фарсидари. Из сравнительно небольших по объему арабоязычных произведений Авиценны следует назвать написанные в самом конце его жизни «Указания и наставления», а также «Книгу о душе» («Китабн-Нафс») (один из разделов «Книги исцеления»). Большой интерес представляет и его беллетризованный «Трактат о Хайе, сыне Якзана».

В библиографическом «Жизнеописании» (написано учеником Ибн Сины, частично по его рассказу) великий философ сообщает, что, только овладев логикой, математикой и физикой, он приступил к усвоению «божественной науки», метафизики. Как и у Аристотеля, она является высшей теорией наукой, ибо оперирует понятиями внеприродных, бестелесных объектов. В принципе по-аристотелевски ей предшествует логика. Автор «Даниш-намэ» неоднократно называет ее «наукой-мерилом», ибо в ней «раскрывается, как непознанное познается через познанное» (IX 8, с. 89), достигается предельная достоверность. Ниже метафизики стоит математика. Авиценна называет ее «средней наукой», ибо ее понятия меры и числа могут мыслиться в отвлечении от их телесных объектов. Математика — комплекс дисциплин, в общем, тех же, что и у ал-Фараби. Подобно ему же Ибн Сина различает в них высший, теоретический, слой и низший, более частный, прикладной. Так, на геометрии основываются измерение поверхностей, различные механические устройства, устройство оптических приборов и зеркал. На астрономии основано искусство составления календарных таблиц и таблиц движения светил. Теория музыки лежит в основе искусства конструирования музыкальных инструментов.

Физика, как и у Аристотеля, — наука о природе во всех ее проявлениях. Это «низшая наука» о телах, воспринимаемых чувствами и находящихся в движении и изменении. В отличие от математики «в ней особенно много неясностей» и путаницы (IX 8, с. 105).

К XII в., когда фактически в распавшемся Багдадском халифате философская мысль, достигнув своей кульминации, стала замирать, ее эстафету подхватили философы Кордовского халифата, несколько веков существовавшего в арабизированной Испании (Андалусии). Религиозно-идеологическая атмосфера, сложившаяся в этом халифате, была весьма схожей с той, какая сложилась в Багдадском халифате. Здесь тоже воцарилась значительная веротерпимость в отношении иудаизма множества евреев, как и христиан — даже в условиях Реконкисты. Социально-культурные предпосылки в Кордове напоминали те, с какими мы познакомились на примерах Багдада и некоторых других городов ближневосточного мусульманского региона. В Кордове халиф

Хакам II в конце X в. собрал библиотеку в несколько сотен тысяч томов, приобретенных в названных городах. Первостепенным просветительским центром стал университет в Кордове (когда в Европе их еще не было), где преподавались не только теология и юриспруденция, но и медицина, математика и астрономия. Конечно, и в этом халифате имелись свои традиционалисты, боровшиеся за суннитское правоверие и представленные главным образом правоведами-маликитами. В различных социальных ситуациях халифы должны были считаться с их настояниями в деле правоверия. С другой стороны, не всегда и не все халифы полностью подчинялись этим настояниям. Были и ситуации, благоприятные для просвещения и для философии.

Все основные произведения и идеи, появившиеся в предшествовавшие века в ближневосточном арабоязычном регионе, были известны и в Андалусии. Были здесь и ученые, и философы. Назовем трех наиболее выдающихся из них.

Основоположителем андалусского перипатетизма считается Ибн Бадджа (лат. Авемпаце, ок. 1070 — 1138). Он занимал высокие государственные посты в Гранаде и Севилье, а в Фесе (Марокко) одно время был даже визирем. Обвиненный в ереси и даже в атеизме, он был заключен в тюрьму, где и умер. Особо интересным его произведением стал «Образ жизни уединившегося». Идеи Ибн Бадджи развивал другой виднейший философ, Ибн Туфайль (лат. Абубацер, ок. 1110 — 1185). Лейбмедик, приближенный к халифу Абу Якубу, любителю философии, поэзии и музыки, некоторое время даже его визирь, Ибн-Туфайль избежал серьезных гонений со стороны мусульманского правоверия. Под влиянием воззрений Ибн Сины он написал философски весьма значимую «Повесть о Хайе, сыне Якзана» (повторив заголовок упомянутого выше трактата Ибн Сины).

Самым выдающимся арабоязычным перипатетиком стал Абу-л Валид Ибн Рушд (лат. Аверроэс, ок. 1126 — 1198). Сын великого кадия (судьи) Кордовы, Абу-л Валид был весьма компетентен в мусульманском богословии и праве, начитан в арабоязычной литературе и поэзии. Изучал и математику, проявлял интерес к естествознанию, но больше преуспел в медицине. Будучи, как и отец (и дед), некоторое время великим кадием Кордовы, Ибн Рушд заменил своего друга Ибн Туфайля в качестве лейб-медика упомянутого Абу Якуба (и его сына Абу Юсуфа), проживая теперь в Фесе (Марокко), ставшей столицей халифата при новой династии. Изменение политической ситуации сопровождалось давлением маликитского правоверия на халифа и осуждением (1195) кордовскими богословами знаменитого уже философа (и некоторых других интеллектуалов) и его ссылкой в селение близ Кордовы. По эдикту халифа Абу Юсуфа запрещалось изучение сочинений по философии, внушавших подозрения с вероисповедных позиций, — таковые изымались и даже сжигались. Вместе с тем знаменательна сделанная при этом оговорка: кроме книг по медицине, астрономии и арифметике. Когда Абу Юсуф одержал военную победу над наседавшими с севера кастильцами и, по-видимому, смог успокоить религиозных фанатиков,

он снова пригласил Абу-л Валида в столичный Фес, где тот вскоре умер (останки перенесены в Кордову).

Естественно-научная энциклопедия Ибн Рушда не столь разработана, по сравнению с энциклопедиями ал-Фараби и Ибн Сины. Однако его осведомленность в древнегреческой философии более основательна. Знакомый с их произведениями (и, конечно, с произведениями упомянутых андалусских философов) Абу-л Валид комментировал платоновское «Государство», был знаком с произведениями крупнейшего позднеантичного главы перипатетической школы в Афинах Александра Афродисийского (см. выше), автора трактатов «Об уме» и «О душе», заострявших идеи Аристотеля в духе натурализма, и множества комментариев к его произведениям. Сам Ибн Рушд тоже написал много парафраз и комментариев к сочинениям Аристотеля (некоторые из них перерастали в самостоятельные трактаты). Абу-л Валид видел в основателе перипатетизма последнюю вершину философского знания, которую только могла произвести природа. В дальнейшем Средневековье западноевропейские схоластики именовали Аверроэса просто Комментатором (но так же в поздней Античности называли и Александра Афродисийского).

Но Ибн Рушд жил в совсем другую эпоху, и его комментарии затрагивали новые, весьма значимые аспекты, невозможные для Стагирита. Эта эпоха получила свое отражение в произведении «Опровержение опровержения» («Непоследовательность непоследовательности» — «Тахафут ал-тахафут»), развивающем критику названного выше сочинения ал-Газали.

Небольшое произведение Аверроэса «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» можно считать итоговым в проблематике соотношения философии и религии всей арабоязычной философии, можно сказать, и проблематики противостояния и взаимодействия веры и знания, веры и разума, давшей своеобразные плоды в западноевропейской схоластике, Средневековья вообще.

Философия в ее отношении к теологии и религии. Отношение и тем более взаимодействие философии и религии, философии и идеологии, как зафиксировано в общетеоретическом введении к данной книге, составляют постоянную социальную, гносеологическую и моральную проблему любого общества. Конечно, с наибольшей силой и даже драматизмом она встает в условиях государственных цивилизаций. Впрочем, интеллектуальное и моральное разнообразие и неравенство человеческой природы находит свое выражение и в собственно религиозных учениях. Выше оно было зафиксировано гностиками в «классификации» людей как телесных, душевных и духовных. Свое преломление оно нашло и в христианской патристике. Но здесь выявлялись, в сущности, лишь морализующие аспекты как иницирующие содержание религии. В условиях же городской цивилизации мусульманского мира, в котором настойчиво давало себя знать как классовое, так и индивидуально-личностное начало, проблема «религия — философия» с большой остротой и глубиной

выявила и социальное, и гносеологическое содержание. В исмаилизме и в еще более в философизированной — и вместе с тем мистицизированной — теологии ал-Газали было четко сформулировано различие внешнего, экзотерического смысла (захир) Священного Писания и его внутреннего, эзотерического смысла (батин). Такое различие в гносеологическом и социальном аспектах более основательно и системно сформулировали философы. Ал-Фараби, наиболее компетентный среди них логик, в «Классификации наук» на основе аристотелевского деления умозаключений предложил различать их как достоверные (аподиктические), предположительные (диалектические), ошибочные (софистические), а также убедительные и воображаемые (риторические). При этом «Второй учитель» стремился не только раскрывать их познавательную ценность, но и определять те конкретные ситуации, в которых их применение наиболее адекватно. Социальную и религиозную значимость этих разновидностей умозаключений (ближе к их аристотелевскому делению) более четко и масштабно развернул Ибн Рушд.

Для него аподиктики (бурханийун), диалектики (джадалийун) и риторики (хитабийун) — это основные классы людей, рассмотренные в аспекте их врожденных интеллектуальных способностей и социальных ролей (вероятно, под воздействием идей платоновского «Государства»). Аподиктики, способные к строго научному знанию и точному рассуждению, составляют незначительную интеллектуальную элиту, состоящую прежде всего из философов и ученых (в эпоху Средневековья фактически не разделяемых). Значительно больше — по сравнению с философами — диалектиков.

В трактовке диалектики (джадаль) арабоязычные перипатетики и в особенности Аверроэс значительно расходились в ее понимании с некоторыми мыслителями патристики, Бозцием, Эриугеной, в дальнейшем — схоластиками-реалистами. Все они оставались здесь больше платониками, онтологизирующими понятийное содержание диалектики. Аверроэс же воспринял у Аристотеля ее чисто логическую трактовку как вероятностного знания из нестрогих посылок. Но онтологизация диалектики Ибн Рушдом только социальная, ибо именно такое знание — в лучшем случае — демонстрируют теологи-мутакаллимы. В названном большом полемическом произведении «Опровержение опровержения» автор раскрывает в этом контексте неубедительность, двусмысленность доводов ал-Газали, стремящегося скомпрометировать в глазах руководителей мусульманских общин ал-Фараби, Ибн Сину и других подлинных философов-аподиктиков, и тем более неубедительность ашаритов и даже мутазилитов, которые, исходя из вероятностных предпосылок, но догматически настаивая на них как на единственно истинных, впадают в софистические утверждения. Так, Аверроэс стремится показать несостоятельность попыток аллегорического толкования Корана, прежде всего максимально широкого понятия Бога, как и других священных текстов в рамках спекуляций вокруг него.

Гносеологическая несостоятельность каламистской теологии для Ибн Рушда перерастает в ее социальную неприемлемость, поскольку

богословы воздействуют на массы простых, бесхитростно верующих мусульман. А те способны лишь на риторическую видимость знания, как правило, вполне удовлетворяясь метафорическими и поэтическими псевдообъяснениями. Даже более того, сплошь и рядом массы не ищут никаких объяснений, слепо следуя отцовской и дедовской традиции. Проповеди теологов только усиливают сумятицу в головах неискушенных риториков. Социальная опасность деятельности теологов возрастает, когда их споры между собой приводят к образованию различных сект, нередко вовлекающих массы верующих в кровавые столкновения, ведущие к расшатыванию государственных порядков.

Антиклерикализм Аверроэса не приводил этого мудрого государственника к посягательству на основы самой религиозности, без которой нет моральности, а следовательно, и устойчивости государственного общежития. Его забота непосредственно распространяется на сохранение нерушимости философии как аподиктического знания, которое только и способно разъяснить подлинную суть религии, а вместе с тем и поддержать конкретно-научное знание.

В этом контексте Ибн Рушд развивает свою весьма перспективную концепцию соотношения философии и религии. Автор «Рассуждения, выносящего решение относительно связи между религией и философией» сближает предметы философии и религии, ибо «философия — это спутница и молочная сестра религии... они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению» (IX 14, т. 2, с. 647). Главный объект их размышлений — Бог как высшая причина всего существующего и познаваемого. Но философия и религия различаются по способу своих размышлений. Способ философии — сугубо рационалистический, аподиктический. Предвосхищая Декарта и Спинозу, Аверроэс подчеркивает в том же произведении, что «творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце» (там же, с. 620). Способ же рассуждений религии — образно-риторический, зафиксированный в Коране и других священных документах. Их внешнее, буквальное содержание полно тумана и противоречий. Распутать их и рассеять его совершенно не способны диалектики-теологи, а способны только аподиктики-философы, проникающие во «внутренний» смысл священных писаний. Тогда и откроется тождество предметов философии и религии. В подтверждение автор «Рассуждения...» цитирует некоторые стихи Корана. Более частные положения вероучения он, в сущности, игнорирует, оставляя их теологам-диалектикам. В целом же религия, по Аверроэсу, — туманная философия.

Такое воззрение, подчиняющее монотеистическую религию философии, эпохально. В раннесредневековой западноевропейской философии к нему приближался Эриугена своим фактическим отождествлением религии и философии. Аверроэс же, поднимая философию над религией, но не противопоставляя их, стал отдаленным предшественником панлогиста Гегеля. В свою же эпоху Ибн Рушд в этом важнейшем во-

просе средневековой мировоззренческой ментальности о соотношении религии и философии более основательно развивал мысли ал-Фараби. Тот трактовал религиозное вероучение, опирающееся на воображение и аналогии, как приемную дочь философии. В трактате «О достижениях счастья» автор говорит, что «в представлении древних "вероучение" — это подражание философии», которая «предшествует "вероучению" во времени» (IX 5, с. 338 — 339).

Такого рода превосходство философии над религией не приводило этих философов к просветительскому перечеркиванию конкретной мусульманской религии (хотя ар-Рази относился к ней нигилистически), державшей в плену сознание миллионных масс. Социальную необходимость религии Ибн Рушд воспринимал как чисто природную. Он понимал, что аудиторией философов-аподиктиков не могут быть массы рядовых верующих — в силу природной дефективности их интеллектов.

Предшественниками Ибн Рушда в понимании подлинной религии как своего рода философии были упомянутые выше андалузские перипатетики Ибн Бадджа как автор «Образ жизни уединившегося» и Ибн Туфайль как автор «Повести о Хайе, сыне Якзана». В последней нарисована психологизированная утопия-робинзоада. Возможно, под влиянием «чистых братьев» Ибн Туфайль утверждает, что на необитаемом острове в результате сочетания природных элементов («без отца и без матери») появляется ребенок Хайй (Живой). Вскормленный газелью, он в силу естественных способностей создает нужные ему орудия, использует огонь и создает себе условия удовлетворительного существования. В стихийно сложившемся мировоззрении ему раскрылось единство живой и неживой природы, а главное — Бог как последний источник этого единства и самого появления и существования Хайя. Столь естественную и простую религию ждало большое испытание, когда на острове появился Асаль, переселившийся сюда с населенного острова, жители которого исповедуют обычно религию, внушенную им неким пророком. Хотя она основана на вере в единого Бога, но ее содержание выражено притчами, а исповедание переполнено предрассудками, оставляющими людей в тенетах чувственной жизни, приближающими их к животным, толкающими на путь стяжательства, и т. д. Хайй и Асаль, которому такая жизнь противна, все же перебираются на этот остров, и Хайй делает попытку раскрыть соотечественникам Асалья подлинную религию. Но такая попытка заканчивается полной неудачей, ибо люди в своей массе неспособны к разумной религии, их вполне удовлетворяет та, в которой они выросли и без которой невозможно их общежитие. Хайй и Асаль возвращаются на тот же необитаемый остров, чтобы здесь в одиночестве вести естественную жизнь и предаваться созерцанию Бога.

Концепция Ибн Бадджи и Ибн Туфайля, гносеологически осмысленная Ибн Рушдом, трактует исконную проблему соотношения интеллектуальной аристократии и численно во много раз ее превосходящей «толпы» в контексте религии. «Естественная религия», в сущности, сливающаяся с философией, доступна только духовной элите. В европейской

философии Нового времени она найдет свое продолжение и развитие в деистических учениях. Но ее непосредственное и мощное влияние испытали многие философы западноевропейского Средневековья.

Моральные и социальные аспекты философии и религии в исламском мире. Силлогистические «искусства» возвышаются над практическими и возникают после их удовлетворения. Их познавательная ценность, как рассмотрено, образует суть религии, зиждущейся на риторических и поэтических речениях, спекулятивной теологии калама, сконцентрированной вокруг диалектики и софистики. Они противопоставлены философии, стоящей на максимально устойчивом фундаменте аподиктики. Ее гносеологическое превосходство над религией, одновременно раскрывающее познавательную иллюзорность теологии мутакаллимов, что в особенности подчеркнуто ал-Фараби и Ибн Рушдом, определяет ее социальное назначение. В принципе оно состоит в том, чтобы трудные философские понятия, недоступные слепо верующим массам, трансформировать в риторическо-поэтические образы, посредством которых можно было бы их воспитывать. Неосуществимость такой просветительской утопии, тем более в условиях сугубого господства религии и церкви, по-разному отразилась в воззрениях ал-Фараби и Ибн Рушда.

Багдадский философ жил в эпоху ожидания крушения теорий Аббасидов и бунтарских движений (в особенности исмаилитов-карматов). Свою мечту об идеальном государственном устройстве он изложил в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (942 г.). Теоретической основой для него послужило платоновское «Государство». Отсюда исходит убеждение автора в возможности счастья человека только в условиях государства. Но для Платона оно отождествлялось с древнегреческим полисом, а для ал-Фараби — с теократическим городом-государством во главе с монархом, соединявшим в своих руках власть духовную и светскую. Однако принципиальное отличие идеального государства от реального Багдадского халифата (как и всех других) заключено в интеллектуальных, моральных (и физических) качествах главы государства. Как подлинный философ он должен обладать здоровым телом, ясным умом, чистой совестью, силой речи и убеждения, любовью к знанию и истине, умеренностью в наслаждениях, возвышенностью мыслей и ласковым отношением к своим подданным, отсутствием завистливости и злобы, справедливостью, решительностью и бесстрашием. Такой государь — образец для подражания всем его подданным.

Так нарисован своего рода идеал «просвещенного абсолютизма», в котором особое значение придается интеллектуальным и моральным качествам монарха. Для Фараби как социального философа Средневековья весьма характерно постоянное смещение его интересов из экономической в нравственную плоскость. Добродетельному городу Абу Наср, говоря о занятиях его жителей, противопоставляет город невежественный, город безнравственный, город обмана, город заблудший и т. п.

Кордовский халифат в эпоху Ибн Рушда был еще прочной монархией, в которой религия составляла необходимую морально-социальную институцию. Хотя его определяют и направляют теологи, как «диалектики» и «софисты», но в принципе автор «Опровержения опровержения», отказываясь от изображения широкой картины идеального государства, социальную задачу философов видел в том, чтобы, ограничивая влияние и деятельность клерикальных кругов, внушать власть имущему монарху, что религия должна стать в их руках прежде всего *политическим искусством*. В реальном обществе, где религия представляет незыблемое массовое мировоззрение, философы-аподиктики обречены на ту или иную изоляцию и даже на одиночество, которое изображал в своей утопической робинзонаде Ибн Туфайль. Теоретической базой для морально-социальной позиции — в особенности средневекового философа — служило отвержение им бессмертия индивидуальной души, наиболее обоснованное в мусульманском мире Ибн Рушдом. Он и здесь шел по стопам Аристотеля, трансформируя его идеи в условиях, когда этот догмат стал незыблемым фундаментом монотеистической моральности христианства, мусульманства, иудаизма. Считая душу формой, одухотворяющей облекающее ее тело, оставаясь на позициях гилозоизма, но отвергая метемпсихозу, Аверроэс закономерно должен был ответить на вопрос о посмертной ее доле. Полностью порвав — в отличие от Авиценны — с исмаилистской традицией, Ибн Рушд пришел к убеждению, что души «после гибели тел... возвращаются к своей духовной материи и тонким неощутимым телам» (IX 14, с. 619. Здесь не исключено воздействие идей античного стоицизма). Философ трактует такую «материю» и такие «тела» как онтологический фактор Деятельного Разума, совершенно чуждого любым пассивным состояниям и самого важного из всех космических интеллигенций в деле формирования подлинной человеческой моральности. Хотя бессмертие в силу этого следует трактовать как понятие родовое, а отнюдь не индивидуальное, посмертное приобщение к нему возможно только для душ философов, носителей аподиктического знания, но оно совершенно недоступно всем, кто погряз в диалектике, софистике, риторике. Вместе с тем проблема Деятельного Разума обращает нас к вопросам гносеологии и онтологии.

Человеческая душа как эмпирически познающая и теориейно постигающая субстанция. Факторы жизни, действительности и познания человеческого микрокосма многосторонне сформулированы в произведениях арабоязычных фаласифа. Аристотелевско-платоновские (в меньшей мере и стоические) идеи соединены и в различной мере трансформированы в контексте познавательных и идеологических реалий современного им общества. Ал-Фараби в своем итоговом сочинении «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» (его первые 26 глав резюмируют общеполитические воззрения автора) пишет о всех способностях (силах) человеческой души — питающей, разнообразно ощущающей, воображающей на основе накопленных образов, мыслящей, воспринимающей умопостигаемые объекты, обретающей

искусства и науки. Иногда по примеру Аристотеля автор «Общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» подчеркивает основоположную роль опыта в процессе познания, ибо «интеллект — это не что иное, как опыт» (IX 4, с. 79). Подчеркивается роль мыслительной силы (сосредоточенной как в сердце, так и в мозгу) как способствующей и направляющей все стоящие ниже нее способности, для которых она высшая, главная цель человеческого организма.

Более детально трактует способности души Ибн Сина в своей книге «О душе» (в «Книге исцеления» и «В указаниях и наставлениях»). Философски наиболее значима трактовка мыслящей, или разумной, души ал-Фараби и Ибн Синой. Они говорят о двух ее аспектах-слоях — практическом, действенном, и умозрительном, теорийном. Первый, согласно Авиценне, «имеет известную связь с животной вождедеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки» (IX 9, с. 226). Последняя на уровне животного «сознания», в сущности, является инстинктом, изумительная целесообразность коего служит вектором в сторону человека со всей сложностью его психологии и ноологии. Весьма компетентный логик ал-Фараби подчеркнул (в «Классификации наук» и в «Добродетельном городе») способность интеллекта к достоверному знанию, определяемому в особенности тем, что среди умопостигаемых объектов интеллекции находятся такие аксиомы, как «целое больше, чем часть, или что величины, равные одному и тому предмету, равны между собой» (IX 4, с. 118, 287), — истины, которые Декарт назвал бы интеллектуальными интуициями.

Вместе с тем рационалистически ориентированные ал-Кинди и Ибн Сина, встретившись с фактором интуиции («догадки»), с одной стороны, и авторитарностью знания, приписываемого пророкам, допускают возможность такого знания, которое, по ал-Кинди, «не требует ни исканий, ни трудов, ни человеческой сообразительности, ни времени», ни логики, а требует только «очищения и освещения собственных душ для истины» (IX 2, с. 35). Ибн Сина, заканчивая свою «Книгу знания», тоже пишет о мыслящей «святой душе великих пророков», освящаемой откровением, представляющей собой «последнюю стадию, связанную со степенью ангелов» (IX 8, с. 228). Фактор пророков, наделенных Богом сверхъестественным знанием, — первостепенный феномен иудео-христианско-мусульманской ментальности. Осмысливая его, многие философы стремились, можно сказать, рационализировать мистику, с чем мы неоднократно встретимся в дальнейшем. Впрочем, Ибн Рушд, максимально рационализируя проблему знания, отказался от профетического истолкования слов и деятельности Иисуса, Мухаммада и других пророков.

Выдвигая на первый план теорийную сторону души, рассматриваемые здесь философы опирались на аристотелевскую концепцию интеллекта в его высших познавательных функциях. Согласно ал-Кинди и еще более ал-Фараби и Ибн Сине, человеческий разум выступает прежде всего как *пассивный*, *потенциальный*, в наибольшей мере связанный с чувственностью конкретной души. Ему свойственна обобщающая спо-

способность на основе чувственных образов. Принципиально отличается от него *активный* разум, полностью лишенный свойств телесности. Он — чистая форма, способная к действию и в силу этого к постижению объектных форм, существующих вне его. В результате разум выступает как приобретенный — тот же актуальный разум, но уже обогащенный познанием определенных форм. Его высшее состояние — *деятельный* разум, на основе форм приобретенного разума постигающий духовно-космические интеллигенции и в итоге высшую из них — Бога. Здесь, в сфере метафизики-теологии, перед мусульманскими философами вставала идеологически весьма сложная и напряженная — по сравнению с временами Аристотеля — задача истолкования Аллаха с его креационистскими и провиденциалистскими функциями.

Творящий и эманурующий Бог, небесные интеллигенции и независимая от них самодетерминирующаяся природа. Рационалистическое содержание метафизики подчеркнуто уже ал-Кинди. В трактате «О первой философии» (как «самом возвышенном и благородном» из всех «человеческих искусств») он пишет, что «искомую истину мы познаем, только находя причину... ибо все, что обладает бытием, обладает и истинностью» (IX 2, с. 57). В «Книге о пяти сущностях» ал-Кинди в русле аристотелевского учения о категориях подчеркивает необходимость для понимания всего сущего пяти из них — материи, формы, места, движения, времени, которые проходят в различных построениях метафизики. Первостепенная для философии Средневековья проблема Бога так или иначе трактуется всеми мусульманскими философами, при этом, следует сказать, не только в силу идеологического приоритета, но и в силу творящей своей сути, фантастически гиперболизовавшей действительное начало человеческой жизни.

Весьма показательное решение проблемы Бога развивает ал-Фараби в трактате «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля». Понимая, что последний «считал лучшими субстанциями единичности», а второй — универсалии (IX 4, с. 54), Абу Наср видел тем не менее единство их онтологии — в особенности в отношении проблемы Бога. Зная (и цитируя) главные произведения обоих древнегреческих философов, ал-Фараби опирался на «Теологию Аристотеля», представлявшую собой тексты платоновских «Эннеад», в которых, действительно, как зафиксировано выше, систематизированный платонизм включает, по существу, аристотелевское понятие Бога.

Но теперь это «живой Бог», «Аллах-творец», притом создавший все «из ничто». Такое представление (имеющееся и у ал-Кинди), отсутствующее в Коране (как и в ветхозаветной Книге бытия), нужно думать, навечно какими-то патристическими текстами (возможно, мыслями Иоанна Дамаскина). Опираясь на идею демиурга платоновского «Тимея» и еще более на аристотелевскую идею божественного перводвигателя, ал-Фараби стремится в их свете осмыслить кратковременный творческий акт Аллаха. Выше мы видели, как у Августина и других «отцов» христианства идея творения «из ничто» усиливала

волевою компоненту внеприродного Бога. Ал-Фараби тоже наделяет волей «живого Бога». Однако волевая компонента, важнейший признак иррациональности его всемогущества, отступает у «Второго учителя» на задний план, а на передний выдвигается его не столько творящая, сколько интеллектуализирующая функция, каковая была определяющей у аристотелевского бога-первоума. Здесь ал-Фараби и опирается на «Теологию Аристотеля».

Весьма последовательно это выражено в небольшом трактате Абу Насра «Существо вопросов» (повторено в итоговых общетеоретических главах «Добродетельного города»). Платиновское Первоедино систематически именуется «Вторым учителем», безначальным Началом, Первосущим (ал-моуджуд ал-аввал). Бестелесное и извечное, оно «не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательства», не отягчено никакими противоположностями. В качестве субъект-объектного абсолюта оно одновременно — «чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее» (IX 3, с. 126). Далее «творение» осмысливается в контексте неоплатонической эманации, излияния (файд), и из безначального Начала появляется Первый Разум, за ним два других разума — интеллигенций, одухотворяющих зависящие от них небесные сферы всех планет. Последний из них, Деятельный Разум (Акл ал-фаал), эманурует мировую (земную) душу, рождающую — вместе с движением небесных сфер — четыре стихии-элемента, которые и образуют единичные вещи. Их принципиальное отличие от извечного первоначала — в меньшей мере, можно думать, и от последующих небесных интеллектов, долженствующих объяснить фактор жизни и познания, — определяется проблемой *сущности и существования*. Намеченная в метафизике Аристотеля, она, как выше отмечено, получила свое осмысление у Бозция. Теперь мы встречаем ее еще более значимую трактовку у ал-Фараби. Сущность — различным образом умопостигаемый слой бытия, в принципе имеющийся у каждой вещи. Но у предельно широкого и бытийного безначального Начала сущность сливается с существованием, делая его абсолютно необходимым, а у единичных вещей природного мира минимально интеллектуализированные сущности не определяют их существования. Они определяются прежде всего, если не исключительно, внешними причинами и в силу этого только возможны, более или менее случайны.

Следуя по путям, сформулированным ал-Фараби, Ибн Сина тоже развивает эманационистскую доктрину неоплатонизма, согласно которой более общее, начиная с предельно необходимого Первоедино, порождает, излучает менее общее. При этом Авиценна увеличивает интеллигибельные ступени бытия (в которых находят свое место различные ангелы — вместо богов античной мифологии у Платона) вплоть до десятой, Деятельного Разума сферы Луны. Подлунный мир — мир природной, конкретной единичности вещей. В дальнейшем в христианской схоластике та же проблема приведет к рассуждениям и спорам о характере и принципах индивидуации вещей. Они принципиально важны для объективно-идеалистической доктрины «развития вспять» —

от более общего к менее общему и к индивидуальному — процесс, максимально усложняющийся в «подлунном», земном мире.

Возвращаясь к Ибн Сине, необходимо констатировать, что по сравнению с ал-Фараби его трактовка природных процессов, сохраняя ту же фундаментальную концепцию сущности и существования, все же отличается более последовательным натуралистическим детерминизмом. Абу Наср, сохраняя некоторые элементы креационизма (по крайней мере в трактате «Об общности взглядов Платона и Аристотеля», в котором, возможно, он был вынужден приспособливаться к монотеистической идеологии мусульманства), утверждал, что «первичную материю Творец (да возвышается хвала ему) создал из ничто» (IX 4, с. 84). Ибн Сина, сочетая доктрину Платона с учением Аристотеля, а также рационализируя фактор творящей воли Бога, отождествленной с его знанием, выводил первоматерию из процесса эманации, утверждая ее извечность, как и самого процесса эманации, превращавшего ее — у Платона — в небытие. Тем самым метафизика Авиценны становится дуализированной (каковой она, в сущности, и была у самого Платона, не говоря уже об Аристотеле). С одной стороны, Деятельный Разум ниспосылает в подлунный, материальный мир бестелесные, минимально общие активные формы, становясь их Дарителем (вахиб ас-сувар), внедряющим в вещи обобщающие их сущности. С другой же стороны, вещи, всегда сохраняющие незыблемый фундамент первоматерии, находятся в процессе многообразной детерминации. «Каждая вещь имеет причину, но причины вещей нам полностью не известны» (IX 8, с. 147), а поэтому только возможны. Их необходимость заключена в связи мирового целого, выше описанного объективно-идеалистической парадигмой.

Поскольку здесь процесс эманации сочетался с иранско-зороастрийскими представлениями о роли неба и ниспосылаемого им света в жизни природы и в познании людей (световые, солнечные образы наполняют и «Эннеады»), перед онтологией открывался путь к натурфилософии. Тем самым в оконеченной континуальной целостности, полностью исключившей небытие, пустоту, фактор детерминизма в реальном природно-человеческом мире оттеснял или даже перечеркивал фактор волюнтаристического произвола внеприродного Бога. Здесь снова выявляется противоположность онтологии фаласифа онтологии и теологии мутакаллимов и ал-Газали. Они утверждали необходимость личностного, внеприродного Бога, которому противостоял дискретный, атомарный мир. В нем Аллах легко проявлял свое творящее и направляющее всемогущество, сочетавшееся со множеством чудес для изумленных людей.

Еще дальше пошел по пути натурализма и детерминизма, а также в критике теистической и креационистской теологии ал-Газали и предшествующих ему мутакаллимов Ибн Рушд. Он последовательно отрицал антропоморфные атрибуты Бога, в особенности его волевую компоненту. Основанное на ней стремление Аллаха, который, создавая мир, все время стремится «к лучшему» (как утверждал ал-Газали), может вызвать представление о его известной ущербности, поколе-

бать его извечную низменность. Волевая деятельность и стремление к многообразному улучшению собственного существования присущи лишь человеку. В трактовке проблемы Бога и в его отношении к миру и человеку Аверроэс — более последовательный аристотелик, чем Авиценна и ал-Фараби. Кордовский философ окончательно убедился, что «Теология Аристотеля» написана отнюдь не самим Аристотелем.

Ибн Рушд полностью не отказался от эманационистской онтологии неоплатонизма, поскольку она вводила *генетический* фактор, отрицающий кратковременную сверхъестественность божественного творения. Вместе с тем он акцентировал аристотелевское понятие Бога как перводвигателя и перворазума. Бестелесные интеллигибельные формы, объясняющие движение небесных сфер, представляют как бы побочный результат его деятельности. Она — самомыслящее мышление, тогда как мыслительность сферных интеллигенций направлена на богоум. Его мышление нельзя понимать по аналогии с человеческим, что свойственно мутакаллимам. Бог Аверроэса — Аристотеля созерцает собственные глубины, не осознавая ни себя как первопричину, ни происшедшие из него интеллигенции, ни тем более единичные вещи и процессы подлунного мира.

Главный результат этой аристотелевско-неоплатонической конструкции — максимальная удаленность Бога от природно-человеческого мира вместе с утверждением полной независимости от него первоматерии. Минимизация его функций по отношению к миру составляет *деистический* аспект аверроистской онтологии, расцветший в европейской философии Нового времени. Ибн Рушд же стремился подкрепить свою позицию некоторыми цитатами из Корана. Но отдаление Бога от природы закономерно приводило к усилению ее натуралистического истолкования. В этом контексте Аверроэс даже отвергал концепцию Авиценны о ниспослании Деятельным Разумом бестелесных форм в совершенно пассивную материю (не отрицая, конечно, самого существования такого Разума). Формы при всей их активности в отношении к матери-природе коренятся в ее глубинах. Они при этом гилозоистически и панпсихически отождествляются с душами, «созидающими тот или иной вид животных, растений и минералов». Они «нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственного воспринимаемых тел подлунного мира» (IX 14, с. 618). Вместе с тем появление конкретных формоматериальных образований своей актуализацией обязано воздействию Бога как перводвигателя — его основная космологическая функция у Аристотеля. Поскольку в творческом воздействии на природу божественного Субъекта задействованы все сферные интеллигенции (в особенности светоносное Солнце), сближающие Бога с миром природы, выявляется его *пантеистический* аспект, ибо божественный Перворазум создает в мире гармонию и порядок.

В связи с этим Ибн Рушд отказывается от умозрительного утверждения бытия Бога, основанного на понятиях сущности и существования, которого придерживались ал-Фараби и Ибн Сина. Выше уже цитировалось высказывание Ибн Рушда, согласно которому наше знание Бога

прямо пропорционально нашему постижению конкретных причин. В связи с этим автор «Опровержения опровержения» подчеркнул также, что «разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам» (там же, с. 579). Острые их рационалистическо-детерминистического обоснования было направлено против окказионализма ал-Газали, отрицавшего объективность каузальных связей и утверждавшего закономерность множества чудес, манифестирующих волю всемогущего Аллаха. Аверроэс же оптимистически уверен, что, хотя множество конкретных причин теперь нам не известны, при дальнейшем исследовании они, безусловно, откроются их искателям.

Важнейшие аспекты средневековой еврейской философии. С конца Античности и во времена Средневековья еврейский этнос находился в состоянии диаспоры. Тогда его большая часть оказалась на территориях арабо-мусульманского халифата, к IX — X вв. главным центром поселения евреев стала Андалусия, а позже вся Испания. Их повседневным языком стал арабский, но священство каждой общины, раввины (господа), в условиях весьма значительной в Средневековье веротерпимости хранило иудейскую религию и язык ее документов. Такая ситуация — убедительное свидетельство уже отмеченной нами закономерности, особенно типичной для Средневековья, когда первостепенным фактором в сохранении этнической общности и этнической идентификации выступала религия. Религиозная ортодоксия еврейства, осуществлявшаяся раввинами и не имевшая средств политического воздействия, опиралась на Ветхий Завет и Талмуд (изучение, учение) — огромный кодекс религиозно-этической мудрости и правовых положений, разработанных в течение многих веков вавилонскими и палестинскими раввинами (окончательно сложившийся в IV в.).

Раввинистический иудаизм опирался на религиозно-законодательное, морально-юридическое содержание Талмуда, направляя поведение верующих евреев в соответствии с его предписаниями. Одновременно развивался и талмудический гносис, ориентированный главным образом на Тору (Пятикнижие Моисея). В Талмуде она была провозглашена исходным, когнитивно-исчерпывающим сакральным документом, который Бог «читал» в процессе творения мира «из ничто». Младенец в материнском чреве тоже усваивает через нее весь мир, лишаясь полностью приобретенных знаний воздействием высших сил при рождении, — очевидная платоническая мысль. Возможно, влияние такой мифологемы определило рассмотренный выше основоположный догмат мусульманства о несотворенности Корана.

Извечная неизменность Торы, во многом предопределявшая ее истолкования, которые в своей совокупности составили Каббалу (др.-евр. — предание) — важнейший эзотерический документ иудаизма. Древнейшие ее тексты заключены в «Книге творения» (Сефер Йецира III — VI вв.), испытавшей сильнейшее влияние гностицизма и неопифагореизма. Сугубый догматизм этих текстов переходит в буквализм, приписывающий символический смысл не только отдельным словам

Торы, но даже и буквам этих слов. В целом же 22 буквы еврейского алфавита плюс 10 первых чисел образуют те «пути премудрости», в соответствии с которыми Бог творил все сущее.

Более «теоретична» «Книга сияния» (Зогар), окончательно сложившаяся к концу XIII в. в кругах каббалистов Испании и приписываемая в этой форме Моисею Леонскому. Она также обнаруживает влияние гностицизма и отвергавшего его неоплатонизма. Мистико-аллегорический комментарий к Торе (на арамейском языке, которым частично написан и Талмуд) содержит тотальное мифопредставление Эн-Софа. Бескачественное, неуловимое для мысли и не определяемое никакими природными и человеческими признаками — столь напоминающее Единое «Эннеад», — оно в то же время возвещает себя в Священном Писании как «Бог Авраама, Исаака и Иакова», творящий все сущее и выявляемый аллегорико-символическими толкованиями. Пантеистическое, органицистское начало здесь как бы берет верх над теистическо-креационистским. Трансцендентный Бог посредством световых эманаций в процессе саморазвертывания и самоограничения конкретизируется в десяти сефирот — смысловых аспектах Эн-Софа, каковы — Венец, Мудрость, священное семя Творения, сила, разумение и другие сефиры, весьма напоминающие зоны гностиков.

Пантеистические тенденции присущи многим представлениям религиозно-креационистской мысли в силу содержащихся в ней положений о всеприсутствии Бога в явлениях природного и тем более человеческого мира. Такие представления становятся понятийными утверждениями в философских концепциях.

Рационалистическо-волюнтаристский пантеизм Ибн Гебиры.

Самая значительная из философских концепций в рассматриваемом контексте представлена в книге «Источник жизни» (на арабском языке) еврейского философа (и поэта) Ибн Гебиры (лат. Авицеброн, умер между 1055 и 1070 гг.). Его произведение — удивительный для той эпохи памятник философской мысли. Он свободен от ссылок на Священное Писание, ибо нет упоминаний ни Библии, ни Талмуда. Более того, Бог — вневременный и бесконечный «Первый Действитель» и метафора творения — нечасто фигурирует в его тексте. Последний в целом представляет собой умозрительную метафизику неоплатонической онтологии всего сущего и эманации от духовного первоединства ко все более материализованному множеству, как и тотальности категорий материи и формы, а также конструкции души.

В начале «Источника жизни» заявлена рационалистическая установка, подчеркивающая необходимость усвоения «искусства доказательств», невозможного без логики. Здесь же, переключаясь с Аристотелем, автор убежденно заявляет, что «знание есть цель существования человека», ибо «знание и деятельность освобождают душу от уз природы, очищают от ее мутного и темного в ней» (IX 18, с. 767, 766). При этом четко выявляется субъект-объектная парадигма, поскольку путь к познанию и самопознанию одновременно становится путем к познанию всего

мира. Конечно, онтологическую предпосылку такой убежденности представляет тотальная идея единства, переходящего в тождество микро- и макрокосмоса. К пониманию универсума ведет и познание тела, но максимально глубокое и достоверное его постижение становится возможным исходя из глубин своей души, прежде всего и главным образом из ее разумной компоненты.

Перворазум именуется, как и мусульманскими фаласифа, Деятельным Разумом. Основная его функция — обосновать единство в бесчисленном многообразии бытия. «Ни одна из существующих вещей не желает быть множественной, все они... жаждут единства» (там же, с. 779). Но фактор Разума дополняется и оттесняется фактором Воли. В христианской патристике, в особенности у Августина, воля представляла неотъемлемый атрибут — наряду со знанием — всемогущего личного Бога, исторгнувшего мир и человека «из ничто». У рассмотренных нами ближневосточных мусульманских философов творение «из ничто» не получило значительного осмысления, соответственно малозначимо и свойство воли у «живого Бога». Ибн Гебироль, однако, трактует Волю как тотальное свойство бытия. Иногда он отождествляет ее со словом — вероятный отзвук христианского Логоса. Но ничего общего не имеет с ним обезличенность воли как динамического источника всех изменений, как главного «источника жизни». «Первоначальное действие воли» проникает во все сущее и приводит его в движение (там же, с. 772). Наделенная творящей функцией воля проявляет ее в отношении материи и формы, ибо «воля творит материю и форму и приводит их в движение» (там же, с. 770).

Здесь весьма большой интерес представляет идея *всеобщей материи* (называемой по-аристотелевски и «первой материей»). Она незыблема, как у Аристотеля, Авиценны и Аверроэса. Причем чем ближе материя к первоединству, тем она проще, а чем дальше от него, тем «множественнее и сложнее» (там же). Первоматерия мыслится как носительница всякого рода форм. В таком контексте принципом индивидуации вещей как конкретных формообразований становится не материя, как трактовали Аристотель и многие метафизики после него, а форма, ибо «форм множество, между тем как материя едина» (там же). Упреждая Аверроэса, Авицеброн, таким образом, утверждает, что формы коренятся в материи, и не Деятельный Разум, а тотальная Воля «заставляет форму переходить из потенциального состояния в актуальное» (там же, с. 777).

Отношение Бога как Первого Действителя к Воле не совсем ясно. Ее можно мыслить и как логосное начало, и как отождествляющуюся с ним тотальную творческую энергию. В креационистском плане божественный Субъект — все же источник материи, а Воля — формы. Принципиальный момент, однако, здесь в том, что материя и форма всегда выступают вместе в тотальности бытия и поэтому нет бестелесных форм-интеллекций, утверждавшихся множеством теоцентрических метафизиков Средневековья. Сам Бог-Перводействитель оказывается у Ибн Гебиры совокупностью материи и формы.

Знаменательно также, что форма отождествляется со светом, источник которого заключен в неистощимом Солнце. Здесь открывается путь к трансформации метафизики в натурфилософию, что в дальнейшем осуществлялось в некоторых философских построениях. Правда, не в мусульманских, а в европейских, особенно в эпоху Возрождения.

Воззрения Ибн Гебиры получили своеобразное преломление у еврейского философа (и поэта) Авраама Ибн Эзры (ум. 1167). Вольнодумный мыслитель, осмелившийся пародировать Библию, в своих комментариях к Ветхому Завету пришел к поразительно проницательному для того времени выводу, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия. Впоследствии Спиноза высоко оценил этот вывод.

Аристотелизирующий рационализм и компромиссный креационизм Маймонида. Весьма компромиссна в решении вопроса о соотношении откровения Священного Писания (в особенности Пятикнижия Ветхого Завета) и философии Аристотеля и «Эннеад» («Теологии Аристотеля») позиция еврейского теолога, врача, философа Моисея Маймонида (1135 — 1204).

Родившись в Кордове, он был вынужден покинуть Испанию и большую часть жизни провести в Каире (несколько лет — в качестве лейб-медика знаменитого султана Салах-эд-Дина [Саладина]). Как богослов Маймонид комментировал Тору и Талмуд, а философские воззрения изложил в объемистом сочинении «Путеводитель заблудших» («колеблющихся»; ок. 1190, на арабском языке; к концу жизни автора оно было переведено на еврейский — «Мойре невухим»). Оно выражало ситуацию, известную нам по социальным обстоятельствам философского творчества рассмотренных выше мусульманских философов: с одной стороны масса рядовых и безыскусно верующих, а с другой — интеллектуальная элита, увлеченная философией, знакомая с метафизикой Аристотеля. Усматривая мировоззренческие противоречия в Священном Писании, она становится колеблющейся и даже «заблудшей», сомневающейся в его истинности. Для устранения такого рода сомнений и написан «Мойре невухим».

В отличие от решения вопроса «философия — религия» Ибн Рушдом Маймонид отнюдь не считал религию — в особенности ее «теоретическую» основу, зафиксированную в Пятикнижии, — образными, крайне несовершенными формулировками философии. В отличие от него же и со значительно большим убеждением, чем ал-Кинди и Авиценна, автор «Мойре невухим» отдавал дань *профетизму*, считая, что пророчества — естественный дар весьма одаренных людей, наделенных Богом особо обширным воображением. Во введении к своему труду автор указывает, что истины метафизики не могут быть вполне ясными никому из философов. Истина, просветляющая человека, обычно пребывающего в кромешной тьме, напоминает вспышку молнии. Такого рода вспышки — при содействии Бога — чаще всего случаются у пророков. У Моисея же, любимца Бога, они слились почти в сплошной свет. Отсюда убеждение Маймонида в том, что пророкам были ясны все философские истины и

только часть их в иносказательной форме зафиксирована в дошедшем до нас Писании, в то время как другие были утеряны.

Как бы переключаясь с Филоном Александрийским, Маймонид считал, что для их выявления необходимо аллегорическое истолкование образов и повествований Священного Писания. Филон в свое время ориентировал свое осмысление на идеи платонизма и стоицизма, а Маймонид — на философские положения Аристотеля и платиновых «Эннеад», будучи, конечно, знакомым и с произведениями арабоязычных философов. В библейских антропоморфизмах автор «Мойре невухим» стремился раскрыть метафизический смысл. Единственность и бестелесность Яхве, по его убеждению, вполне согласуется с аристотелевской трактовкой Бога как перводвигателя. В словах одного из псалмов (18, 2), что небеса проповедают славу Господа, автор «Путеводителя» видел одушевленность, возможно, и способность к мышлению небесных сфер. В библейских ангелах он усматривал философские интеллекты. Немало здесь и совсем произвольных толкований, например, символизация трех сыновей Адама как растительной, чувственной и разумной души.

В целом же Маймонид довольно далеко пошел по пути отождествления содержания Писания с философскими истолкованиями мира и человека. В принципе они те же, что и идеи рассмотренных мусульманских перипатетиков — материальный и приобретенный разум, десять космических интеллектов и соответствующих им небесных сфер, сфера Луны и Деятельного Разума, воздействующего на человеческий ум, переводящего его из пассивного состояния в активное, и т. п.

Не смог избежать автор «Путеводителя» и представлений о единстве и тождестве микро- и макрокосмоса. Отсюда довольно подробная аналогия между животным и человеческим организмом и миром природно-небесным. В этой части своего сочинения (особенно в 72-й главе первого раздела) автор предстает как довольно яркий органицист и континуалист. «Вселенная в своей совокупности есть не что иное, как единый индивидуум», «в ней нет никакой пустоты, но все пространство в ней наполнено материей» (IX 19, с. 275, 276). С этих позиций автор «Мойре невухим» выступает против дискретизма и окказионализма мутакаллимов, воззрения которых он подробно и критично излагает.

Органицизм Маймонида отнюдь не привел его к пантеизму, как он был последовательно проведен Ибн Гебиролем. Иудейский теолог все же больше доверял Священному Писанию, чем Аристотелю. Неоплатоническая идея эманации, по-видимому, его не убедила, и в вопросе о происхождении сущего он остался на позициях креационизма. Отсутствие генетического компонента в натурфилософии и космологии Аристотеля дало Маймониду основание утверждать, что явления и свойства природы не всегда были такими, как они существуют теперь, когда природа во многом изменяется и в ней не много сверхъестественного. Именно благодаря творческому акту Бога возникли предпосылки существования и изменения мира — четыре стихии и небесные сферы, созданные в первые дни творения. Компромиссность креационистской позиции Маймонида привела его и к утверждению, что в дальнейшем

творении воздействие возникших сфер, света и тепла, уже созданных Яхве, играет все большую роль в возникновении минералов, растений, животных и даже людей, одаренных разумом. С седьмого дня прекратилось вмешательство Бога, и мир стал жить в соответствии с установившимися естественными законами. Однако вместе с тем автор «Мойре невухим» считает, что божественное провидение распространяется на самые незначительные компоненты и события природно-человеческого мира. Но, с другой стороны, иудейский философ подчеркнул, что божественное управление остается глубочайшей тайной, совершенно непостижимой для любых человеческих способностей.

Следует полагать, что компромиссность позиции Маймонида стала результатом воздействия библейско-иудейской традиции, которую сам Маймонид представлял в качестве богослова, хотя далеко не ортодоксального. Он считал, например, совершенно недоказуемым догмат о воскресении тел в Судный день. Смертность человеческой души он признавал только в ее растительных функциях, бессмертие же разумной части трактовал в духовном смысле, а не в соответствии с догматом воскресения — близко к позиции Аверроэса.

При всей компромиссности воззрений Маймонида его сближение религии с философией было неприемлемо для иудейской ортодоксии, считавшей, что Священное Писание он «продает грекам». Отсюда неоднократные осуждения и даже сожжения «Мойре невухим».

Х. ФИЛОСОФИЯ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ С РЕЛИГИЕЙ И ЕЕ ИНСТИТУЦИЯМИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

На предшествующих страницах были затронуты некоторые черты становившейся христианско-феодальной цивилизации, достигшей значительной стабилизации в империи Карла Великого. Но ее зрелость наступает в последующие века, когда улеглись нашествия варварских, еще не христианизированных народов и постепенно набирали силу более или менее централизованные западноевропейские (как и некоторые восточноевропейские) государства. Феодалный тип хозяйствования в этих государствах сочетался с огромной, если не определяющей ролью католической церкви уже в самой экономической и тем более духовной жизни западноевропейских обществ и государств. Воздействие церкви, христианской идеологии стало первостепенным фактором единства их культуры. Если античная цивилизация в ее греческом и римском вариантах развивалась органически из собственных социально-культурных начал — при неизбежности тех или иных внешних влияний и заимствований, — то западноевропейская цивилизация представляла собой взаимодействие двух факторов — народной, варварско-романской субстанции и христианско-церковной организации и духовности, через которые на нее в основном и воздействовали античная цивилизация и культура.

Среди специфических черт средневековой ментальности первоначально преобладание коллективного, корпоративного начала над индивидуально-личностным — от крестьянской общины до сообществ ремесленников в городах, феодално-рыцарских вассальных отношений, дворов монархов, не говоря уже о церкви, связанной наиболее жесткой и беспрекословной иерархией. Христианское, как и любое другое религиозное и тем более монотеистическое вероучение, весьма настороженное и даже враждебное ко всяким новациям, стимулировало и освещало максимальный *авторитаризм* идеологии, запечатленный в той или иной мере на всех явлениях культуры.

Вялость динамики феодалного общества во всех его звеньях выражалась и в присущем ему переживании времени. Субъектное время оказывалось максимально приближенным к календарному, а субъективное задавалось характером профессиональной деятельности — крестьянской, ремесленной, военной. Сакральность времени была пропорциональна его поглощенности вечностью.

Историки, анализировавшие проблемы средневековой цивилизации и культуры, подчеркивают *символизм* как один из определяющих факторов религиозно-христианской ментальности.

Здесь проявлена уже широта антропоморфных аналогий, присущая мифологическому мировоззрению варварских, дохристианских обществ. На него накладывалось христианско-монотеистическое вероучение, включавшее в себя определенные философские элементы. Если все вещи — теофании абсолютно единого непознаваемого Бога, то их осмысление допускает самые разнообразные антропоморфные аналогии, которые сплошь и рядом трансформируются в символы. Ими пронизана сама догматика литургии, начиная с символа креста (а крещение — первый шаг социализации новорожденного). Символично множество проявлений культуры. Например, готическая архитектура, сменившая романскую, выражала в сознании верующих устремленность храмов к небу. Символизм сыграл в дальнейшем значительную роль при философском переосмыслении окружающего мира. Такова метафора природы как своеобразной книги, которую в принципе можно читать. Сама идея восходит к ближневосточной астрологии, но в христианском Средневековье она приняла форму сопоставления Библии и природы. Сотворенная тем же Богом, она может трактоваться как своего рода книга.

Символизирующая ментальность религиозного мировоззрения неразрывно связана с убеждением в наполненности окружающего мира многообразными чудесами. Выше было замечено, как папа Григорий Великий подчеркивал роль чудес, которые неотделимы от деятельности святого. Церковь ту же идею и связанную с ней богослужебную практику культивировала и во все позднейшие века Средневековья. За любым необычным событием в принципе всегда можно мыслить дело божественного Провидения.

Еретические учения и движения в западноевропейском Средневековье. Социально-стабилизирующая роль церкви была особо значительна в ее борьбе против различных еретических учений, отклонений от сложного христианского учения и тем более движений, опиравшихся на них. В отличие от эпохи формировавшегося и торжествовавшего христианства с ее еретическими движениями, в которых в общем преобладало этническое содержание, в западноевропейском Средневековье при всей первоначальной малоструктурированности городского населения оно все же было социально более дифференцированным, заключившим в себе различные группы и слои, испытывающие резкую неприязнь к господствующим сословиям и классам. Из городов еретические учения проникали и в сельскую местность. Иногда в эти движения вовлекались и некоторые дворянско-феодалы. Сама церковь, взывавшая к социальной справедливости и, как увидим, стремившаяся ее поддерживать, вместе с тем нередко впадала в грех обогащения, усиливала в обществе ханжество, стимулируя еретические настроения не только в низших, но и в высших слоях общества.

Приверженцы одного из наиболее распространенных еретических учений и движений носили обобщенное наименование *катаров* (греч. «чистых»). Идейный источник этого учения — древнее манихейство. Крайний его дуализм, подхваченный византийскими павликианами,

затем болгаро-сербскими богомилами, в XI в. достиг Северной Италии, затем Южной Франции, где и обрел свое наименование. Определенную идейную стимуляцию это учение получало от самого христианства с его постоянным противостоянием Христа и Антихриста, борющихся за человеческую душу. Скрещенное с манихейством, это исконное представление породило не только мифологию, но и вероисповедную практику катарства. Сатанаил стал старшим сыном единого Бога и творцом всего реального, телесного мира. Христос, воплотивший доброе начало, открыл людям возможность спасения. Но он отнюдь не равен Богу-Отцу, поэтому большинство катаров отвергало представление о смерти и воскресении Христа (и символ креста). Подобно древним гностикам, катары отвергали Ветхий Завет, признавая только Евангелия и некоторые другие сочинения Нового Завета. И тем самым перечеркивались тринитарная и христологическая компоненты христианского вероучения. Революционность же мифологии катарства состояла в его радикальном осуждении всех давящих феодальных порядков и самой христианско-католической церкви, их святительницы, как созданных дьявольским началом. Отсюда отрицание катарами христианского культа, отказ от храмов, икон, обрядов, включая крещение, причастие (евхаристию), покаяние католической церкви (в сущности, и православной). Официальной церкви катары противопоставляли собственную, более простую, церковную организацию. Ее своеобразное священство составляли так называемые *совершенные* (*perfecti*), которые максимально заостряли аскезу, отказывались от семьи и собственности. «Совершенные» давали «утешение» массе остальных верующих (*credentes*), которые имели семью и собственность, не столь рьяно предавались аскезе и своим трудом содержали «совершенных».

Хорошо известна яростная борьба католической церкви против еретических учений и их носителей. На трех церковных соборах XII в. была провозглашена анафема катарам и другим еретикам, объявленным врагами церкви и государства.

Глубинные мечты широких масс о справедливости, равенстве, реализуемых не в конце времен, в день Последнего суда и в посмертном существовании, а еще в этой жизни, выражались *милленариями* (хилиастами). Идея Божьего Царства в текстах Ветхого Завета, трансформированная в Апокалипсисе и ориентированная на представление о втором пришествии Христа, обсуждалась теологами патристики, большинство которых отвергало это представление. Августин преодолевал его в своей концепции истории в сочинении «О граде Божием». Но идея милленариев снова и снова возрождалась в западноевропейском Средневековье. Второе пришествие Христа приведет к полной нейтрализации Антихриста, воскрешению святых и всех подлинно веровавших в Христа и пострадавших за это, их райскому блаженству в условиях полной гармонии человека и природы, продлится тысячу лет вплоть до последней битвы Христа с Антихристом и Последнего суда.

Осмыслению идей милленаризма посвятил свои изыскания калабрийский монах Иоахим Флорский (ум. в 1202 г.). Свою теолого-

историческую концепцию он изложил в сочинениях «Согласование Нового и Ветхого Заветов», «Комментарий к Апокалипсису», «Новый Апокалипсис». Концепция Иоахима более рационалистична по сравнению с концепцией истории Августина (впрочем, в основу ее положена догматика Троицы). Согласно Иоахиму, история человечества проходит три состояния (*status mundi*). Первое из них — эпоха Ветхого Завета, продолжавшаяся от Адама до Христа. В этом царствовании Бога-Отца люди жили по плоти и поклонялись ему лишь из страха наказания. Второй период, наступивший после пришествия Христа, — это торжество священства, писаного Евангелия, когда люди не только следуют своим телесным склонностям, но и почитают Бога из чувства любви к нему. Каждый из этих периодов распадается на шесть кризисов-смятений (*tribulationes*) в соответствии с шестью днями творения. Но наибольшее «смятение» ожидает христиан около 1260 г. (дата сконструирована путем символического толкования некоторых событий книги Юдифи). Богатство существующей церкви и развращенность священства будут полностью преодолены, нечестивцы истреблены. Возвещенное Ангелом, наступит царство Святого Духа, эпоха Вечного Евангелия, когда просияет полная истина и абсолютная справедливость, не нуждающаяся ни в каких буквах существующих писанных Евангелий. Эпоха эта продлится до конца времен.

Иоахимизм, столь радикально трактовавший Священное Писание и весьма заостренный против господствующей церкви, был решительно осужден как еретическое учение (одновременно с катарством на IV Латеранском соборе в 1215 г.). Но его антиклерикально-уравнительские идеи неоднократно возобновлялись в последующие века.

С учением Иоахима Флорского перекликались идеи его современника Амори (Амальрика) из Бена (ум. в 1206 г.), преподававшего в конце XII в. свободные искусства и теологию в Парижском университете (его воззрения конструируются главным образом по возражениям его посмертных оппонентов Альберта Большетдта и Фомы Аквинского). Вероятным теолого-философским источником воззрений Амори послужили идеи Эриугены, как и Иоахима Флорского. Утверждая, что Бог есть все и все есть Бог, Амори формулировал пантеистическую (и панэнтеистическую) тенденцию. Ее заостряли его последователи в парижской и других епархиях — так называемые амальриканы. Повидимому, под влиянием идей Иоахима Флорского они учили о трех эпохах человеческой истории. В первую из них Бог-Отец воплотился в Аврааме, во вторую Бог-Сын принял облик Христа, а в третью Бог — Святой Дух вселился в каждого человека, ставшего таким образом его частицей, как и «тела Христова». Тем самым, люди стали «чистыми», свободными от греха, и поэтому нет необходимости ни в священных таинствах, ни в обрядах, как и в самой церкви, глава которой, папа, отождествлялся с Антихристом. В отличие от учения катаров воззрения амальрикан, обнаруживая пантеистическую тенденцию, не были ни дуалистическими, ни аскетическими, как первые. Они не получили столь широкого распространения, как учение и религиозная практика

катаров (хотя впоследствии под их влиянием находилось движение «братьев и сестер свободного духа» в южной Германии, Нидерландах и Франции). Воззрения Амори и его последователей были решительно осуждены на соборе в Париже в 1209 г. (и повторно — на упомянутом Латеранском соборе 1215 г.). Труп Амори был выкопан и выброшен в поле. Одновременно было осуждено и учение Скота Эриугены, на которое опирался Амори. В 1225 г. по распоряжению папы Гонория III множество экземпляров «Разделения природы» было сожжено.

Запретительные воздействия институализированной религиозно-церковной идеологии на любые отклонения от жестко зафиксированных догматов, а в меньшей мере и на некоторые философские учения, в западноевропейском Средневековье были особенно значительными, а по отношению к некоторым еретическим движениям, как выше отмечено, и весьма репрессивными. В XIII в. появилась и папская инквизиция, надзорная деятельность которой, то усиливаясь, то замирая, продолжалась и в последующие века.

В марксистской историко-философской традиции идеологически-репрессивная роль церкви всегда трактовалась как стимулированная необходимостью защиты интересов господствующих сословий и классов. В принципе это справедливо, но не менее справедливо и то, что идеологическая функция церкви — функция охранительная, стабилизирующая для всего общества. Жестокости инквизиции, вступавшие в противоречие со множеством гуманистических положений христианства, определялись общим состоянием обычаев и моральности той весьма темной эпохи. Многие еретические движения, резко порицая обмирщавшуюся и богатевшую церковь, звали к примеру Христа и бедной апостольской церкви первых веков. Она была вынуждена с этим считаться, проводя серьезные реформы.

В начале того же XIII в. в Италии развернулось весьма сильное движение, инициированное Франциском Ассизским (ум. в 1226 г.). Монашеский аскетизм он силой личного примера дополнил последовательным отказом от всякой собственности и покаянием. Множество мелких ремесленников и других бедняков, включившихся в это движение, не призывали к борьбе против церкви и к обобществлению имущества. Проповедь полного смирения, безропотного принятия окружающего мира как божьего творения, все время подверженного греховным соблазнам, у самого Франциска и его последователей дополнялась практикой проповедей и идеалов нестяжания и бедности и попытками миссионерской деятельности в мусульманском мире. Иннокентий III и его преемник Григорий IX проникательно оценили человечность этого движения, приближавшего церковь к настроениям народа. Был утвержден устав братства францисканцев (так называемых миноритов), в дальнейшем трансформированный в орден со строгой организацией (сам Франциск канонизирован в 1228 г.). В дальнейшем этот орден объединил многих философов, преимущественно августинианского направления.

Одновременно с ним возник и доминиканский орден (основатель — испанский дворянин, а затем священнослужитель Доминик де Гусман).

В отличие от францисканцев это был орден клириков. Хотя по примеру францисканцев доминиканцы тоже объявили себя нищенствующими, но этот обет выполняли нерадиво, стремясь лишь к умеренности, к отсутствию роскоши в принадлежавших им церквях и монастырях. Огромное рвение доминиканцы проявляли в «заботе о душах», реализуемой прежде всего в непримиримой борьбе против еретических уклонов от католичества (сам орден возник во время крестового похода против катаров-альбигойцев). Члены ордена стали рьяными служителями инквизиции. Вместе с тем они стали наиболее активными в постановке теологического образования в сугубых интересах официальной церкви.

Социальные изменения и развитие образования в зрелом Средневековье. Наибольшего политического могущества и духовного авторитета римско-католическая церковь достигла в XIII в., особенно в первой его половине. Но они постепенно ослабевают под воздействием двух решающих факторов общественной жизни — развития городов и укрепления абсолютистских монархий во Франции, Англии, Испании, имперской и княжеской властей в различных государствах Германии, Нидерландов.

Хронологическое первенство в этих важнейших процессах принадлежало городам. Их торгово-ремесленная деятельность, в дальнейшем перераставшая в мануфактурную, как и деятельность возникавших здесь школ и других явлений цивилизации, постепенно снижала роль городов как административных и церковных центров. Уже XII в. историки Средневековья нередко называют «новым» Возрождением (после Каролингского) — предшественником «настоящего» Возрождения, начавшегося в Италии в XIV в. С XII в. города набирают все большую социальную и культурную силу, особенно в Северной Италии, в различных областях Франции, Нидерландах, Северной Германии. Возможно, именно в эту эпоху возникла широко известная немецкая поговорка «Городской воздух делает свободным» (*Die Stadtluft macht frei*), ибо тот, кто так или иначе оказался горожанином, в той или иной мере вырывался из жестких пут сословной регламентации. В рождавшемся здесь гражданском обществе многовековые вертикальные отношения подчинения сверху вниз осложнялись горизонтальными отношениями более свободных индивидов. В жесткой феодально-иерархической структуре увеличивались трещины индивидуализма.

Показательна в этом контексте так называемая рецепция римского права, его частичное восстановление — прежде всего Дигесты, собрание сентенций римских юристов II–III вв. из «Кодекса» Юстиниана. Они детально регулировали отношения собственности частных лиц. Юриспруденция, первым центром которой стал университет в Болонье, возникший в конце XI в., добавилась к тривиуму гуманитарных искусств.

Оживление и углубление динамики человеческих отношений в городах усиливали оценку фактора времени. На башнях североитальянских городов уже в XIV в. появились башенные механические часы — пускай только с часовой стрелкой (до того пользовались более примитивными водяными часами). Башенные часы стали, в сущности, первым механиз-

мом, полностью сконструированным человеком независимым в своем ходе — в отличие от мельниц — от внешних факторов. Поставленные на видных местах, такие часы стали играть все большую общественную роль. Они секуляризировали время, вычленив его из вечности и противопоставляя его ей.

Все названные обстоятельства, связанные с развитием городской жизни и активизацией экономики, меняли западноевропейское общество и усложняли положение римско-католической церкви как его главной духовной руководительницы. Но непосредственная опасность исходила для нее от власти монархов все более стабилизовавшихся национальных государств. Папа Бонифаций VIII пытался утвердить свой теократический приоритет в отношении французского короля Филиппа IV, но потерпел решительное поражение, был даже арестован посланником короля и от огорчения умер (1313). Через несколько лет его преемник был вынужден покинуть Рим, перенеся свою резиденцию в южнофранцузский Авиньон.

Годы «Авиньонского пленения» папства (до 1377 г.), как и многие последующие после его возвращения в Рим, знаменовали углублявшийся упадок политического и морального авторитета римско-католической церкви. Став огромной бюрократической организацией, заботившейся прежде всего о своих фискальных интересах, она все больше погружалась в пороки «обмирщения». Усиливались «еретические движения», переходившие в вооруженную борьбу в Италии, Франции, Англии, Чехии, Германии. Хотя социальное острие этих движений плебейско-крестьянских масс было направлено прежде всего против дворянства, но весьма большую роль в их мобилизации и стремлении к равенству играла критика непомерных богатств развратившейся церкви. Огромное распространение получил идеал первоначальной бедной апостольской церкви. Возобновлялись идеи катарства, иохаимизма, мистико-пантеистические настроения и идеи, отвергавшие сложный, отчужденный культ официальной церкви. В период «осени Средневековья» она вступала в эпоху Возрождения. К этому времени философия Средневековья имела длительную и сложную историю.

Вместе с тем в странах Западной Европы далеко продвинулось и образование. Церковно-монастырские школы появились давно, о чем сказано выше, но более значительную роль стали играть городские нецерковные школы. Некоторые из них особо выделялись преподаванием той или иной дисциплины: право преподавали в упомянутой школе Болоньи в конце XI в., а медицину — в школах Солерно (Юж. Италия) и Монпелье (Франция). Постепенно появлялись и другие городские школы, и некоторые из них к концу XII — нач. XIII в. становились *университетами* — в Париже (Франция), Оксфорде и Кембридже (Англия), Неаполе, Риме (Италия), Саламанке (Испания, 1230 г.). В XIII — XIV вв. университеты были основаны не только в Западной, но и в некоторых странах Восточной Европы. Университеты — центры «всеобщей школы» (*studium generale*). Само это латинское слово — «совокупность», «общность» — отражало отмеченную выше корпоративность средне-

вековой социальности и культуры, в которой общее — организации факультетские, преподавательские, «по нациям» — превалировало над индивидуальным (но, конечно, не могло его полностью перечеркнуть). Корпоративность в данном случае служила определенной гарантией университетов от церковных и светских властей, обеспечивая им значительную автономию. Для корпоративности университетского образования характерно также, что в ряде университетов церковь поручала его членам ордена доминиканцев, в других же в роли преподавателей выступали францисканцы. Принадлежность к этим орденам, как увидим, отражала различие их философских направлений.

Низшие, наиболее многочисленные факультеты, где изучались «свободные искусства», именовались также философскими. Юридический и медицинский (где они были), как более специальные, стояли выше них. Но высшим был факультет теологии, готовивший служителей церкви (хотя в некоторых более поздних университетах их не было). Обучение — разумеется, на латинском языке — включало лекции (*lectio* — обычно чтение вслух по принятым весьма дорогим тогда книгам) и диспуты по этому материалу.

Западноевропейская схоластическая и мистическая философия в ее взаимодействии с науками. В отличие от мусульманского мира философское знание в западноевропейском католическом мире длительное время было значительно более зависимо от религиозно-теологического комплекса, располагая меньшим объемом философских и научных знаний Античности. Показательно, что многие христианские философы, продолжая категорические установки мыслителей патристики, подчеркивали здесь социальные преимущества веры как более «легкого» и распространенного знания, не требующего трудных усилий ума и доступного множеству людей, в отличие от философского знания, более сложного и элитарного. Главный авторитет католической ортодоксии Фома Аквинский (XIII в.), доказывая моральные преимущества веры над знанием, писал в важнейшем своем произведении «Сумма против язычников», что «если бы один лишь путь разума вел к познанию Бога, род человеческий оставался бы во тьме величайшего невежества, ибо богопознание, более всего другого делающее людей совершенными и добрыми, досталось бы немногим, и то по истечении долгого времени» (I 4).

Коллективистское начало общественной жизни требует максимальной устойчивости веры, которая в средневековом обществе с присущей ему повелительностью традиций функционировала прежде всего и главным образом как религиозно-фидеистическая вера. Патристика исходила из Священного Писания, для осмысления и истолкования коего привлеклись идеи древнегреческой философии. Теперь же наследие патристики — прежде всего Августина и других латиноязычных «отцов» христианско-католической церкви — вместе с умножавшимися постановлениями церковных соборов, римских пап и другими авторитетами образовало Священное Предание. Расширяя и усложняя догматику ве-

роучения, оно усиливало контролирующую роль церкви по отношению к философии, как и культуры в целом. В этом существенное отличие функционирования философской мысли в христианско-католическом мире и мусульманском, где общинное начало религии значительно ослабляло силу централизованного воздействия вероисповедной догматики. Вместе с тем осмысление «школьной», схоластической философией вероисповедного комплекса осуществлялось в католическом мире обращением к идеям античной философии.

Ранняя схоластика X—XI вв. располагала немногими текстами Платона, а также Аристотеля и Порфирия, переведенными Боэцием, и, конечно, текстами Августина. Как отмечено, Алкуин выдвинул на первый план диалектику как наиболее значимое из «свободных искусств» для определенной систематизации христианского вероучения. Диалектика в раннесредневековой западноевропейской схоластике понималась прежде всего в ее платоновском смысле, объединявшем онтологический и гносеологический аспекты. Некоторые произведения Августина, а также схоластиков написаны как диалоги, что усиливало в них дискурсивное начало и обращало к аристотелевскому смыслу диалектики, выявлявшему ее собственно логическое содержание. Нарастание такого содержания, углубляя рационализирующее начало схоластики, разводило теологию и философию, которые в патристической мысли, нередко именовавшей теологию философией, составляли некое аморфное единство.

Среди сторонников диалектики в ранней схоластике значительную активность проявил Беренгар Турский (ум. 1088). Приняв участие в спорах о евхаристике, он написал сочинение «О священном причастии». Для осмысления таинства причащения «телу и крови Христа», Беренгар обратился к аристотелевско-боэцианским понятиям субстанции и акциденции, усложняя и усиливая символическую трактовку этого таинства. Церковь, усматривая эффективность вероучения в незыблемости его догматов, колеблемых диалектическим разъяснением, на своих сборах дважды (1059, 1076) осудила теологическое теоретизирование Беренгара.

Такую позицию церкви по отношению к рационализирующему философствованию в те же годы достаточно пространно обосновывал теолог Петр Дамиани (ум. 1072) в сочинении «О божественном всемогуществе». Его в целом августиновская позиция в этом базисном вопросе определялась резким выдвижением на первый план волевого начала божественного существа, которым полностью определяется его разумно-познавательная компонента. Автор подчеркивает, что, поскольку мир исторгнут Богом «из ничто», природная необходимость всегда может быть поломана его волевым всемогуществом. Вневременность божественного интеллекта позволяет ему видеть как прошлое, так и будущее в одновременности, как «вечное сегодня» (X1, с. 373). История теряет свою сослагательность, ибо божественная воля способна изменить и прошлое. Иррационализация божественной деятельности закономерно привела Дамиани к отвержению стремлений «диалектиков» прояснить «божественные тайны». Отсюда и широко известное положение активного сторонника реформы церковной практики (борь-

ба против симонии) о философии («школьная наука») как смиренной служанке вероисповедной госпожи «при разъяснении священных изречений» (там же, с. 368). Отводя такую роль диалектике (и риторике), Дамиани не принимал «крайностей» ее использования Беренгаром и в общем выступал как антидиалектик.

Более основательную и уравновешенную в интересах церкви концепцию соотношения вероисповедания и диалектики сформулировал аббат бенедиктинского монастыря в Ле Бек (Франция), а в конце жизни — примас Англии архиепископ Кентерберийский Ансельм (1033 — 1109). Среди его произведений в философском аспекте наиболее интересны «Монологион», имеющий подзаголовок «Образец размышления о смысле веры» («...ratio fidei», или «К самому себе...»), и «Прослогион» («К самому себе о смысле веры»), подзаголовок которого особенно показателен — «Вера, ищущая разумения» (*fides quaerens intellectum*). Отсюда широко известный тезис Ансельма — «верую (верю — *credo*), чтобы понять» — тезис, заключающий в себе как рационалистическое, так и фидеистическое содержание. Существование Бога, а затем и положения вероучения могут и должны быть прояснены деятельностью разумения на путях «диалектики», без чего они не убедительны. В обоих названных произведениях обосновывается тотальное понятие Бога. В отличие от Дамиани его волевая компонента оттеснена интеллектуальной.

В «Монологионе» автор множество раз фиксирует преходящесть, относительность всех конечных вещей и состояний, существующих «через иное». Но такая констатация сочетается у него с убеждением, интуицией целого, скрывающегося за «различными местами или временами» (X 2, с. 71), целого, существующего «через самого себя». Именуемое также «творящей природой», субстанцией, сущностью, в конечном итоге оно приравнивается к единому и единственному Богу.

Так интуитивно постигаемое, предельное бытие в «Прослогионе» (II) обосновывается как первое и последнее понятие, как «нечто, более чего невозможно помыслить (представить — *cogitare*)». Монах Гаунило в небольшом сочинении возразил Ансельму в том духе, что можно представить себе некий превосходный остров в океане, населенный блаженными обитателями, но не может быть никакой гарантии в реальности его существования. В ответе ему Ансельм стремился раскрыть, что на психологическом уровне можно представить очень многое, а на логическо-интуитивном мыслится только единственное понятие предельного, верховного бытия, т. е. Бога. А таковое понятие с необходимостью выходит за пределы мысли, свидетельствуя о самом божественном бытии. В дальнейшем такой, по сути чисто интуитивный, «дискурс» Ансельма, сливающий субъект-объектность в единое понятие предельного бытия, был назван Кантом онтологическим доказательством бытия Бога (хотя развернутого доказательства в «Прослогионе» нет).

Многие философствовавшие «отцы церкви» комментировали изречение самого Бога Моисею (Исх., 3, 14) — «Аз есмь Сущий». Теперь Ансельм стремится предельное, божественное бытие раскрыть как триединую личность, выступающую и как Отец, и как Сын, и как высший,

неделимый Дух и одновременно как Слово. Поскольку в этом понятии всех понятий более подчеркнута его вневременность, извечность, следует мыслить его главным образом как абсолют, а не сверхабсолют. Такой аспект божественного существа более адекватен его пониманию как личности. Традиционная платоновская формула высшего бытия отождествляла его с благом. Философская мысль христианства в лице Ансельма трансформировала благо в предельные моральные совершенства, присущие божественному Субъекту. Относительность самых достойных моральных качеств человека при все большей их эминенции, осознании превосходства высшего над низшим ведет, согласно автору «Прослогиона», к убеждению в наличии абсолютных моральных совершенств у божественного Существа. Так, на путях катафатической, положительной теологии, основной в схоластике, при которой градация совершенств ведет к божественному пределу, тоже осуществляется, по Ансельму, доказательство бытия личного Бога. При полном его бесстрастии Он есть носитель наивысшего добра, перечеркивающего всякое зло, источник справедливости, милосердия и т. п.

В «Монологионе» «первый схоластик», как его часто именуют, развернуто обосновывает догмат Троицы, в силу которого «следует верить в Отца и Сына и Духа их в равной степени, и по отдельности, и в троих вместе» (X 2, с. 119). В самом обширном своем догматикотеологическом произведении «Почему Бог вочеловечился?» Ансельм применяет рационалистические аргументы и к другим догматам христианского вероучения.

Для авторитаризма созревающей схоластики весьма характерными становятся с XII в. «Книги сентенций», мнений преимущественно патристических «отцов церкви», а затем и других авторов по основным положениям христианско-католического вероисповедания. Самым распространенным стали «Четыре книги сентенций» (1150—1152) Петра Ломбардского, в которых изложение мнений различных авторитетов сочетается с опровержением мнений, им противоречивших. Этотopus стал основным учебным пособием, излагавшимся на теологических факультетах университетов. Комментарии на него писали в дальнейшем многие магистры теологии. Если и не все они, то подавляющее их большинство представляли более или менее официальную теологию, в системе и контексте которой философская мысль не посягала на ее догматы и авторитеты, а выступала как то или иное их разъяснение и обоснование. Однако появлялись и такие магистры диалектики и «свободных искусств», которые в своем увлечении ими так или иначе выходили за рамки одобряемой церковью «гармонии» теологии и философии.

Наиболее ярким из таких магистров стал Петр Абеляр (1079—1142), возмутитель спокойствия галльского духовенства, плодовитый автор и активный преподаватель, увлекавший множество любознательных и беспокойных школяров. Удивительно для той авторитарной эпохи его автобиографическое сочинение «История моих бедствий», где он изложил факты своего знаменитого романа с одной из его учениц, Элои-

зой, нарисовал интереснейшую картину религиозно-преподавательской жизни и теолого-философских споров. «Рыцарь диалектики», как его нередко именуют, ее страстный приверженец, неплохо для своего времени знавший многие факты античной философии, проявил в отношении вероучения и теологии критический настрой, приведший его к уклонению от давно сложившейся догматики вероисповедания, за что был дважды осужден на поместных соборах галликанской церкви. Показателен его опус «Да и нет», где собраны противоречивые высказывания многих «отцов церкви» по различным вероисповедным «вопросам» (*quaestiones*). Терминологическая нечеткость привлеченных здесь теологических материалов открывала перед «диалектикой» возможности их рационализации. В последнем своем произведении «Диалог между философом, иудеем и христианином», сам заголовок которого заключал в те времена антидогматическую интенцию, автор сокрушался о том, что в течение веков знания людей возрастают, а вера остается совершенно неизменной, ее слепо придерживается множество людей, порицающих того, кто ставит те или иные недоуменные вопросы. Сам Абельяр видел их так много, что фактически ставил теологическую проблематику в зависимость от анализирующей способности разума. Его непримиримый противник, мистик Бернар, резко порицал Абельяра за то, что он стремится верить только в то, что предварительно исследовал разумом. Такую позицию смелый магистр проявил, в частности, в трактате «О единстве и троичности Бога», который по приговору Суассонского собора в 1121 г. вынужден был сам бросить в огонь.

В противостоянии философской мысли и теологической догматики в первой половине и середине XII в. весьма значительную роль сыграла деятельность магистров Шартрской школы, возникшей при кафедральном соборе еще в конце X в. В эти же годы ее возглавлял Бернар (ум. ок. 1130), знаток римских писателей, а также вдохновитель платонического движения, ориентированного главным образом на «Тимей» (в переводе и с комментариями Халкидия). Весьма значителен его ученик и преемник в качестве главы школы (до 1141 г.) Гильберт Порретанский. Знаток и комментатор Боэция, он вместе с тем — автор «Книги шести начал», в которой стремился продолжить «Категории» Аристотеля. Как канцлер школы его сменил Теодорик (брат Бернара, ум. ок. 1155), автор сочинения «О семи днях и шести различных творениях» — натурфилософский комментарий к ветхозаветной книге Бытия, ориентированный на платоновский «Тимей» и содержащий другие идеи античного идеализма. Но более показателен для прогресса философской мысли «Гептатейхон» — компендий семи свободных искусств, в котором в контексте квадривия акцентированы идеи философии природы и умозрительной космогонии с математическими ассоциациями в духе платонизма, пифагореизма, неоплатонизма. В контексте тривия впервые для этой эпохи Теодорик осмысливал тексты аристотелевских «Первой аналитики», «Топики» и «Опровержения софистических умозаключений». До того западноевропейским магистрам были известны в переводе Боэция только «Категории», «Введение» в них Порфирия

(в его же переводе) и «Об истолковании», составлявшие «старую логику». Названные же аристотелевскими материалы образовали «новую логику». Тем самым расширился собственно логический аспект диалектики, усиливалось рационалистическое содержание схоластики, которое в ряде отношений у некоторых авторов выбивалось за рамки теологии. К Шартрской школе принадлежали также Бернард Сильвестр (ум. 1167), автор поэтизированного сочинения «О целокупности мира, или Мегакосм и микрокосм» — теологизированной философии природы, а также Гильом из Конша (ум. ок. 1150), автор энциклопедической компиляции «Философия мира» и комментаторских сочинений. Крупнейший магистр той же школы — Иоанн Солсберийский (ум. в 1180 как епископ Шартра). Из его произведений особенно важны «Поликратик» общественно-политического содержания и «Металогик» (оба 1159), трактующий практику преподавания тривия в школах, философски же наиболее интересный истолкованием познания, во многом определяемого критическим восприятием некоторых схоластических рассуждений.

Значение деятельности Шартрской школы в целом состоит в переносе акцента со спекулятивно-теологической проблематики на проблематику природоведческую. Первая с необходимостью была ориентирована на тексты Священного Писания, Августина и других авторитетов патристики, вторая же — на тексты платоническо-неоплатонические, в меньшей мере и аристотелевские. В «Металогике» Солсберийца намечилось даже понимание значения опыта для продвижения предметного знания. Если же трактовать воззрения магистров Шартра в аспекте отношений теологии и философии, то следует зафиксировать начало концепции разделения их предметов, различающихся источниками знания и методами их интерпретации, начало концепции «двух истин», более четко сформировавшейся в дальнейшем.

Деятельность рассматриваемой школы немаловажна и в собственно гуманитарном аспекте. В разной мере ее магистры были ценителями римской литературы — Цицерона, Лукреция, Вергилия, Овидия и других ее творцов, позволявших расширять содержание философии литературой. «Металогик» же Иоанна Солсберийского интересен в этом контексте моментом академического скептицизма, почерпнутого у Цицерона и направленного против словесной темноты различных универсалий. Мыслители Шартрской школы нередко трактуются в истории философии как предшественники гуманистов эпохи Возрождения XIV — XV вв.

Весьма близок к школе шартрийцев Алан Лилльский (ум. ок. 1202), философ, теолог, проповедник и поэт. Широкообразованный, он назывался «всеобъемлющим доктором». В борьбе против дуалистическо-манихейского мировоззрения катаров (но также против сарацин и иудеев) он написал трактаты «О католической вере против еретиков» и «Правила теологии», а также прозаическо-поэтический (в подражание «Утешению философией» Бозция), моралистическо-натуралистический «Плач природы» и аллегорическо-моралистическую поэму «Антиклавдиан». Осо-

знаявая малоубедительность, неэффективность для подлинного понимания и мировоззрения различных авторитетов, Алан в первом из названных произведений сформулировал весьма значимую фразу — «у авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами» (X 7, с. 331). Рационализация теологии раскрывается в «Правилах теологии». Ознакомившись с переводом Евклидовых «Начал» и вдохновившись строгостью математического знания, автор стремился распространить его и на вероучение, считая, что «в Отце — единство, в Сыне — равенство, в Святом Духе — связь единства и равенства» (там же). Подобно геометрии, теология должна сформировать свои исходные правила и изложить христианское вероучение дедуктивно. В теологии при этом выявляется неоплатоническая триадность: «В наднебесной области существует единство, в небесной — двойственность, в поднебесной — множественность» (там же).

Рационализирующие стремления схоластики, в особенности у Абеляра, философов Шартрской школы, Алана Лильского, усиливая компонент знания, колебали фидеистическое ядро христианско-католического вероисповедания. В XI в. аналогичная активность Беренгара и других «диалектиков» вызвала отпор их противника Дамиани. В первой половине XII в. аналогичную позицию развивал Бернар (ум. 1153), гонитель Абеляра, участник осуждения Гильберта Порретанского, вдохновитель политики современных ему пап Иннокентия II и Евгения III (хотя до конца жизни будущий святой католической церкви оставался аббатом основанного им монастыря в Клерво). В сочинениях «О любви к Богу» (1123), «О благодати и свободном решении» (1128), «О созерцании» (1148–1152), в проповедях и письмах Бернар Клервоский стал одним из самых видных теоретиков и практиков мистики в средневековой западноевропейской философии.

Мистика обычно трактуется как другое наряду со схоластикой направление религиозной философии, стремящейся не только теоретически, умозрачительно, но и практически, действенно укрепить фидеистическую компоненту в комплексе верознания. В этой своей сути она восходит к сокровенной практике древнегреческих религиозных мистерий (*mystikos* — таинственный) в официально не признаваемых культах Диониса и других еще «языческих» богов. В сложных монотеистических вероучениях христианства, иудаизма, мусульманства мистика выражала прежде всего таинственность, полную непостижимость тотальной субъект-объектной личности Бога, необъяснимость чуда всего мироздания, как и души человека, в особенности факта его смерти.

В принципе противоположность схоластики и мистики относительна. Схоластика, как мы уже установили на примере Ансельма Кентерберийского, которого нередко характеризуют как первого схоластика западноевропейского Средневековья, выявляет прежде всего тенденцию к катафатической, положительной теологии. Здесь вневременный божественный Абсолют в силу своей творящей сути — главный источник человеческого бытия с его наивысшими моральными (и эстетическими) атрибутами. Поскольку же бестелесность божественного Творца транс-

формирует его в Сверхабсолют, совершенно иррациональное начало и такой же конец человеческой и природно-космической непознаваемости, неизмеримая глубина мистики оттесняет схоластику на второй план, переводя катафатическую теологию в теологию апофатическую, положительную в отрицательную, закрепляя тем самым предельную незыблемость фидеистической веры.

Вместе с тем для искренне верующего человека Бог при всей его непостижимости всегда остается внеприродной личностью, с которой он стремится вести диалог из глубин собственной души, так сказать, прилепиться к его бесконечности, чтобы сделать спасительные выводы для собственного преходящего бытия. В таком контексте выявляется суть мистики Бернара Клервоского (показательно ее формирование в монастыре).

Как и для Ансельма Кентерберийского, определяющим мировоззренческим источником для него послужило учение Августина. Но если первый исходил — главным образом в «Монологионе» и в «Прослогионе» — из логосно-интеллектуальной стороны внеприродного Творца, которую он в определенной мере уточнял на путях формализации, то второй усматривал суть божественной Личности в ее волевом, бесконечном всемогуществе и в беспредельной милости. Снискать ее возможно не на изощренных путях диалектики, а руководствуясь Священным Писанием (в основном Новым Заветом), всемерно мобилизовать свою волю, за которой, по убеждению автора «О благодати и свободном решении», всегда следует разум. При этом размышление (*cogitatio*) переходит в *созерцание* (*contemplatio*). Позиция Бернара здесь — полностью волюнтаристская, ибо не только у Бога, но и у человека воля «по природе» совершенно свободна от необходимости. Через нее человек оказывается во власти дьявола, вступая на путь греха. Избавление от него (как и от страдания, с ним тесно связанного), согласно автору «Любви к Богу», возможно только силой его благодати, милости, заслужить которую можно лишь длительным искусом смирения гордыни, самозабвенной, экстатической любви к Богу-Иисусу, его душевного созерцания, свободного от схоластических абстракций. В мистике Бернара, который даже более, чем сам Августин, реализовал его формулу о необходимости познания только Бога и души, сформулирована таким образом позиция самого последовательного *теоцентризма*. Но если в восточной, грекоязыческой мистике неоплатоническое по своему истоку, экстатическое субстанциальное слияние с Богом вело к полному «обожению», мистическому пантеизму (панэнтеизму), то августинско-католическая мистика Бернара означала лишь *уподобление* Богу как все же субстанционально иной личности.

Другой вариант мистики, не игнорирующей в своем человекомиропонимании светских наук, предложил примерно в те же годы аббат монастыря св. Виктора Гуго (ум. 1141). Однако, как бы ни была нужна наука (*scientia*) в реальной, телесной жизни любого человека, много значительнее ее моральный аспект (*sapientia*), возвышающий его. Важнейшими сочинениями Гуго стали «Дидаскалион» (учение) и «О таинствах христианской веры» — одна их теологических сумм.

Продолжая традиции Боэция, Кассиодора, Исидора Севильского и других «энциклопедистов» предшествующих веков, Гуго, основываясь на аристотелевской классификации знания, известной ему через Боэция, видоизменяет традицию «семи свободных искусств». Автор «Дидаскаलिона» различает знания теоретические и практические. Для средневекового философствования весьма характерно, что на место первой философии (метафизики) он выдвигает теологию. Математика и физика исчерпывают теологическую триаду. Последняя становится конструктивным стержнем классификации знаний. Так, математика включает в себя арифметику, музыку и астрономию. Сходный момент — и в классификации практических знаний, в этике. Автор «Дидаскаलिона» различает не только индивидуальную (т. е. собственно этику), но и домашнюю (в сущности, экономику) и политическую этику, которую религиозный философ не мог мыслить вне морали. Любопытно и его признание категории «несвободных» искусств, относимых к сфере механического знания, — земледелия, различных ремесел, а также медицины (выше мы видели, какую значительную роль отводили им арабоязычные философы).

Но внеземное назначение человека выявляется у Гуго истолкованием знания. В принципе он увязывает его с опытом, опирающимся на три органа, три ступени, на триадности человеческого познания. Первый — чувственно-телесный, оперирующий образами (*meditatio*) и воспринимающий внешний мир. Более глубок и истинен внутренний опыт, невозможный вне понятий (*cogitatio*) и выражающий явления человеческой души. Третий — созерцательно-интуитивный, интроспективный (*contemplatio*). Охватывая весь мир, он ведет человека к Богу.

В контексте второго и тем более третьего вида знания, протипоставленного первому, Гуго вдумчиво анализирует феномен веры. Подобно Августину, он трактует ее в широком, гносеологическом смысле, когда ее истины менее достоверны, чем истины внешнего опыта, но более широки, чем они, ибо содержат предвосхищение будущих событий. Высшие же истины созерцания, коренящиеся в глубинах души, максимально приближают человека к Богу. Вообще говоря, Гуго признает возможность его понимания и на основании необычных, чудесных фактов внешнего опыта, символически истолкованных как явления божественной воли. Но более эффективно и морально ценно божественное откровение, согласное со Священным Писанием и проявляющееся в созерцании, — вершина духовности, доступная лишь богобоязненному человеку.

Значение философско-теологических воззрений Гуго Сен-Викторского определяется сочетанием в них схоластических компонентов в трактовке знания и выявлением их недостаточности в понимании человеческой духовности, подчеркиванием огромной роли внутреннего, душевного, мистического опыта и его решающей роли в постижении Бога. Хотя в принципе это августиновская доктрина (с добавлением некоторых аристотелевских идей), воззрения Гуго стали влиятельны в условиях дальнейшего расширения знания.

Его прогресс в XII в. и в последующие времена во многом определялся благодаря переводам с арабского еще отсутствовавших на латыни

произведений Платона, Аристотеля, Платина, Прокла, как и текстов Евклида, Галена, Гиппократ, птолемеевского «Алмагеста». Такие переводы более всего осуществлялись в испанском Толедо и сицилийском Палермо, где происходила особенно интенсивная встреча католической и мусульманской культур. Для западноевропейской философии Средневековья не менее важными стали переводы Авицеброна (Ибн Гебиры), ал-Фараби, Авиценны, Аверроэса, Маймонида. Для развития западноевропейской схоластики весьма важен также перевод «Источника знания» Иоанна Дамаскина (уже с греческого).

Все более нарастают и переводы античных философских текстов непосредственно с греческого. Для дальнейшего формирования схоластики наибольшее значение имело, конечно, освоение произведений Аристотеля, далеко не полностью и неадекватно известных арабоязычным философам. Уже в середине XII в. в связи с деятельностью Шартрской школы стал известен весь «Органон», укрепивший «новую логику». В XIII в. изыскания схоластиков, отделяя аристотелевскую логику от диалектики в ее платоновском смысле, приводили к упорядочению и определенному дополнению первой. В середине того же столетия стали писать в связи с этим о появлении «новейшей логики» (*logica modernorum*). Виднейший ее автор Петр Испанский (ум. 1277) написал «Краткий свод основ логики» (*summulae logicales*). Высоко оценивая логику как необходимое введение во все науки, он дополнил аристотелевскую логику трактатом «О свойствах терминов». «Свод» Петра многократно переписывался, а в дальнейшем выдержал множество изданий. Сам же Петр в конце жизни стал папой Иоанном XXI.

Много неприязненнее католическая ортодоксия воспринимала мировоззренческие произведения Аристотеля — его естественно-научные сочинения и в особенности «Метафизику». В Париже в 1210—1215 гг. декретами Иннокентия III ее преподавание было запрещено даже на факультетах искусств (т. е. философских), дабы не стимулировать возникновение ересей. Григорий IX в 1231 г. возобновил эти запреты, создав одновременно комиссию для проверки названных произведений на предмет их возможного приспособления к христианско-католическому вероучению.

Расширение объема знаний, сферы рациональности, античной и арабоязычной философии ставило перед католическими мыслителями трудную задачу их согласования с христианским вероучением, со Священным Писанием. В XIII в. продолжала господствовать августианская теологофилософия. Самый значительный ее мыслитель — Джованни Бонавентура (ум. 1274), «крестник» Франциска Ассизского, генерал францисканского ордена (в котором и возобладало августианство), кардинал (и епископ). Из нескольких его произведений в занимающем нас здесь аспекте наибольший интерес представляют «О возведении искусств к теологии» (1257) и «Путеводитель души к Богу» (1259).

В первом из них автор, опираясь на «Дидаскалийон» Гуго Сен-Викторского, несколько расширяет его триадическую классификацию искусств-наук. От «технических» («механических» у Гуго) умений, **379**

преодолевающих недостатки человеческого тела и тесно связанных с деятельностью его чувств, Бонавентура восходит к «внутреннему свету» философии, чтобы завершить «высшим светом» божественной благодати и Священного Писания. Обобщающая триада заключена в соответствии естественной философии Богу-Отцу, рациональной философии — Богу-Сыну и моральной философии — Святому Духу. Более частные триады (метафизика, математика и физика) коррелируют с теми же ипостасями (то же и в моральной философии). Трактат «О возведении искусств к теологии» демонстрирует, как действующий, познающий, морально и эстетически духовный человек трансформируется в трансцендентную, трехипостасную и единую личность Бога-Отца, Сына-Слова и Святого Духа. Платоническо-неоплатонический метафорический свет, особенно наглядно единящий человеческий субъект с природным объектом, в минимальной мере проявляющийся в вещах и человеческих чувствах, будучи абсолютизирован, становится тотальным символом творящей и направляющей сверхприродной божественной личности. Авиценна учил, что Деятельный Разум лунной сферы ниспосылает в природно-человеческий мир формы всего сущего. Теперь Бонавентура приписывает аналогичную деятельность только «Отцу светов» (Иак. 1, 17), от которого происходят «все светы» природной динамики (семенные причины), человеческого познания и духовности, в коих неоплатонический свет сливается с августинианским озарением. Божественный, сверхъестественный свет, не раз подчеркнутый в обоих трактатах, суть альфа и омега познания и тем более моральной жизни. Поскольку «всякое познание служит теологии» (X 11, с. 323), ценность всех искусств-наук, начиная с самых «низших» из них, — в их устремленности к сверхъестественной теологии (впрочем, с некоторым ограничением в отношении материальных причин).

Более расширительно и детально Бонавентура развивает свою мистическую теологию в трактате «Путеводитель души к Богу». Ориентированный в целом на идеи Ареопагитик о небесной и церковной иерархии, этот путь («лестница») состоит из шести ступеней возрастающей ценности, соответствующих шести дням творения (и шести крыльям серафима). Он начинается с телесно-природной сферы — с чувственного усвоения макрокосма микрокосмом. Здесь душа вступает на самую шаткую, минимально освещенную ступень, в которой запечатлены те или иные следы Творца. Выше была отмечена фундаментальная особенность религиозно-христианской ментальности, представляющая тварный природно-человеческий мир как некую книгу, в принципе аналогичную Библии. Именно эту идею и развивает в своих трактатах Бонавентура. Поскольку природа — только эхо, тень ослепительного света его родителя, Бога, ее понимание возможно лишь на путях символической теологии, в которой определенное место занимают числа и фигуры (в соответствии с не раз цитированными словами «Премудрости Соломона», 11, 21). В отличие от схоластики мистика в наибольшей мере сверяет содержание наук-искусств со Священным Писанием, идя от него к природе (схоластика же — напротив).

Дальнейший, все более адекватный путь постижения Бога ведет искренне верующего человека от созерцания Его следов в природе в глубины собственной души как непосредственного образа Бога. Однако усвоить присущий ей свет можно, лишь уяснив свойственную ей иерархию. Прежде всего это триада памяти, воображения и свободы выбора.

Но познавательная деятельность души приобретает возвышающий ее моральный смысл духовного наслаждения только под воздействием божественной благодати, когда ее совершенствование осуществляется очищением и озарением. Через экстаз мы уподобляемся Моисею, постигшему Бога как извечно пребывающее «чистейшее Бытие» (V 5) — последний источник единичного бытия, ибо «любое бытие лучше, чем небытие» (VI 2), как это доказывал еще Ансельм Кентерберийский. Завершающая, шестая ступень — постижение истины объединения божественного и человеческого в Иисусе Христе, что доступно уже не разуму, а только сердцу. Теперь душа становится «домом Бога», его «дочерью, невестой и другом» (IV 8). Восстанавливается совершенная гармония души в ее единстве с Иисусом Христом, а через эту решающую «середину» — с трехипостасным Богом.

Итог спекулятивных умозрений Бонавентуры заключен в различении им троякой теологии. Символическая позволяет «правильно пользоваться чувственно воспринимаемыми вещами», «собственная» — вещами духовными, а высшая, мистическая, через экстаз (I, 7) возводит к «альфе и омеге» всякого знания и бытия — Богу-Отцу. Обобщающее значение этих спекуляций Бонавентуры — иррационализация теологии, исключаяющая ее «диалектическое» прояснение, что составляло суть схоластики.

Во второй половине XIII в. максимально усилилось влияние не только логических и естественно-научных, но и общепhilosophических идей Аристотеля (прежде всего «Метафизики»), подкрепленных идеями Аверроэса, на схоластическую философию.

В этих условиях все больше нарастало разделение философии и теологии. Но если Парижский университет оставался твердыней ортодоксальной теологии, на который опиралась папская курия, то в Оксфордском университете сформировалась естественно-научная школа, как бы продолжившая дело Шартрской школы и даже пошедшая дальше нее в природоведческих размышлениях и исследованиях.

Виднейший магистр, а затем и канцлер Оксфордского университета — Роберт Гроссетест (Большеголовый, 1175–1253). Епископ Линкольма (с 1235 г.), он был большим эрудитом в различных областях знания, переводившим с арабского Авицеброна и естественно-научные произведения Аристотеля с греческого. Свои натурфилософские и сциентистские воззрения Роберт изложил в трактате «О свете, или О начале форм». Платоническо-неоплатоническая метафизика света, в различных аспектах трактовавшаяся восточными и западными философами, среди последних получила яркую мистическую трактовку у Бонавентуры, а трактовку Гроссетеста мы рассмотрим в дальнейшей проблематике.

В контексте же интересующей нас здесь гносеологической и методологической проблемы взаимоотношений веры и знания, теологии и философии первостепенное место занимает один из учеников Роберта Роджер Бэкон (ум. 1292), старший современник Бонавентуры и его «брат» по францисканскому ордену. Окончив Оксфордский университет, магистр искусств Роджер преподавал в Парижском, а затем и в Оксфордском университетах.

Одним из первых «удивительный доктор», как он был прозван, в Париже читал лекции по «Физике» Аристотеля, а в Оксфорде преподавал математику, некоторые вопросы физики, а также греческий, еврейский, возможно, и арабский языки. Накопив значительные материалы, Роджер в 1265 — 1268 гг. написал (по просьбе папы Климента) «Большое сочинение» и еще два других. В дальнейшем был написан «Компендий по философии» и «Компендий по теологии» (1292, не окончен).

Выражая резкую неприязнь к умозрительно-теологической схоластике, процветавшей в Парижском университете, Бэкон противопоставил ей обширную программу действенного, практического знания. При этом Бэкон различал три способа познания — веру в авторитет, рассуждение и опыт. Необходимость связи авторитета с рассуждением, составляющая суть схоластической философии, подчеркивается и Бэконом. Но он пошел дальше схоластических и платоническо-августинианских толкований науки, трактовавших ее истины как искони коренящиеся в душе и как озарения божественной благодати. По утверждению автора «Большого сочинения», всякое знание восходит к человеческому опыту, и «опытная наука (*scientia experimentaleis*) — владычица умозрительных наук» (VIII. 13, с. 875). Радикализация опыта приводит Бэкона даже на позиции сенсуализма, ибо людям «прирожден способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и науки» (там же, с. 871). Даже математика при всей ее несокрушимой дедуктивности «обладает всеобщим опытом (*experientias universales*) в черчении и исчислении по отношению к своим выводам» (там же, с. 875).

Но сенсуализм, столь хорошо известный античной философии, составляет только внешнюю, полностью чувственную, телесную компоненту опыта. Религиозно-монотеистическое философствование именно в мистике разработало и углубило представление о внутреннем, чисто душевном опыте. В своей моральной интенции оно с необходимостью ведет к Богу, что и продемонстрировал Бонавентура. Человек смелый и дерзкий (несколько лет даже проведенный в монастырской тюрьме), Бэкон оставался сыном своей эпохи и верил в «превосходные творения» Бога и в ангельские интеллигенции.

Но вера в бестелесные существа у Роджера, влюбленного в науку, не достигла той степени мистической экзальтации, какая была присуща Бонавентуре. Их сближает трактовка внутреннего опыта как августинианского озарения, но Бэкон усматривал в нем главным образом возможность понять генезис математических и других знаний, которые при своей близости к индивидуальному опыту только им объяснены быть не могут. Отсюда обращение Роджера к явлениям *профетизма*,

трактовку которых он мог почерпнуть у Маймонида. От внутреннего опыта Бэкон шел к праопыту ветхозаветных патриархов и пророков. Совершенно недоступный человеческому пониманию Бог как носитель завершенной, абсолютной истины (при склонности «удивительного доктора» отождествлять его с аристотелевско-авицениианским Деятельным Разумом) открыл им частные истины и внушил многие науки через внутреннее озарение (как он открывает их некоторым людям впоследствии). При этом первой была открыта математика сыновьям Адама, а затем и Ноя. Перекликаясь с древней легендой о заимствовании Платоном и Аристотелем их идей в Моисеевой Торе, Бэкон считал, что они взяли далеко не всю содержащуюся там мудрость. Более того, всей, абсолютной истины Бог не может открыть грешникам. Смешивая правду с ложью, он сообщает им лишь частичную истину, какую они заслужили в меру своей моральной чистоты.

При всей фантастичности Бэконовой «теории» несомненна ее интенция на рационализацию столь влиятельного в теологии профетизма. А еще шире — и на ликвидацию конфликта философии с теологией, на сокращение ее невразумительных догматов, на которых настаивала ортодоксальная схоластика. Знание и вера, по убеждению «удивительного доктора», в конечном итоге составляют результат первоначального божественного откровения и в принципе не могут противоречить друг другу.

Воздействие идей Аристотеля и Аверроэса, как и других арабоязычных философов, однако, породило острые мировоззренческие конфликты в Парижском университете.

Примерно в 1260—1276 гг. на факультете искусств (т. е. философском) Парижского университета два весьма активных магистра, Сигер Брабантский и Бозций Дакийский, увлекли значительную часть студентов, и философский факультет фактически приобрел самостоятельный статус. В историко-философской литературе это направление, имевшее немало сторонников и в последующих веках, именуют латинским аверроизмом или гетеродоксальным (нехристианским) аристотелизмом. Теологическо-философскую полемику против них в назначенные годы вели виднейшие члены доминиканского ордена — Альберт и Фома (о них ниже). Потребовалось и прямое вмешательство церковных властей в лице парижского архиепископа Тампье, который в 1270 г. осудил как еретические 13 тезисов, провозглашенные этими философами, а в 1277 г. им же (по прямому указанию папской курии) были подвергнуты осуждению 219 тезисов (уже не только этих философов).

В начале этого документа зафиксировано, что истина с позиции философии может быть неприемлемой в свете Священного Писания. В дальнейшем называются конкретные тезисы философии и физики, неприемлемые для католического вероучения, претендовавшего на полную, абсолютную истину. На этом основании современники, затем и историки философии квалифицировали позицию так называемых латинских аверроистов как закономерность противоречий между выводами философии и догматами католической веры, закономерность,

получившую наименование *двойственной*, или *двойной*, истины. Однако изучение трактата Боэция Дакийского «О вечности мира» убеждает, что в понимании соотношений истин философии и физики, с одной стороны, и религиозного вероучения — с другой нехристианские аристотелики пошли дальше шартрских магистров предшествующего века. Боэций, как и Сигер, не только утверждал вечность и несотворенность мира, но и противопоставлял истины, раскрываемые философией, утверждениям религиозной веры. Философии нет без строгих умозаключений, а физики нет без раскрытия определенных причин. Здесь намечено детерминистское объяснение мира (с тенденцией игнорирования телеологической причинности). Религиозная же вера невозможна без многочисленных чудес, не имеющих рационального объяснения.

С вероисповедной позиции католицизма — как и других монотеистических религий — максимально неприемлемой была позиция Сигера по самому животрепещему вопросу о бессмертии индивидуальных душ, без которого невозможно представление о Последнем суде. В сочинении «Вопросы о разумной душе», а также в комментарии к аристотелевскому произведению «О душе» Сигер излагает — как бы отстраненно — воззрения Аверроэса — Аристотеля по этому сверхпринципиальному вопросу. Разумная компонента души распадается на пассивный (потенциальный) интеллект, организующий действие чувств любого человека, и активный интеллект как подлинно субстанциальную форму, вносящую целостность в подчиненный ей интеллект. Неотделимый от чувств, будучи сугубо индивидуален, пассивный исчезает вместе с телом человека. Активный же интеллект более универсален и не поддается тлению, исключая, таким образом, телесно-индивидуальное бессмертие (как это выше неоднократно констатировано у арабоязычных философов).

В соответствии с такой фундаментальной позицией Боэций в своем трактате «О высшем благе, или О жизни философа», говоря о «естественном порядке» жизни каждого человека, отклонение от него расценивал как подлинный грех, лишая, таким образом, это слово его сакрального смысла. Подлинный мудрец, доказывается здесь же, — не священнослужитель, а именно философ, посвятивший жизнь наиболее благородному делу — делу познания, ибо «жажда познания не прекратится никогда, пока не будет познано несотворенное существо» (IX 15, с. 145).

В названных выше осуждениях философских тезисов как еретических содержатся их утверждения о тормозящем воздействии религии и теологии, несвободных от мифов, но настаивавших на полной непоколебимости своих догматов, на обучение студентов.

Христианизированный аристотелизм. Фома Аквинский — самый многосторонний философ-схоластик католицизма. Борцами против аверроистской «ереси» и вместе с тем мыслителями, стремившимися доказать максимальную возможность согласования принципов аристотелизма с христианско-католическим вероучением, стали два выдающихся деятеля доминиканского ордена.

Первый из них — Альберт Больштедт (ум. 1280), автор множества работ и весьма активный деятель по заданиям церкви, «всеобъемлющий доктор», комментировавший Библию, Ареопагитики, автор ряда парафраз к произведениям Аристотеля (иногда понимаемого неоплатонически, в духе Авиценны). Типично их триадическое деление: «рациональная философия» — логика, «реальная философия» — физика, математика и метафизика, «моральная философия» — гуманитарные произведения Стагирита. Показательно для изменившейся идеологической атмосферы сочинение Альбертом естественно-научных трактатов по минералогии, ботанике, зоологии — при всей их неизбежной наивности. Его полемическое сочинение на «тему дня» — «О единстве разума против Аверроэса». В качестве теолога-систематизатора Альберт — автор комментария на «Сентенции» Петра Ломбардского «Сумма о противоречиях».

Главным и образцовым мыслителем западноевропейской католической схоластики XIII в. и последующих времен стал ученик и соратник Альберта в борьбе против латинского аверроизма и других еретических уклонений Фома — сын весьма знатного южноитальянского графа Аквинского. Тоже доминиканец, Фома, преподававший в Парижском и Неаполитанском университетах, а также в папской курии, был все же менее, чем Альберт, вовлечен в непосредственные дела церкви и за свою довольно короткую жизнь (1224/1225 — 1274) написал поразительно много. Здесь мы назовем только некоторые, особо значительные его произведения.

Он тоже писал комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Среди других произведений Аквината несколько «вопросов» (quaestiones) по различным проблемам метафизики, логики, теологии и религии, естественных наук, церковной и общественной жизни. Показательно полемическое произведение «О единстве разума против аверроистов» (1256). Наибольшее значение имеют два итоговых произведения Аквината. Первое из них — «Сумма против язычников» (1259 — 1264). Под «язычниками» здесь разумеются приверженцы многих древнегреческих философских учений и идей, а также мусульманских философских и религиозных учений и представлений, как и сторонники различных утверждений манихеев-катаров и другие «еретики». Но показательно, что логически весьма искусный схоластик стремится преодолеть особенно неприемлемое для него «язычество», опираясь прежде всего на такого язычника, как Аристотель («Философ»). Здесь (как и в другой «Сумме») немало обращений и к Августину, Ареопагитикам, Боэцию, арабоязычным философам, как и предшествующим западноевропейским и современным ему мыслителям. В целом «Сумма против язычников» — энциклопедия христианско-католического мировоззрения, трактующая в первых трех частях все главные проблемы Бога, бытия, познания, человека в его антропологическом, моральном и социальном измерениях. Фактически все рассуждения осуществлены в рационально-логическом ключе. Лишь обычно в конце автор «подкрепляет» свои выводы краткими текстами из Священного Писания. Эта особенность «Суммы против язычников» дает основание иногда именоваться в историко-философской литературе

«Философской суммой». Правда, ее четвертая книга трактует «истины откровения» — вопросы Троицы, воплощения Сына, первородного греха и других тайнств вероучения. Но и они трактуются Фомой в принципе с позиций разума.

Другое, итоговое сочинение Аквината — «Сумма теологии» (1265 — 1273) — не закончено. Его тексты — образцы схоластического «дискурса». Тезисы излагаются в ряде специально сформулированных «вопросов». Различные противоположные воззрения иногда излагаются в особых «статьях», после чего автор дает собственное решение, отклоняя возможные возражения против него. «Теологическая сумма» затрагивает ту же теолого-философскую проблематику, что и первая «Сумма», но вторая содержит больше частных. Схоластик убежден, что развиваемой им силой логики он преодолет любые вероучения, отличные от христианства (прежде всего мусульманство с его совершенно особым Кораном), и любые еретические отклонения от христианства.

Теология и философия, религия и наука в системе Аквината. Ко времени деятельности Аквината четко определилась тенденция все большего расхождения философии, неотделимой тогда от «свободных искусств», и теологии как «теоретического» осмысления христианского вероучения. Такая фундаментальная тенденция, с одной стороны, проявилась благодаря столь смелому теологическому рационалисту, как Абеляр, магистрам Шартрской школы, наметившим различие философии и теологии в отношении их предметов и методов, близким им латинским аверроистам, признававшим в первую очередь философскую истину и к тому же поставившим под сомнение фундаментальный догмат о бессмертии индивидуальной души. С другой стороны, неприемлемой была для Фомы и агрессивная тенденция тех мистиков, начиная с теологического натуралиста Тертуллиана, которые разрывали всякую связь вероучения с философией. Во многом неприемлемы для Аквината были воззрения ортодоксальных мистиков-августинцев (Дамиани, Бернар Клервоский и др.).

В столь сложной и противоречивой теолого-философской ситуации, усугубляющейся необходимостью «давать отпор» социально-вероисповедным догмам различных «еретиков», агрессивно выступающих против церкви и ее вероучения, Фома должен был разработать новый теолого-философский синтез, твердо придерживаясь догматов католического вероучения, но не отказываясь от некоторых важнейших идей античной философской классики, а даже опираясь на них.

Августинская мистика Бонавентуры, хотя и включала в себя некоторые моменты аристотелизма, для Аквината тоже была неприемлема. Фома решительнее, чем все его схоластические предшественники, повернул к гносеологии и метафизике Аристотеля (что не привело его к полному отказу от августинизма, следовательно, и платонизма-неоплатонизма). Но если у Стагирита теология означала завершающий аспект метафизики, у Аквината она осложнялась и выступала на первый план, подчиняя себе метафизику как свое бытийное проявление. Соответственно,

волюнтаристическая компонента Бога как главная манифестация его всемогущества оттеснялась на второй план умом Бога, позволявшим более адекватно понимать его творящую деятельность. Конечно, элементарно принципиальное отличие философской теологии Аристотеля от теологии Фомы, немислимой вне жестких догматов христианского вероучения и текстов Священного Писания. Аквинат выдвигает здесь на первый план христианское вероучение (священное учение — *sacra doctrina*), которое адекватно передается русской калькой теологии — *богословие*.

Труднейшая задача, стоявшая перед Аквинатом, — показать возможность прояснения догматов вероучения, чтобы сделать их более близкими верующему, а также выявить его преимущество, убедительность перед «еретическими» отклонениями, учитывая упрощенные толкования соотношения вера — знание. Так, в отличие от Ансельма и крайних схоластиков-рационалистов, утверждавших возможность доказательств всех догматов вероучения, Фома твердо придерживался той позиции, что это реализуемо только в отношении самых главных. Таков, прежде всего, догмат бытия Бога и его единства (но отнюдь не его троичности). В противоположность аверроистам, считавшим бессмертным лишь всеобщий человеческий разум, Фома стремился доказать бессмертие *индивидуальной* души человека. Но естественный разум совершенно бессилён доказать догматы творения мира Богом «из ничто», первородного греха, воплощения Христа, воскрешения тел из мертвых и Последнего суда, вечного блаженства и наказания в посмертной жизни и другие христианские таинства.

Казалось бы, здесь должна была заявить свои права мистика, но великий схоластик-рационалист недаром, в соответствии с Аристотелем, суть Бога видел в его уме. Непостижимом, сверхъестественном, бесконечно превосходящем человеческий, но в уме (разум — *intellectus*). Если для человеческого понимания доступны лишь некоторые догматы вероучения, то для божественного они ясны все. Если для мистиков, как и для приверженцев концепции «двух истин», догматы вероучения становились иррациональными, антиразумными, то Фома провозгласил их *супрарациональными* для человека и совершенно ясными для божественного Субъекта (а для человека — лишь в его посмертной жизни).

«Свет божественного откровения», делая догматы вероучения незыблемыми, превращает его в науку (*scientia*). Такое понимание автор «Суммы теологии» развивает в самом ее начале (I 1, 2). Он пишет здесь о различии в отношении общности и, следовательно, важности наук, открытых «естественной познавательной способностью». Так, арифметика и геометрия содержат основоположения, на которые опираются теория перспективы и теория музыки. Вероучение же, выражая всезнание Бога, объявляется самой общей, предельной наукой. В особенности потому, что он заключает в себе безусловную моральную ценность и в качестве таковой трактуется как высшая мудрость (*maxime sapientia*).

В принципе Аквинат приемлет все науки, которые тогда уже существовали и находили себе обоснование в эмпиризме, рационализме и телеологизме Аристотеля. Но, вскрывая присущую им ценность и

иерархию, Фома усматривает в них лишь прагматическое содержание, без чего невозможна обычная, повседневная жизнь. Однако если главное назначение человека состоит в духовной потусторонности, мировоззренческое содержание наук выявляется лишь постольку, поскольку они ведут к последней вершине бытия и знания, объединяемых божественным Абсолютом. Философское знание как постижение наук черпается из восприятия единичных вещей, их «ближайших причин», «собственных причин». Сами по себе они случайны, но их осмысление ведет ученого к пониманию «отдаленных причин», которым присуща определенная необходимость (небесные движения). Здесь тотальное понимание всего бытия становится невозможным без всеобъемлющей идеи Бога. Хотя Аквинат выдвигает на первый план его ум, он не может — и не только в силу вероисповедных, религиозных оснований — отказаться от фактора воли, от божественного всемогущества. Ум Бога, действуя как рассудок (*ratio*), не позволяет ему обойтись без логики, прежде всего — закона противоречия. Эта божественная способность и гарантирует установление ближайших, собственных причин вещей. Но при первом осмыслении множества их переплетений они представляются совершенно случайными. Здесь проявляется уже фактор неисповедимого божественного всемогущества, ибо «Бог действует в творении не по природной необходимости, а по воле» (Против язычников, II, 29).

Но мысль обычного человека и даже ученого близорука, ибо она не поднимается высоко над окружающим миром. Значительно глубже мышление человека верующего, религиозного. Оно поднимается до «первой причины», которой, безусловно, выступает Бог. В свете его всемогущества ближайшие причины становятся «вторичными», инструментальными причинами. Случайность их существования неотделима от фактора времени, необходимость их бытия определяется вечностью божественного Субъекта. Если время — мера движения вещей, то вечность — мера их пребывания. В свете творящей деятельности Бога вторичные причины выявляются как цели божественной премудрости. Богословие Фомы как мыслителя католицизма сочетается с «естественной теологией» философа.

Понятийно-категориальная умозрительность схоластики. Платоновско-аристотелевская компонента знания, как осуществляемого прежде всего и главным образом общими понятиями воспринятая через Порфирия и Боэция, а затем и самого Аристотеля, стала стержнем методологии схоластики. Боэций ввел и эпохальный термин *универсалии* («всеобщники») — прежде всего видовые, затем и родовые понятия. Как мы видели, решение проблемы отношения общего, заключенного в сознании субъекта, к единичному, инициирующему чувственные восприятия, не может привести к однозначному ответу. Унаследованная от античного идеализма проблема универсалий стала еще более значимой и трудной в средневековой схолистике, поскольку она должна была осмысливать сугубо абстрактные объекты монотеистической теологии христианства. Ее логосный фокус,

зафиксированный в самом символе веры, стимулировал максимизацию вопросов общности в условиях незначительной производственной деятельности, невозможной без воздействия на чувственно воспринимаемые единичные предметы.

Господство августинизма как христианизированного платонизма в ранней схоластике предопределило понимание характера общего в духе крайнего *понятийного реализма*, утверждавшего его безусловную объективность и первенство общего, совершенно бестелесного, хотя и «вещественного» (*realis* — от *res* — вещь), перед частным и тем более единичным как его весьма несовершенными, частными проявлениями. Крайний реализм стимулировался традицией Платиновых «Эннеад», демонстрировавших «эволюцию» от предельной общности Единого к более частному и единичному. Сочетание этой традиции с христианским вероучением у Эриугены привело его, как выше зафиксировано, к отступлению от креационизма, невозможного без понятия личного Бога, к пантеистически-безличному его истолкованию. Для Ансельма Кентерберийского и других ортодоксальных схоластиков оно было, конечно, совершенно неприемлемо. Однако теорийная суть понятийного реализма была им необходима, ибо утверждала, что чем более общим является понятие, тем объективнее его бытие. Предельное бытие свойственно Богу как существу, более которого ничего нельзя помыслить и по милости которого появляется бытие единичное.

При всей принципиальной важности крайнего понятийного реализма для теологии она, разумеется, не поглощала полностью схоластической философии. Теология в своем стремлении к богословию выдвигает на первый план фактор веры, философия же, даже схоластическая, закономерно подчеркивает фактор знания, невозможный вне и без понятий. Поскольку понятия выражаются словами, а предметность единичного настоятельно демонстрируется в каждый миг жизни, грамматические и логические размышления отталкивали некоторых философов от признания объективности и первенства общего по отношению к единичному. Таким стал уже Эрик из Осерра (ум. 876), хотя он был учеником столь крайнего реалиста, как Эриугена. В XI–XII вв. противники и оппоненты реализма выступали уже с достаточно четкими позициями. Виднейшим философом стал среди них Росцелин из Компена (ум. ок. 1125), о воззрениях которого мы судим по полемическим замечаниям Ансельма Кентерберийского, с одной стороны, и Абеяра (сначала бывшего его учеником) — с другой. Росцелин отрицал реальность родов и видов, считая общие понятия только «звучаниями голоса» (*flatus vocis*). Поскольку понятия выражаются словами, или именами (*nomina*), эта позиция в дальнейшем стала называться *номинализмом*. Суть ее заключена в отрицании объективности, «вещности» общего вне и до человеческого ума, на чем настаивал крайний реализм. Росцелин же отрицал общую значимость слов и в самом уме, поскольку они — только звуки. Такая позиция считается крайним номинализмом. Примененная к догмату Троицы, она привела Росцелина к отрицанию сущностного единства трехипостасного Бога и утверждению самосущия каждой ипостаси. За-

кономерно, что, как ересь «трехбожия», она была осуждена на синоде Суассона в 1092 г.

Первоначально ученик Росцелина, затем видный официальный теолог (в конце жизни епископ) Гийом из Шампо (ум. 1121) выступал против него с позиций крайнего реализма. Видовые и родовые универсалии целиком пребывают в любом предмете своего класса, а индивидуальную неповторимость они приобретают благодаря внешним и случайным свойствам, акциденциям. Абельяр в своей «Диалектике» показал несостоятельность такой позиции, ибо неизменность видовой или тем более родовой универсалии должна объяснять нередко противоречивые свойства многообразной единичности и, будучи «прикрепленной» к ней, сама становится некоей единичностью. Гийому пришлось в результате этой критики менять свое понимание универсалии, заменяя их тождественность в пребывании в вещах на сходство.

Абельяр же в своей критике тоже исходил из номинализма, но существенно отличного от крайностей истолкования универсалий Росцелином, фактически лишавшим их всякой общности. Абельяр подчеркнул то простое на первый взгляд обстоятельство, что мышление реализуется не в разрозненных словах, а в связной речи (*sermo*), в которой слова обладают определенным обобщающим смыслом. Универсалии выступают в речи предикатами предложений, относящимися к различным вещам, но не являющимися какими-то вещами за пределами ума. В дальнейшем развитии такая позиция умеренного номинализма, утверждающая существование общего только в уме, получила название *концептуализма*.

Однако уже в том же XII в. она стала осложняться возобновлявшимися воззрениями Аристотеля, сложившимися у него в результате критики полнейшей объективности идей у Платона. Трансформация идей в формы приводила к утверждению объективности единичных вещей, что приближало субъект-объектную концепцию Аристотеля к номинализму. Вместе с тем утверждение объективности форм, хотя и неотделимых от единичных предметов, отдаляло эту концепцию от номинализма. В литературе она получила наименование *умеренного реализма* в отличие от крайнего реализма, восходившего к Платону. Вместе с тем уяснение форм, по Аристотелю, начинается с чувственных восприятий, образующих в уме понятия как идеальные соответствия форм. Психологическое содержание таких понятий сближало умеренный реализм с концептуализмом. В спорах схоластиков по соотношению единичного и общего выявлялись различные аспекты. Так, современник Абельяра Аделард из Бата считал, что не может быть какой-то однозначной определенности понятия, ибо она определяется точкой зрения (*respectus*). Личность Сократа единична, как человек он составляет вид, а как живое существо — род. В целом же в спорах реалистов и номиналистов наметилось противостояние эмпиризма и рационализма, натурализма и идеализма.

Однако нарастание влияния аристотелизма, необходимость согласования расширявшегося и углублявшегося фактора наук с религиозно-теологической идеологией привели в XIII в. к преобладанию умеренного реализма. Можно считать, что главный итог подвел здесь Фома

Аквинский уже в своих комментариях на «Четыре книги сентенций Петра Ломбардского» (II, dist. III, q. 2, a. 2), где он устанавливает тройную разновидность универсалий (*triplex universale*). Первая из них заключена в самой природе единичных вещей — в принципе аристотелевская форма. Вторая — абстрагированная человеческим умом из той же вещи. Можно усмотреть здесь концептуалистический момент анализирующей мысли. Третья универсалия — та, что существует в уме архитектора, планирующего дом, а в креационистском контексте томистской метафизики абсолютным мастером является, конечно, Бог. Переориентация Фома с августиновского платонизма на аристотелизм сопровождалась оттеснением идей *формами*.

Методология универсалий сочеталась у схоластиков с различными гносеонтологическими тонкостями, дистинкциями. Так, Гильберт Порретанский в названном сочинении «О шести принципах», по-видимому под влиянием Боэция, отличал индивидуальность бытия каждой вещи, именуя его субстанцией, от ее более общей видовой или родовой определенности, которую он именовал *субсистенцией* (*subsistere* — останавливаться, пребывать), как бы формой индивидуализирующей субстанции. Аквинат повторил это различие (например, «Против язычников», I 52).

Любая вещь как «единящая» ее субстанция обладает различными внешними и преходящими состояниями, более или менее случайными акциденциями (по Аристотелю). Аналогичным же субсистенции как более глубинной характеристики вещи следует считать категорию *сущего* (чаще всего *essentia*). Фома, ссылаясь на «Философа», «Комментатора» и Авиценну, пишет один из первых своих трактатов на эту тему — «О сущем и сущности» (1256). Сугубая умозрительность схоластики, неотделимая от многообразных универсалий, требовала признания некоей сущности у любой вещи, видимым проявлением которой становилось ее наличное бытие, *существование* (*esse, ens, existentia*). Два этих слоя бытия — постигаемый умом и фиксируемый чувствами — наиболее значимыми оказывались при осмыслении небесных объектов, что в особенности присуще для теологии-метафизики Аквината, которую нам предстоит рассмотреть.

Высшими и максимально общими среди универсалий стали *трансценденталии* (*transcendere* — переступать) — понятия, сложившиеся в зрелой схоластике XIII в. и выходившие за пределы десяти аристотелевских категорий. Они не выступают в качестве родов, а применимы в том или ином аспекте ко всем проявлениям природно-человеческого мира. Таковы *единое* (*unum*), *сущее* (*ens, esse*), *благое* (*bonum*), а также *вещь* (*res*), *нечто* (*aliquid*), *тождественное* и *различное* (*idem et diversum*), *необходимое* и *случайное* (*necessarium et contingens*) и др. Конечно, в большинстве своем они слагались в платоновском и тем более в аристотелевском универсуме или прямо были взяты откуда, как *возможное* и *действительное* (*actus et potentia*), но, будучи зафиксированы на латыни, они стали важнейшими философскими *категориями* (уже не в аристотелевском смысле этого его слова) и были унаследованы всей «западной» философией.

Бог и мир в креационистско-органицистской метафизике Аквината. В естественной теологии Аквината (*theologia naturalis*) выявляется также аристотелевский компонент, учитывающий эмпирический фактор человеческого познания, который несколько снизил уровень умозрительности, максимально представленный в августианской теологии. Здесь мы встречаемся прежде всего с критикой Фомы так называемого онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского (в том же контексте автор «Суммы против язычников» отвергает сходную позицию Иоанна Дамаскина). Положение этих философствующих теологов о *самоочевидности* понятия Бога как максимального существа, всегда наличного в душе, свидетельствует о тождестве такого — и только такого — понятия с самим его бытием, что, по убеждению Фомы, несостоятельно, ибо сущность самого сложного понятия, какое только возможно, требует напряженных и длительных размышлений о фактах природного и человеческого мира. К тому же отождествление идеи Бога с многообразным бытием могло привести к его пантеистической деперсонализации, т. е. к еретическим его толкованиям, решительно опровергавшимся Аквинатом (о чем ниже).

Непосредственное усмотрение божественного бытия несостоятельно. Возможны и убедительны только косвенные доказательства, а вернее, доводы, «пути». Всего их пять. Вектор каждого из них направлен от мира к Богу. Три первых почерпнуты в метафизике Аристотеля с неизбежными поправками в духе христианского креационизма.

Первый из них — «из движения», трактуемого и как перемещение в пространстве, и как изменение вообще, как переход из потенциального состояния в актуальное. Поскольку самодвижение предмета невозможно, в первом смысле каждый движим другим, другой третьим и т. д., в этом космическом ряду должен быть некий последний «предмет» — аристотелевский неподвижный перводвигатель, или Бог. Можно было бы возразить с позиций ньютоновской механики, имея в особенности в виду, что рядов движений очень много и не может быть какого-то единственного их последнего источника. Но такое возражение неправомерно, ибо надо помнить о том понимании мира, которое присуще язычнику Аристотелю и христианину Фоме. А также понимание определялось убеждением в *конечности мироздания в пространстве* у первого из них, а во времени — и у второго. Оконечный мир — один из основных устоев теологии-метафизики Аквината.

Второй довод, или путь, основан на аристотелевском понятии *производящей причины* (*causa efficiens*). В его развитии в особенности проявляется отмеченная роль философа (ученого), исследующего «собственные причины» вещей. Но сколько бы он их не уяснил, регресс в бесконечность невозможен и мысль философа должна якобы с необходимостью — как если бы существовал только один ряд причин — вознестись к главной производящей причине — Богу, пребывающему за границами мироздания.

Третий довод основывается на понятии *случайности* (возможности) и *необходимости*. В природно-человеческом мире происходит

бесчисленное количество случайных явлений, событий. В свое время «отцы церкви», а теперь Фома, отвергали атомистический детерминизм Демокрита, который — в сочетании с представлением о множественности миров — по их убеждению, приводит к выводу о случайном происхождении и существовании единственного мира. Его целостность не может быть какой-то случайностью, не имеющей некой тотальной, абсолютно необходимой причины, каковой является Бог.

Четвертый путь составляет довод от *степеней совершенства* (ex gradibus perfectionis), наблюдаемых во всем сущем. Довод этот, выявляющий приемы катафатической теологии, навеян христианизированным неоплатонизмом (Августин, Ареопагитики и др.) и демонстрирует антропосоциоморфический аналогизм. Не только люди, живые существа, но и природные аспекты обнаруживают различную степень гармонии, красоты, блага. Они могут быть осмыслены, измерены неким пределом всех достойнейших совершенств, каковым может быть только Бог.

Пятый путь призван раскрыть абсолютную необходимость *божественного руководства* (qubernatio) миром, проявляющегося в определенном распорядке (ordinatio) космоса, природы. Он основан на тотальном телеологизме Аристотеля (как и Платона). Выше мы видели, что, по убеждению этих предшественников христианской метафизики, реальные причины, вскрываемые в опыте, при осмыслении их в масштабе организма и мира, мыслимого как целое, оборачиваются целями. Но *имманентная* телеология Аристотеля в контексте христианского креационизма Фомы трансформируется в *трансцендентную*, что уже свидетельствует о руководстве природно-человеческим миром единого и единственного Бога: «Существует нечто мыслящее, которым все природные вещи направляются к [своей] цели. И таковое мы называем Богом» (Сумма теол., I 2, 3).

Все рассмотренные доводы убеждают только в факте бытия Бога как последней всеобщей причины, без которой непонятен мир и человек, но ничего не говорят о том, какова она сама по себе, ибо человек, с необходимостью начинающий свое познание с чувственного опыта, бессилен постичь сущность Бога.

В текстах обеих «Сумм» теология как метафизика и теология как вероучение — прежде всего при рассмотрении проблемы Бога — довольно основательно переплетены. С одной стороны, проблематика бытия, ориентированная на метафизику Аристотеля, даже при творении первой материи Богом «из ничто», утверждаемом Фомой, воспринимается в целом совершенно философски. С другой же стороны, позиция «священного учения» принуждает теолога к утверждениям и доказательствам того, что все явления и даже любая единичная вещь могут быть поняты лишь в соотношении с Богом.

Аквинат в полной мере сохраняет аристотелевский гилеморфизм, ибо любая вещь как конкретная субстанция представляет собой единство формы как начала субъектного, активного, и материи как начала пассивного: «Начало всякой деятельности есть форма, в силу которой данная вещь существует актуально» (Против язычников, II 47).

Активность формы объясняется и тем, что она цель — необходимое звено в связях мирового целого. Рассматривая платоновский «Тимей» и в особенности метафизику Аристотеля, мы зафиксировали, что преимущество формально-целевой, конечной причины перед причиной материальной нерасторжимо связано с убеждением в пространственной конечности космоса. Фома даже усилил такое его понимание, подчеркнув, что «в целевых причинах вообще нельзя уходить в бесконечность, ибо бесконечность несовместима с целью» (Против язычников, I 38). Из чего с необходимостью вытекает, что «другого мира, помимо этого, нет» (там же, 42) и решительное опровержение учения Демокрита о множестве миров (Сумма теол., I 47, 3).

Определяющими категориями метафизики Аквината выступают также *сущность* (essentia) и *существование* (ens, existentia). В метафизике Стагирита они лишь намечены, их систематическая теологизация Аквинатом, исходившим из идей Бозция, придала им решающую значимость и роль. Сущность в принципе выражается дефиницией, объемлющей «родовые, но не индивидуальные основания» (Сумма теол., I 29, 2). Она охватывает единство формы и материи в определенной вещи, и если бы философ обладал только интеллектуальным знанием, его было бы достаточно для постижения сущности данной субстанции. Но познание с необходимостью начинается с чувственного восприятия, а оно «не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции» (там же, I 57, 1).

Приоритет абстрактных объектов в христианской метафизике Фомы привел его к утверждению определяющей роли сущности как знания сугубо интеллектуального для существования своих объектов. Чем выше уровень их существования, чем большую роль играет в них начало формы и менее значимо подчиняющееся ей телесное начало, тем глубже и действеннее фактор сущности. Такая позиция Аквината, по-видимому, была гиперболизирована его противостоянием латинским аверроистам, для которых различие существования и сущности — фактор не онтологический, а только гносеологический, возникающий в познании.

Онтологизация начал формы и тем более сущности, онтологизация, ведущая к Богу, вырастает в небесно-земную иерархию. А она получает *социоморфические* характеристики. Чем выше уровень бытия, тем оно совершеннее и даже «благороднее» (nobilior), «могущественнее» (potior), что следует расценить как отражение феодально-церковной иерархической социальности. На земле этот вектор ведет от безжизненных тел к носителям жизни и, можно сказать, завершается человеком. Ни один из этих объектов не определяется к существованию заключенной в них сущностью, их формы всегда ингерентны, заключены в определенную телесность. Значительно выше и «благороднее» небесные интеллигенции, ангельские существа — чистые, субсистентные формы, свободные от отягчающей телесности, свободные от гилеморфизма. Отвергая позицию Авицербона, трактовавшего гилеморфически не только земные, но и небесные существа, уже в трактате «О существовании и сущности» (IV) Фома наделял бестелесные интеллигенции гносеологическим и моральным содержанием, чего мы коснемся ниже.

Завершение мирового порядка образует, конечно, Бог — предел простоты и общности, не подчиненный никакому роду, олицетворение целостности бытия. Только в Боге сущность определяет существование, сливается с ним. Как предельно чистый, созерцающий ум он мыслит своей сущностью. Ум человеческий, всегда отягченный чувственными образами, зависящий от внешних источников, с необходимостью пассивен. Ум божественный, диаметрально ему противоположный, представляет собой «чистую деятельность» (*actus purus*), неоднократно подчеркивает автор обеих «Сумм». Оттеснив на второй план фактор божественной воли, трансформировав платоновско-августиновские идеи в формы, трактуемые все же как образцы, креационистская его концепция становится здесь максимально интеллектуализированной.

Начальный объект божественного творчества — «первая материя» Аристотеля, потенциальный фундамент всего мироздания. Принципом индивидуации конкретных вещей выступает, как и у Стагирита, та или иная «вторичная материя», уже воспринявшая ту или иную форму как свое активное, творческое начало, предопределенное наивысшей божественной деятельностью. Креационизм Аквината становится, по сути, теологизацией метафизики Стагирита. Бога Фома систематически противопоставляет миру единичных вещей, но лишь для того, чтобы подчеркнуть их зависимость от высшего Мастера, невозможность их существования без его определяющей сущности.

Таково противопоставление вечности божественного Абсолюта, вечности, которая «в каждом своем мгновении целокупна» (Сумма теол., I 10, 4), всегда разрозненному времени бренных вещей. Поскольку «вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдаляется от пребывания в бытии, он отдаляется и от вечности» (там же, I 10, 5), составляющей божественное мерило устойчивости, стабильности вещей. В связи с этим Фома рисует некую иерархию существ в зависимости от той или иной доли сообщенной им вековечности. Так, мало меняющиеся небесные тела обладают большей ее долей по сравнению с земными. Неизменные же ангелы, будучи все же интеллигенциями, небесными «тварями», «имеют своей мерой век, который имеет срединность между временем и вечностью» (там же).

Другим руслом противопоставления Бога и мира выступает пространство. Все вещи, заключенные своей формой в те или иные границы, обладают лишь относительной, условной бесконечностью, которую только и признавал Аристотель. Фома же категорически приписывает Богу безусловную, абсолютную бесконечность. Поскольку «наш ум в мышлении может растягиваться до бесконечности... должна существовать некая бесконечно мыслимая вещь, максимальная из всех вещей», т. е. Бог (Против язычников, I 43). В соответствии с принятой нами терминологией Бога Аквината можно было бы определить как сверхабсолют, творящий все сущее «не из своей субстанции, а из ничто» (Против язычников, I 17) — выпад против натуралиста Давида Динантского, о котором ниже. Отсюда и утверждение автора, что «в Боге бесконечное только мыслится негативно: потому что нет конца,

или границы» (там же, I 43). Однако Фома все же не встает на путь апофатической, отрицательной теологии, а остается на позициях каталатической, положительной теологии, более адекватной классике схоластики. Поскольку все «твари» сохраняют сходство с Богом и возможна известная аналогия между ними (но не приписывание ему низменных метафор и антропоморфизмов), он обретает высшую конкретность в обладании такими трансценденциями, как сущее, единое, правдивое, могущественное, благое, мудрое, праведное и др.

Труднейшая проблема метафизики Аквината — в сущности, как и любой монотеистической метафизики — отношение божественного провидения (*providentia*) и предопределения (*praedestinatio*) к единичным вещам, исследуемым ученым в их ближайших причинных связях, чисто детерминистически. Здесь Фома должен был преодолевать воззрения арабоязычных философов (особенно Авиценны), исходивших из неоплатонического понимания мышления Бога как мышления всеобщего и не распространяющегося на бесчисленное множество индивидуальных вещей, взаимодействующих самостоятельно, независимо от высшего божественного интеллекта. Сам Фома допускает, даже утверждает наличие в конкретном времени «ближайших», «вторичных», «собственных» природных причин, понимание которых совершенно необходимо для человеческой жизни. Однако преодоление независимости, самостоятельности этих причин достигается осознанием максимальной силы божественного ума, способного в силу присущих ему атрибутов вечности и бесконечности мыслить мир одновременно, а каждую причину понимать в соответствии с ее особенностями. Сверхъестественное знание самого Бога в силу его сущности есть знание, постигающее мир как «нерасчлененное целое (*totum continuum*), а не отдельные части» (Против язычников, I 55). Сверхинтеллектуальный Бог устраняет иллюзию случайной разрозненности, независимости причин, трансформируя их в цели единого божественного организма, когда проявляется, что «вторичные причины... суть исполнительницы провидения» (Сумма теол., I 22, 3). Здесь опять перед нами древняя идея природы как искусства, ибо «вещи происходят от Бога, как произведения искусства от мастера» (Против язычников, I 81).

Всемогущество божественного ума не отменяет фактора воли, которая в принципе тоже провозглашается сущностью Бога. Но отнюдь не по-августиновски. В противоположность мистикам Фома констатирует, что «воля есть [логическое] следование разума» (там же, I 75), и «то, что непостижимо умом, не может быть предметом воли» (там же, 84). Такая рационализация, можно думать, навеяна арабскими перипатетиками (в особенности Авиценной). Вместе с тем наличие неизменной воли в Боге, в сущности, не сказывается на деятельности Бога, определяемой максимальной активностью ума.

Иная ситуация воли складывается на уровне человека, жизнь которого состоит «из двух [факторов]: созерцательного и деятельного» (там же, 92). Здесь проявляется связь души (*anima*) с чувствами и ее взаимодействие с внешними вещами. Более того, «все ощущающие и мыслящие

[существа] наделены стремлением (appetitus) и волей» (там же, 72). Воля, следовательно, роднит человека с иными природными существами, и через нее они как бы погружены в сферу случайности, допускаемой божественной волей (там же, 85). Здесь нам уместно обратиться к действующему и познающему человеку.

Душа как носитель жизни и познавательной деятельности. Познавание естественное и сверхъестественное. В предшествующем разделе, рассматривая интеллектуализированный, во многом формальный креационизм томистской теологии-метафизики, мы, можно сказать, спускались от Бога к природному и человеческому бытию, выявляя органическую целостность концепции автора «Сумм». Теперь же будем продвигаться, так сказать, в обратном направлении — от природно-человеческой сферы к небесно-божественной, что в принципе присуще любому философско-теологическому построению.

Здесь мы опять возвращаемся к проблеме души — фокуса человеческо-природного бытия. Она встала в те времена с новой социальной и мировоззренческой остротой. С одной стороны, выявлялась ограниченность августинианской трактовки души как совершенно бестелесного, чисто божественного начала, полностью управляющего телом, в особенности в его познавательных функциях. Такая трактовка с необходимостью вела к мистическому аскетизму монашеской жизни, далеко не всегда приемлемому для светского общества. К тому же влиятельнейшее в народных массах еретическое движение катаров, продолжавшее манихейскую традицию, своей аскетической практикой выражало агрессивный протест против обмирщавшейся церкви как организационно-идеологической опоры феодального общества. С другой стороны, «арабский» философско-теологический радикализм, заостренный латинскими аверроистами, приводил к игнорированию потустороннего назначения души и фактическому отрицанию ее индивидуального бессмертия. В такой ситуации Аквинат, «спасая» этот главный устой религиозно-монотеистической моральности, вернулся в общем к аристотелевской концепции души, неотделимой от ее познавательного назначения (и, конечно, морального).

В трактовке «низшего» мира Фома полностью принял аристотелевский гилеморфизм, считая, что «душой (anima) называют первичное начало жизни», главное проявление коего — движение и познание. Принимая аристотелевское трехчастное деление души, Аквинат более энергично по сравнению с Стагиритом подчинял растительную и ощущающую функцию души ее высшему познавательному-разумному назначению (Сумма теол., I 75, 1; 76, 3). Здесь душа как носитель жизни выступает как разумная душа (anima intellectiva), носительница всей сложности сознания и максимально доступной ей высоты познания.

Шедшие от Аристотеля натуралистические оговорки в деятельности души как формы тела перечеркивались основоположной креационистской установкой Фомы, поскольку душа — «тварь» всемилостивого Бога. Однако по сравнению со всякими неодушевленными и даже

животными тварями человеческая душа как *mens* непосредственно «вдунута» Богом в человека как его образ и подобие. В этом контексте возник и затруднительный момент. Все твари, созданные до человека и стоящие ниже его, произведены им «механически», поскольку Он знает «слово». А для души человека, его, так сказать, *alter ego*, такого знания недостаточно, ибо направления ее деятельности бесчисленны, а сама она органистична по определению. Отсюда непосредственное «влияние» (*influentia*) Бога на человеческую душу (например, Против язычников, I 11), получающую тем самым свою познавательную (как и волящую) способность.

Принципиальное отличие аристотелевской гносеологии от платоническо-августинианской заключено прежде всего в ее эмпирическом компоненте, все более настоятельный запрос на который предъявляла теперь эпоха Аквината. В обеих «Суммах» он широко использует понятие «естественное знание» (*naturalis cognitio*), отождествляемое с чувственным восприятием. В августинианской традиции оно полностью продуцируется озаряющей деятельностью бестелесной души, а в аристотелевско-томистской познавательная деятельность души без ее опытного контакта с вещами просто не может начаться. Абстрагированная от фактора воли, таковая реализуется рассудком (*ratio*) и разумом (*intellectus*).

Как и у Аристотеля, первая материя, исторгнутая Богом, согласно Фоме в соответствии с христианским вероучением, «из ничто», остается за бортом чувственного познания. Оно начинается только в отношении материи, уже прошедшей индивидуацию, т. е. в отношении конкретного формоматериального образования. Сенсуалистическая иерархия Фомы, в принципе тоже аристотелевская, начинается с рассмотрения внешних чувств — осязания, вкуса, обоняния, а также познавательно наиболее ценных слуха и зрения. Но все они только рецептивны, пассивны, ибо познающий субъект более всего зависим на этой стадии от объекта.

В нем слагаются *чувственные виды*, или *образы* (*species sensibiles*), носящие в себе максимум признаков индивидуальности вещей. Вместе с тем здесь начинается как бы дематериализация объекта, который в своей телесной форме не способен воздействовать на чисто духовную душу, ибо предмет мысли появляется в душе только как его подобие, образ. В зависимости от аристотелевского сочинения «О душе» Фома рисует дальнейшую трансформацию образов внешних чувств во *внутренних чувствах* благодаря деятельности памяти, воображения (фантазии), образующих *общее чувство*, наводящих пространственно-временной порядок в спутанных образах внешних чувств. Чем выше поднимается чувственное знание, абстрагируясь от телесных случайностей различных образов, чем явственнее выявляется в них духовный компонент *формы*, тем содержательнее становится полученная человеком *информация*.

Дальнейшая абстрагирующая деятельность интеллекта выявляет видовые и родовые формы вещей, превращая чувственные образы в *образы умопостигаемые* (*species intelligibiles*). Рецептивность чувственного знания, в особенности проявляющаяся в уподоблении вещам и

формирование чувственных образов, как и у Аристотеля, выявляется в деятельности пассивного рассудка-разума, называемого Фомой потенциальным умом (пассивным — *intellectus passivus, possibilis. Nous pathetikos* у Аристотеля). Возможность познания заключена в уме, но в действие (*actus*) она реализуется благодаря, как и у Аристотеля, влиянию всегда активного — независимого от контактов чувств с вещами — *дейтельного (раз)ума (intellectus agens)*. Он полностью освобождает чувственные образы от их телесной оболочки, трансформируя их в умопостигаемые. Впрочем, активный и пассивный (раз)умы здесь как бы переплетаются в аналитическом и синтетическом разъединении и соединении понятий, в их связи в умозаклчениях и рассуждениях (*ratio tinatio*).

В отличие от Авиценны и других арабоязычных философов деятельный ум Фомы не имеет онтологического статуса, ниспосылающего бестелесные формы в природно-человеческий мир. Однако вместе с тем полнейшая духовность активного ума и его воздействие на ум потенциальный свидетельствуют о некоем высшем его источнике. Хотя в его воздействии нет августиновской иллюзии, полностью исключающей сенсуалистическое начало в познании, хотя в принципе в верховном уме Бога находятся формы-архетипы — вместо платоновско-августиновских идей, — активный ум не смог бы исполнять своего деятельно-целостного назначения, если бы не обладал логическими законами тождества и непротиворечия, которые невозможно почерпнуть ни в каких чувственных образах.

Такой «априоризм» весьма близок аристотелевскому эмпиризму. Правда, при условии, что он сочетается при этом с естественно-научной и натуралистической ментальностью Стагирита, которой у Аквината, честного паладина католицизма, непримиримого ко всем его врагам, конечно, не было. Сенсуализм и эмпиризм было необходимо признавать, так сказать, реабилитировать — чуткая со стороны глубокого мыслителя дань времени. Но идеологически более настоятельной была теологическая компонента и атмосфера эпохи. В ее контексте эмпиризм Фомы оставался *умозрительным эмпиризмом*, свидетельствующим об ущербности человеческого познания, которое у подавляющего большинства — или по причине недостатка способностей, или просто из-за лени — не поднималось до уровня, присущего носителям знания, многократно превосходящего человеческое.

Таковым обладают ангелы — необходимое звено небесной иерархии, посредствующее между Богом и человеком. Они вне мира гилеморфизма, ибо они — бестелесные формы, чистые духи, совершенно не нуждающиеся в чувственных образах, но обладающие образами умопостижимыми, посредством которых они не только рассуждают, сколько непосредственно, интуитивно схватывают свой объект познания. В августинианской традиции сверхъестественное, совершенно неожиданное озарение считалось исходящим от Бога. Фома же считал такое познание совершенно «естественным» свойством ангелов, не нуждающихся ни в какой дискурсивной деятельности. К тому же их сущность позволяла им постигать собственную душу, к чему тоже был совершенно не способен

человек. Правда, сущность Бога и для них остается скрытой. В целом же «ум ангела превосходит ум человека гораздо больше, чем ум наилучшего философа ум самого тупого невежды» (Против язычников, I 3). Предельная абсолютизация знания достигается, таким образом, Богом, сущность которого совпадает с его умом. Для него излишни даже умопостигаемые образы ангельских интеллектов. Предельная сила его знания — результат полной имманентности интеллектуальной деятельности Бога, ибо только применительно к Богу «ум является сущностью души (mens)» (Сумма теол., I 79, 1).

Хотя божественный ум совершенно неизмерим, вместе с тем «Бог есть чистейшая истина» (Против язычников, I 61) и в отношении человеческого познания ему принадлежит могучая интеллектуализирующая функция. В связи с этим необходимо привести формулу истины Аквината — «истина ума есть соответствие (согласованность, совпадение) ума и вещи (veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei)» (Против язычников, I 59; см. также Сумма теол., I 16, 2). В принципе это аристотелевская формула, но лишь поскольку она остается эмпирической в конкретно-жизненной деятельности человека. Но он не должен ни на минуту забывать о высшем, мировоззренческом для теолога, следовательно, божественном назначении своего духа. А здесь обнаруживается, что устойчивость, эффективность истины гарантируется ее более высокими проявлениями. Поскольку «рассудок (ratio) — недостаточный разум (intellectus)», именно он «есть источник рассудка» (Против язычников, I 57). В конечном же итоге «Божья истина — мера для всех истин» (там же, 62). Хотя человеческий рассудок, с необходимостью опирающийся на чувственное восприятие, постигает лишь частицу истины, но «чистейшая истина» Бога гарантирует ее устойчивость и, главное, зовет человека в свои благороднейшие высоты, которых он в этой жизни достичь бессилён.

Схоластика на пороге полного разделения философии (метафизики) и богословия. Дунс Скот. Сильная сторона универсалистской системы Аквината определялась его попыткой гармонизировать все расширявшееся знание с вероучением, различные положения которого подвергались все новым еретическим нападкам. Слабый же аспект томизма состоял, можно считать, в чрезмерной в ряде существенных моментов рационализации вероучения, стиравшей границы между метафизикой и богословием. В такой ситуации сравнительно скоро после смерти Фомы выступил выдающийся схолистик Иоанн Дунс Скот (1265/66 – 1308).

Шотландец по происхождению, вступивший во францисканский орден, он учился в Оксфордском, а затем и в Парижском университете, преподавал философию и теологию и там (как и в Кембридже) и здесь. Естественно-научная компонента, которую можно было бы ожидать у выученика Оксфордского университета, в действительности у него невелика. Впрочем, вполне ощутима строгость мышления схоластика, которую можно объяснить логической эрудицией, ему весьма присущей. Философская эрудиция Иоанна — античная, западноевропейская

схоластическая, как и осведомленность в арабоязычной философии — весьма значительна и немногим уступает эрудиции Аквината. Вероучительные тексты для своих лекций, подобно многим другим магистрам, Дунс Скот черпал в «Сентенциях» Петра Ломбардского, расширяя и уточняя их собственными огромными познаниями. Они содержатся главным образом в обширном «Оксфордском сочинении», системность которого выражена и в другом его названии — «Распорядок» (*Ordinatio*). Из сравнительно небольших, но обобщающих произведений Иоанна назовем здесь трактат «О первоначале».

Аквинат объявлял вероучение (*sacra doctrina*) «наукой», считая доказуемым минимум его положений и объявляя сверхразумными все остальные его таинства. Непонятные для человеческого ума, они вполне ясны божественному, почему естественные знания не противостоят божественным. Дунс Скот не принял этой позиции Аквината. Метафизику он полностью отделил от *богооткровенной теологии* (*theologia revelata*), богословия, сконцентрированного в Священном Писании и других сакральных документах. В сущности, оно трактуется как практически вероисповедальная дисциплина, как своего рода медицина духа. В этом контексте Иоанн противопоставляет «теологию в себе (*in se*)», целиком связанную с Богом и известную только ему, и «нашу теологию», богословие, черпаемое в Священном Писании, но чисто вероучительно, морально-наставительно, само по себе не поддающееся «естественному свету ума» (*lumen naturale intellectus*).

Область его применения — метафизика, в которой только и возможно осуществить максимальное познание (*maxime scibilia*) о всем сущем. В принципе она аристотелевская, хотя сочетаемая и с неоплатоническими пониманиями бытия, почерпнутыми у арабоязычных философов. При этом Дунс Скот отнюдь не эклектик. Обладая тонким аналитическим умом, он во всем стремился к максимально утонченному различению философских понятий и их связей, к тому, что принято именовать схоластическим дистинкционизмом, когда формальная сторона иногда брала верх над содержательной. Таковое нередко имеет место даже в современной науке и тем более в философии. В эпоху же Дунса Скота реальный объем научных знаний был весьма невелик, но не следует пренебрегать значением выработки философской терминологии. Так, «тонкий (*subtilis*) доктор», как Дунса Скота именовали еще при жизни, выявлял различные аспекты *distinctio formalis* — весьма емкой категории «формы» (например, *formaliter* означает «в соответствии с определением», *probatio formaliter* — «доказательство по форме»), предметные различия вне человеческого ума обозначались как *distinctio realis*, а различия только в мысли — *distinctio rationis*.

Главная суть метафизики Дунса Скота — осмысление Бога как проблемы всех проблем. Аристотелевский Бог, представлявший собой лишь субъект-объектное, телеологическое завершение мира, наделен теперь креационистским содержанием, хотя и не ярко выраженным. В отличие от автора «Метафизики» Дунс Скот именует Бога как «Существо актуально бесконечное». Вместе с тем оно осмысливается в

духе катафатической, положительной теологии. Пожалуй, более, чем любой другой схоластик, Дунс Скот для определения Бога использует различные трансценденции (он и ввел сам этот термин), характеризуя его как предельно единое, истинное, благое. В этом контексте весьма примечательно включение в класс трансценденций так называемых «разделенных свойств» (*passiones disyuncte*) — бесконечное — конечное, возможное — действительное, причина — действие, т. е., как уже отмечено, фактически философских категорий (не в аристотелевском смысле этого слова).

Как уже не раз отмечалось, при всем креационизме иудеохристианско-мусульманской теологии кратковременность божественного созидания перед лицом реальной природно-человеческой действительности была вынуждена обращаться к органистическо-эволюционистским образам и обобщениям, почерпнутым в основном в неоплатонизме (и стоицизме).

Принципиальная проблема, осмыслявшаяся в этом контексте, — это проблема так называемой *индивидуации*, возникновение конечного и единичного из первоначального, вневременного и бесконечного божественного истока. Фома в общем, по инспирации Аристотеля, принцип индивидуации видел в факторе материи, в особенности того непосредственного материала, который организуется активностью конкретной формы. Иначе осмысливал ту же проблему Дунс Скот. Мир в его понимании — переход ко все менее общему и более индивидуальному, от неопределенного к определенному. Аристотелевскую «первую материю», универсальную и потенциальную, он именует «перво-первой» материей, существующей без всяких форм. Выше ее стоит «второ-первая материя», уже соединенная с конкретностью форм, присущих предметам и существам животного мира. Над ней возвышается «третья-первая материя», представляющая материал для человеческой деятельности (см. также X 17, с. 80).

Тем самым, обнаруживается, что принцип индивидуации, конкретизации бытия заложен не в материи, а в форме как целеведущем начале. При этом «тонкий доктор» видоизменяет понятие формы в понятие *формальности* (*formalitas*), плюрализирующей любой предмет, который может подпадать под различные видовые и родовые определенности. Предельная индивидуация начала формы придает вещи неповторимую уникальность, превращая ее в «этовость» (*haecceitas*).

В контексте различия реализма и номинализма в проблеме универсалий возникает неопределенность. Одни авторы трактуют позицию Дунса Скота как умеренный реализм, а другие — как номинализм. В средневековой философии по этому вопросу (и не только) велась активная полемика между «томистами» и «скотистами». Но, пожалуй, самое существенное здесь то, что «этовость» характеризует неповторимую индивидуальность, неделимую личность любого человека. А он ведь главный любимец Бога.

Практическое богословие, противопоставленное в качестве неколебимой веры в Священное Писание теоретизированной метафизике, претендующей у Аквината на статус науки, с необходимостью требует

обращения к фактору воли. Если «тонкий доктор» в своем истолковании метафизики подобно «ангельскому доктору» опирается на Аристотеля, то в своем понимании познающей и действующей души, как и ряда моментов в трактовке деятельности Бога, первый возвращается к волюнтаризму Августина.

Душа, по Иоанну, — отнюдь не форма тела, неразрывно с ним связанная, а активнейшее, бестелесное и самодетерминирующееся начало, дарованное человеку Богом. Поскольку вся природа обязана ему своим существованием, Дунс Скот констатирует наличие в душе собственно телесного, природного влечения (*appetitus naturalis*). Но в деле познания и приближения к Богу решающая роль принадлежит «разумному и свободному стремлению» (*appetitus cum ratione liber*) (X 17, с. 61).

Аквинат исходный импульс познания приписывал опытному фактору, неотделимому от восприятия вещей чувствами и порождающему сначала «чувственные образы» (*species sensibiles*), а затем и «умопостигаемые виды» (*species intelligibiles*), углубляющиеся в сущности («чтойности» — *quidditates*). Не отвергая этих понятий, Дунс Скот приписывает как первое, так и тем более второе максимальной активности самосущей души, для которой чувственные импульсы — только поводы для ее самопроявления. Августиновское озарение с его всегда внезапным воздействием Бога на человеческую душу трансформируется Иоанном в ее интуитивный акт, рождающий чувственные образы, которые душа с еще большей активностью трансформирует в умопостигаемые идеи.

Перетолковав по сравнению с Аквинатом деятельно-познавательную суть души, Дунс Скот пересматривает его сугубый интеллектуализм в понимании деятельности бесконечного Бога. Первой его компонентой, как и у Августина, становится воля, конечно, не перечеркивающая ума с присущими ему логическими правилами действия (как это было свойственно сугубым иррационалистам типа Дамиани). Если ум ответствен за осознание необходимости процессов в природно-человеческом мире, а в действительном положении вещей способен увидеть их возможное изменение, то воля порождает только наличные факты. А среди них необозримое множество случайностей.

В контексте божественного всемогущества, осуществляемого волей Творца, вставал фундаментальный вопрос о соотношении присущей ему актуальной бесконечности к сотворенному им миру. Для Аквината бесконечность бестелесного Бога как главный устой предельной необходимости его бытия вместе с тем демонстрировала его непознаваемость. Сотворенный же Богом мир, вполне доступный человеческому познанию, как и у Аристотеля, противостоял Богу как конечный в пространстве космос. Аверроисты перетолковывали этот фундаментальный тезис, объявив его — опять же по примеру Аристотеля — несотворенным, ограничивая божественное всемогущество. Архиепископ Тампье, осуждая в 1277 г. многие аверроистские тезисы, подчеркивая и усиливая всемогущество Бога, указал на его способность к созданию нескольких миров. Дунс Скот, оспаривая Фому Аквинского (можно

считать, и Аристотеля), высказался в том смысле, что бесконечность, даже мыслимая актуально, вполне может быть применима к реальному бытию (там же, с. 43 — 44), поскольку Бог некогда поведал Моисею: «Аз есмь Сущий». Хотя этот ход мысли Дунса Скота чрезмерно трактовать как пантеистический, однако намек на актуальную бесконечность мира в нем имеется. В дальнейшем, уже другими схоластиками, она будет развита более категорично и четко.

Такова схематически обрисованная система философско-теологических воззрений Дунса Скота. Главное в них — отделение вероучительного богословия от рационализированной метафизики. В первое «тонкий доктор» тоже внес значительный вклад (вопросы боговоплощения, мариологии, евхаристики и др.). Сравнительно недавно он возведен католической церковью в сан Блаженного.

Неортодоксальные и еретические понимания Бога в эпоху зрелой схоластики. Натуралистические и сциентистские идеи в духе механицизма. Понятие Бога — фокус любой религиозно-монотеистической ментальности, в наибольшей мере присущей средневековому традиционному обществу. Глобальность этого понятия предопределяла многообразную зависимость от него множества явлений культуры. Жесткость вероисповедной дисциплины была не в состоянии даже в эту эпоху остановить критическую направленность мировоззренческой мысли. Во многом она стимулировалась античными философскими идеями, унаследованными от Боэция, Исидора Севильского, Эриугены, затем черпавшимися в арабоязычной философии и, особенно с XIII в., непосредственно в грекоязычном философском универсуме.

Выше были упомянуты осуждения Росцелина, который на основе своего номиналистического рационализма впал в ересь трехбожия. Иную позицию развивал Абельяр в сочинении «О божественном единстве и троичности» (1119), где утверждал существование единого и единственного Бога-Отца, трактуя Бога-Сына и Бога — Духа Святого как его атрибуты, сближая при этом последнюю ипостась с платоновской Мировой душой. Французское духовенство во главе с Бернаром Клервоским решительно осудило это воззрение как совершенно еретическое на Суассонском синоде 1121 г.

Другую тенденцию в понимании Бога выразил упоминавшийся выше глава Шартрской школы Гильберт Порретанский. В связи со своими различиями субстанции и субсистенции он предложил усматривать за понятием личного Бога (deus) некую более общую основу — божественность (divinitas). Поскольку трехипостасность божественного бытия трудно сочеталась с пониманием Бога как Личности, с которой верующий должен вести свой диалог (пускай и через церковь), пантеистические мотивы в различных контекстах проникали в теологические размышления. Упоминавшийся выше магистр Шартрской школы Теодорик в своих «Семи днях и шести различных творениях» тоже употреблял термин «божественность», трактуя его как всесилу. Под влиянием платоновского «Тимея» Мировая душа отождествлялась со

Святым Духом. Появляющиеся здесь натурфилософские идеи сочетаются с элементами математики квадривия.

Выше была рассмотрена доктрина Эриутены, трактовавшая трехипостасного Бога в контексте апофатической теологии как идейный процесс «четвероякой природы», в фокусе которого стоял мыслящий человек. В дальнейшем оно дважды осуждалось, а в 1225 г. его книга была даже приговорена к сожжению. К тому времени выступил еще более радикальный пантеист Давид Динантский, автор сочинения «О частях, то есть о разделениях» (приговаривалось к сожжению соборами 1210 г. и 1225 г. как один из источников названной выше секты амальрикан). Знакомый с платоновским «Тимеем» и сочинениями Аристотеля (как и с натуралистическими комментариями к нему Александра Афродисийского), не чуждый естественно-научным интересам, Давид выдвинул категорическую формулу «мир есть сам Бог» (*mundus est ipse Deus*), «мир — чувственно воспринимаемый Бог», (X 10, с. 811). Отдаленный предшественник Спинозы сформулировал главный вывод своего натуралистического пантеизма — «Бог есть разум (*ratio*) всех душ и материя (*yle*) всех тел» (там же, с. 812), поскольку «дух и материя тождественны» (с. 811). В свете вышеизложенного совершенно закономерно категорическое отвержение воззрений Давида Фомой Аквинским и Альбертом Больштедтом.

Другую разновидность пантеизма, более характерную для средневековой ментальности, следует именовать *мистическим пантеизмом*. Неоплатоническо-экстатическая доктрина, столь ярко выраженная в Ареопагитиках формулами апофатической теологии, подводившей к деперсонализации Бога, апеллировала не столько к природе, сколько к душе человека. Среди теософов такого направления особенно ярок немецкий монах доминиканского ордена и проповедник Мейстер (Иоганн) Экхарт (1260 — 1327), писавший на латинском и немецком языках. В сочинении «Проповеди и рассуждения» на первый план выступает понятие Божественности (*gotheit*), совершенная непознаваемость которого превращает его в «бездонный колодец божественного Ничто» (X 18, с. 103). Хотя любой атрибут не способен его описать, к нему все же приложимо понятие «основа» (*grunt*), оказывающаяся как «бездной» (*abgrunt*), так и «праосновой» (*urgrunt*). Такова Божественность сама по себе, но в отношении ко всему, что находится вне его, выступает как универсальная творческая активность. Главный ее результат — Бог, мыслимый как трехипостасная личность. В этом глобальном понятии выявляется его объектная, но еще сильнее — субъектная компонента. С одной стороны, Экхарт согласен с теми, кто отождествляет Бога с бытием, но все же более основательно его тождество с глубинами человеческого духа. «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога... Бог мне ближе, чем я сам себе» (там же, с. 47). Можно считать, что древняя идея тождества микро- и макрокосмоса оборачивается идеей тождества глубин человеческого духа и Божественности. «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина» (там же, с. 24). Задача искренне верующего человека не в том, чтобы с помощью образов и по-

нятий обычного знания представить Бога как личность, а в том, чтобы уйти от таких представлений и на пути мистической интуиции обрести безличную Божественность.

При рассмотрении ортодоксального мистицизма Августина и в особенности его последователя Бернара Клервоского было установлено, что эта разновидность мистики, сохранявшая внеприродного Бога и трактовавшая интуицию как сверхъестественное озарение, дар внеприродного Бога (у первого из них), сопровождалась враждебным отношением к человеческому разуму (у второго) и его логическим средствам. В таком истолковании интуиция становилась сугубо иррациональным началом. Напротив, пантеистическая мистика утверждала способность человеческой души собственными силами дойти до соединения с Богом. Такая мистика отнюдь не провозглашала презрения к разуму, трактуя его как неотъемлемую и первостепенную способность человеческого духа. Такую гносеологическую позицию, как выше зафиксировано, демонстрировал Скот Эриугена. Близок к нему в этом отношении и Мейстер Экхарт. Не только душу, но и разум он именует святыней Бога, в которой тот укоренен весьма глубоко.

В деятельности Шартрской школы, как выше отмечено, наметилось различие предметов философии (с комплексом «свободных искусств») и теологии (в смысле вероучения). У некоторых магистров, примыкавших к этой школе, теологические образы переплетались с натурфилософскими, и последние при этом становились даже более значимыми. Таковым было сочинение Бернарда Сильвестра «О совокупности (universitas) мира, или Мегакосм и микрокосм» (1145–1153), называемое также «Космографией». Креационистские представления христианства в этом поэтизированном сочинении перемешаны с эманационистскими идеями неоплатонизма и образами античной мифологии. Природный макрокосм творится божественным Нусом (он же — Единое) из хаотической первоматерии, Сильвы-Хюле, называемой злым началом Различного. В соответствии с формами-архетипами образуются четыре традиционных стихии. В созидании дальнейшей оформленности и красоты мироздания играет свою роль и Мировая душа, отождествляемая со Святым Духом. Цель всего процесса — созидание человека, которое по повелению Нуса осуществляют — из остатков материи-Сильвы — богини Урания (небесное начало) и Природа (гармонизирующее начало). Телесность, сохраняющая злое начало, объединяет человека с животными, но он принципиально отличен от них божественным умом, позволяющим ему смотреть на звезды, раскрывать тайны природы и угадывать собственную судьбу (см. X 5). Из сказанного очевидно, как далеко отходили от ортодоксального вероучения некоторые философы в направлении античных мировоззренческих представлений.

Значительно выше — по сравнению с Шартрской школой — уровень естественно-научной мысли в Оксфордской школе, уже упомянутой нами. Ее основоположник Роберт Гроссетест — весьма показательный деятель, демонстрировавший своими интересами и жизнью «двойную истину» в качестве теолога, с одной стороны, и ученого с элементами эксперимен-

тирования — с другой. Канцлер Оксфордского университета в последние почти двадцать лет был епископом Линкольна. Среди его теологических трудов — «О свободном решении», «О душе» и др. Но много значимее роль Роберта как ученого, обобщившего антично-средневековые философские идеи и идеи математического характера, в контексте которых он весьма оригинально перетолковывал христианский креационизм.

Его научные интересы концентрировались главным образом вокруг вопросов оптики, математики (особенно геометрии), астрономии. Особо значимы среди трудов этого плана — «О свете, или О начале форм», «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей», «О сфере» и др. Заимствуя у Аристотеля элементы опытно-дедуктивной методологии, автор наблюдал факты преломления света (например, в явлениях радуги) и его распространения, размышлял над распространением звуковых колебаний. Квалитативистская физика Аристотеля начинает при этом математизироваться в духе пифагорейско-платоновских идей.

Принципиальна и перспективна при этом общая картина мира, космоса, нарисованная Робертом. В основу ее положена аристотелевская космология, неотделимая от его метафизики (канцлер университета переводил с оригинала сочинение Стагирита «О небе»). Но статичность аристотелевского космоса закономерно потребовала динамики «Эннеад», что в дальнейшем в особенности подтвердили арабо-мусульманские перипатетики-неоплатоники. Итогом этого процесса стала «метафизика света», которую Гроссетест непосредственно почерпнул от Авицеброна. Выше мы видели, как Бонавентура (заимствовавший эти идеи у Гроссетеста) истолковал феномен света как главный стержень мистикосимволической иллюстрации действенного креационизма ветхо- и новозаветного Бога.

Совершенно иначе подходил к проблеме света Роберт Гроссетест. Свет (*lux*) для него всеобщая «форма телесности». В диалоге «О свете, или О начале форм» имя Бога названо только однажды. Его роль, в сущности, минимизирована, ибо эта роль сводится к творению световой точки, которая мгновенно расширяется, создавая огромную сферу всего конечного космоса — традиционные представления античных философов-космологов. Свет как формотелесная субстанция, отдаленным виновником которой епископ должен был объявлять Бога, фактически становится субъектным началом сущего, возникающего по законам его самораспространения и умножения форм.

Первым его образованием становится сфера неподвижных звезд — небесная сфера, в которой наиболее зримо первоматерия слита со сферической формой. Эта сфера — верхняя граница расширения света — наиболее разрежена, но световая масса, подчиняясь — по принципу эманации — законам определенной пропорции (наибольшее внимание уделено числам 4 и 10) и все более сгущаясь, образует ниже обращающиеся — разумеется, по круговым орбитам — сферы, как они были определены Аристотелем. Из них девять эфирных (квинтэссенция), неизменных (включая сферу Луны), и четыре изменчивых — сферы огня, воздуха, воды и земли.

Математизация качественного аристотелевского космоса, подчиняющегося законам единой световой субстанции, привела Гроссетеста в трактате «О сфере» к именованию космоса «формой мировой машины» (*machina mundi*), а Платона — к отождествлению Мировой души с аристотелевским перводвигателем, считающимися как бы мировым мотором. Натуралицистские и механицистские аналогии — даже по отношению к Богу — встречаются в документах этого и даже предшествующего века. Например, в упомянутых выше произведениях Алана Лилльского «Бог есть сфера мысленная, чей центр везде, а окружность нигде». Природа же названа даже «наместницей» Бога в деле творения (X 7, с. 331).

Сказанное выше о Гроссетесте может создать у читателя слишком модернизированное представление о нем как о механисте картезианского типа. Но невозможно, конечно, игнорировать максимальную настойчивость средневекового теоцентризма без представлений о совершенно бестелесных, духовных объектах. Если первоначально свет — *lux*, образующий мироздание в названном трактате Гроссетеста — есть форма телесности, то по завершении процесса он излучается небесной твердью к центру космоса и как бы трансформируется в более тонкий, духовный свет-*lumen*. Им, можно думать, определяется существование совершенно бестелесных, духовных интеллигенций — ангелов, не связанных ни с какой пространственностью, с чем мы уже встречались у Аквината. Вероятно, с этой же особенностью света связаны и представления Гроссетеста о связи души с телом в человеческом микрокосмосе.

Значительно радикальнее Роберта Гроссетеста стал один из его учеников, рассмотренный выше Роджер Бэкон. Критик схоластики и даже некоторых моментов изучения и пропаганды католической теологии, философ с энциклопедическими интересами, «удивительный доктор» мечтал о математическом естествознании и экспериментальной науке, противопоставлявшей магии. Сторонник практического назначения знания в целях усиления могущества человека, Бэкон в своих мечтах о создании судов, управляемых одним человеком, самодвижущихся колесницах, летательных аппаратах и подводных судах, далеко опережал свою эпоху.

Номиналистический критицизм в схоластике. Оккам как его крупнейший теоретик. Описанная выше борьба Фомы Аквинского и Альберта Большштедта против аверроистов, как и других «еретиков», все увеличивавшееся противостояние теологии и философии, в которой расширялся комплекс знаний «свободных искусств», свидетельствовали об углублявшемся кризисе схоластики. Наиболее выдающийся ее творец, Аквинат, в своей всеобъемлющей системе сделал энергичную попытку гармонизации научно-философского знания с христианско-католическим вероучением, подчиняя первое второму. О сложности возникшей в конце XIII в. вероисповедно-идеологической ситуации свидетельствует отмеченный выше факт осуждения в 1277 г. парижским архиепископом Тампье не только ряда тезисов Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Боэция Дакийского, но и некоторых тезисов Фомы (уже умершего).

Критическая ситуация, приведшая к «авиньонскому пленению» папства, способствовала в 1323 г. (при папе Иоанне XXII, яростно боровшемся с активной оппозицией, особенно левофранцисканской) беатификации «ангельского доктора». Осуждающие его тезисы Тампье были отменены, постепенно он стал одним из наиболее чтимых святых католицизма, одним из главных его учителей, вероисповедный авторитет которого все возрастал. Основанием такого прогресса служило не только собственно теоретическое содержание произведений Аквината, но и осознание им социальной значимости «правильной» вероисповедной доктрины. Показательно, что в своем завершающем произведении «Сумма теологии» (II a — II ac) он сравнивает еретиков, извращающих религию, ведущую к вечной жизни, с фальшивомонетчиками, стремящимися улучшить свое бренное существование. И если светские государи казнят фальшивомонетчиков, то церковь, не достигнув в своем милосердии возвращения еретиков на «путь истинный», вправе отлучать их от своего лона и передавать светским властям для удаления их из жизни. Иначе даже один еретик, вовремя не разоблаченный и не лишенный жизни, может повести за собой целые народы, как Арий в эпоху раннего христианства.

Но наступили другие времена, кратко охарактеризованные во введении к данному разделу. Возрастал прогресс знания, а вместе с ним и критический настрой среди наиболее активных схоластиков. Объектом критики становился не только томизм с его всеобъемлющим учением, но и скотизм, противопоставлявший ему свою метафизику с ее тонкими дистинкциями. Ожесточенная полемика их сторонников между собой не помешала другим, более радикальным схоластам уже в начале XIV в. объединить философствование «ангельского доктора» и «тонкого доктора» в некий единый «старый путь» (*via antiqua*), которому был противопоставлен «новейший путь» (*via moderna*). Методологической и гносеологической его основой стал номинализм, более последовательный по сравнению с Дунсом Скотом (если его все же считать номиналистом).

Как личностное мировоззрение, подчеркивающее преимущество индивидуального и конкретного перед умозрительно-догматическими построениями понятийного реализма схоластики, номиналистические идеи, как выше зафиксировано, были сформулированы Росцелином и Абеяром. Теперь, уже в начале XIV в., в Сорбонне, этой твердыне схоластического реализма, появляются такие более радикальные номиналисты, как Пьер д'Орсонь (возможно, был близок к аверроистам), Дюран де Сан-Пурсен, Пьер Ориоль (подвизавшиеся не только в Париже). Большая радикальность их номинализма по сравнению с росцелиновским и абеяровским определялась известной ориентацией на усиливавшиеся эмпирические исследования. Собственно социальной предпосылкой послужил индивидуалистический прогресс в условиях более «горизонтальной» городской жизни. Другим центром номиналистической мысли стал Оксфордский университет с его естественно-научной традицией, заложенной Робертом Гроссетестом и Роджером Бэконом. Именно отсюда вышел Уильям Оккам (ок. 1285 — 1349).

Воспитанник и преподаватель Оксфордского университета примкнул к левому крылу францисканцев — так называемых спиритуалов (миноритов), соблюдавших заветы своего учителя и смело критиковавших все шире распространявшуюся коррупцию католической церкви. Привлеченный к суду папской курии в Авиньоне, осужденный ею и проведший несколько лет в заключении, Уильям бежал (вместе с некоторыми другими единомышленниками, томившимися там же) в Мюнхен к королю Баварии Людвигу, ведущему борьбу с папой Иоанном XXII (затем и с его преемниками). Отлученный, как и его единомышленники, от церкви, Оккам в публицистических трактатах резко критиковал стремления папства к полноте власти, которой должны обладать только светские владыки. Да и в отношении духовной власти Оккам противопоставлял папству авторитет духовных соборов и зывал к правдивой церкви апостольских времен.

Однако сколь ни интересен и значителен Оккам как религиозно-политический мыслитель, для истории философии он первостепенно важен своими философскими (отчасти и богословскими) трудами, как и чисто научными работами. Некоторые из них он начинал еще в Оксфорде, а продолжал и развивал главным образом во время своего длительного пребывания в Мюнхене. Богословские вопросы рассмотрены в «Комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского», теолого-философские — в сочинении «Семь бесед обо всем». Фундаментальный чисто философский труд — «Сумма всей логики», а также «Об истолковании», натурфилософский — «Философия природы в физических книгах»:

В решении проблемы философия — теология Оккам занял весьма радикальную позицию, превосходившую ту, с которой мы познакомились у Дунса Скота. Номиналист полностью отрицал доказуемость всех догматов вероучения, разлучая естественное знание и религиозную веру, которая свои положения и богослужебную практику должна основывать на Священном Писании. Недоказуем даже догмат существования Бога, мыслимого как трансцендентная личность. Полуфилософская «естественная теология» Аквината и его утверждение о сверхразумности подавляющего большинства догматов вероучения для Оккама были совершенно неприемлемы. Можно считать, что теология стала для него полностью богооткровенной (*theologia revelata*).

Из сказанного было бы совершенно неправомерно делать вывод о некоем атеизме Оккама. Бог для него «бесконечное Существо» (*ens infinitum*), противостоящее природному миру конечных вещей, взятых как порознь, так и одновременно. Существование такого Бога с размытой личностностью очевидно ежедневно. Весьма труден вопрос о всемогуществе Бога. Если этот догмат понимать так, что Бог способен действовать вопреки правилам логики и превращать прошлое в настоящее (как трактовал божественное всемогущество Петр Дамиани), то он совершенно не может быть оправдан. Вместе с тем, однако, философ-францисканец, подобно Дунсу Скоту, продолжая августиновскую традицию, свободу божественной воли усматривал в бесчисленных случайностях, не поддающихся человеческому прогнозированию. Тем самым

ослаблялся, если не устранялся, божественный провиденциалистский детерминизм — даже в его ослабленной томистской концепции наличия «вторичных причин» — по отношению к человеку (в произведениях Оккама можно даже найти мотивы ослабления божественной благодати, приближавшие его к пелагианству).

Вместе с тем, исходя из недоказуемости вероисповедных догматов и божественных действий, Оккам в некоем переносном смысле подчеркивал *волюнтаризм* божественного существа, перечеркивая его логосно-разумный фактор. Тем более что он сводился к неопределенности максимально общих идей платонической традиции, служившей главной основой схоластического реализма в его «крайней» форме, от которой в конечном итоге зависела и «умеренная».

Усиливая таким образом самосушность человеческого субъекта, удаляясь от платонизирующей и аристотелизирующей традиций, Оккам решительно отказывался от умозрительно-онтологической картины мира, столь внушительно представленной в «Суммах» Аквината. Против них он разрабатывал аналитическо-гносеологическую интерпретацию бытия, основанную на последовательном номинализме. Универсалии невозможны в качестве бытия за пределами человеческого сознания как в «чистом» виде, так и к единичным вещам. Они совершенно субъектны сами по себе (мы опускаем здесь сложность толкования терминов «субъект» и «объект» Оккамом и другими схоластиками).

Традиция схоластического реализма в эпоху Оккама была переполнена вербальными псевдообобщениями, становившимися тормозом развития действительно предметного, действенного знания. Целям разрушения такого тормоза служила так называемая «бритва Оккама» — «без необходимости не следует утверждать многое» (X 19, с. 905. В последующей традиции окказимизма — «сущностей не следует умножать без необходимости»). Такая «бритва» в условиях той эпохи становилась первостепенным принципом *эмпиризма*, острие которого было направлено против умозрительно-схоластического словотворчества. Она отменяла, например, всякие «тонкие» формальности, умножавшиеся скотистами, полностью устраняла объективность различения сущности и существования, основоположного для онтологии томизма. Следует также подчеркнуть, что данная «бритва», отсекавшая различную словесную «мудрость», претендовавшую на сугубо онтологическую роль, переводила проблему истинности из плана онтологии в план гносеологии.

Средством такого переноса стало отрицание Оккамом тех «видов» (*species*), чувственных и тем более интеллектуальных, которые в понятийном реализме Аквината составляли основное связующее звено между субъектом и объектом. Номиналистическая позиция Оккама, приписывавшая реальность существования только единичным вещам, отменяла такого рода псевдокопии объектов. Взамен их Оккам вслед за Дунсом Скотом (и другими схоластиками, разрабатывавшими вопросы логики) выдвигал понятие *интенции* — нацеленности человеческой души на предмет познания. В этом контексте Уильям приближается к концептуалистическому истолкованию универсалий, ибо «универса-

лия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих вещах» (там же, с. 897).

Оккам различал также две разновидности знания. Перетолковывая вслед за Дунсом Скотом и даже некоторыми мистиками августиновскую концепцию внезапного божественного озарения, автор «Суммы всей логики» называл *наглядным знанием* (*notitia intuitiva*) как непосредственное ощущение, так и внутреннее переживание его. Поскольку «с него и начинается основанное на опыте знание (*notitia experimentalis*)» (там же, с. 893), такое знание, иногда называемое интуитивным, констатирующее наличие той или иной вещи, приближает Оккама к линии сенсуализма.

Наглядное знание дополняется и углубляется *абстрагированным знанием* (*notitia abstractiva*), в формировании которого мы снова встречаемся с деятельным разумом (*intellectus agens*). Поскольку полученное обобщенное знание относится к множеству единичных вещей, в нем заключен концептуалистический смысл. В отличие от наглядного знания оно может отвлекаться от существования или несуществования вещей.

Семиотический компонент в гносеологии Оккама, трактующий общие понятия, принято именовать *терминизмом*. Термин — простейший элемент всякого знания, выраженного словом. Будучи само по себе единичным, оно становится общим (в уме) в зависимости от значения, которое ему придается. В этом контексте универсалии трактуются автором «Суммы всей логики» как *знаки*. Одни из них естественны и могут быть непосредственно отнесены к соответствующим вещам (дым — к огню, стон — к страданиям, смех — к радости). Другие же искусственны, условны, когда словам придается то или иное значение, относимое не к одной, а ко многим вещам. Семиотика Оккама включает и другие различия знаков (концепция суппозиции, термины первичной, психологической интенции и вторичной, логической проблемы универсалий).

В целом знаковые системы терминов, по Оккаму, составляют непосредственный предмет знания, а предложения и науки различаются лишь в зависимости от их специфического смысла. Субъектное здесь противопоставлено объектному. К тому же Оккам в борьбе против схоластического реализма отвергал объектность существования не только родов и видов, но и причинных отношений между вещами, поскольку схоластики-реалисты и их истолковывали как нечто отдельное от самих единичных вещей. Их познание тем не менее возможно в силу *веры* — как и в отношении Бога — в *единообразии природы* со всем богатством существующих в ней вещей. Тем самым отвергалось иерархическое понимание небесного и земного мира, столь свойственное Аквинату и другим схоластикам-реалистам. Вместе с тем открывался путь к онтологии и натурфилософии Оккама и других номиналистов его века, нередко именуемых в литературе оккамистами.

Наращение механицистских идей в натурфилософско-космологических воззрениях оппозиционных схоластиков XIV в. Единоеобразие природного бытия Оккам связывает с аристотелевской бесформенной первоматерией, составляющей основу всех возникаю-

щих и гибнущих вещей. При этом вместо «этовостей» Дунса Скота, конкретизирующих единичные вещи, номиналист в сочинении «Естественная философия в физических книгах» употребляет выражение «частная материя» (*materia particularis*). Аристотелевско-схоластические антропоморфные трактовки движения — «естественное движение», «насильственное движение», «страх пустоты» и т. п. Оккам стремился дезантропоморфизировать учение о терминистически различных видах пространства (реальное, воображаемое и др.). При этом реальное движение неотделимо от движущегося тела.

Большинство оккамистов в XIV в. так или иначе были связаны с парижским университетом.

Один из них, Николай из Отрекура (ум. после 1300), пытался возродить идеи античного атомизма (по-видимому, почерпнутые в сочинениях Аристотеля), утверждая, что все явления природы объясняются движением неизменных атомов в пространстве (сочинение Николая по приговору папской курии было сожжено в 1347 г.).

Виднейший парижский оккамист — Жан Буридан (ок. 1295 — ок. 1358), дважды ректор университета. Среди его сочинений нет собственно богословских. В работе «О логическом следовании» автор в основном повторяет идеи Оккама. Значительно больший интерес представляют комментарии («Вопросы») к физическим и космологическим произведениям Аристотеля. Фактически здесь принципы физики-натурфилософии, включая в себя опытное естествознание, далеко отходят от аристотелевской метафизики. Ее основоположная телеологическая компонента оттеснена детерминистической. Исследование *действующих* причин, по Буридану, много важнее выявления целевых.

В этом контексте Буридан, устраняя антропоморфизмы аристотелевской трактовки движения, сформулировал весьма важное понятие *импульса, порыва* (*impetus*). Согласно этому понятию, предвосхищавшему будущий закон инерции, брошенное тело движется до тех пор, пока сообщенный ему импульс сильнее встречаемого им сопротивления (сам этот импульс пропорционален сообщенной ему скорости, а также зависит от количества материи, содержащейся в нем). Принципиальное значение динамических закономерностей, угаданных Буриданом и предвосхищавших открытия эпохи Галилея — Ньютона, возрастало в связи с тем, что парижский ученый в своих комментариях к произведению Аристотеля «О небе» распространял их не только на земные тела, но и на небесные. Тем самым конкретизировалась идея Оккама относительно физической однородности универсума.

Формировавшееся механицистское видение мира оттесняло и перечеркивало упрощенно органицистскую его картину, появившуюся еще в глубокой Древности, антропоморфно-божественных существ, движущих небесные светила. В средневековых мировоззренческих системах — не только христианских, — несмотря на господствовавший в них креационизм и убеждение во всеилии Бога, сохранялась вера в одушевленность светил не только в астрологии, но и у таких выдающихся схоластиков, как Альберт Больштедт и Фома Аквинский,

и даже у такого оппозиционера, как Роджер Бэкон, приписывавших движущую роль по отношению к светилам неким божественным умам-интеллигенциям (отождествлявшимся с ангелами). Буридан же выдвинул идею подчиненности движений небесных тел тем же законам, что и движения тел земных. Сохраняя официальную идею креационизма, парижский номиналист-естествоиспытатель, минимизируя роль Бога в сфере природы и предвосхищая Декарта, формулировал воззрение, согласно которому Бог — первоначальный источник движения, которое затем остается неизменным.

Продолжил идеи Буридана и несколько продвинул их дальше другой доктор Парижского университета, философ и математик Николай Орем (ок. 1325 — 1382, в конце жизни епископ). Он переводил Аристотеля («О небе», «Этика», «Политика») на французский язык и сам положил начало научной литературе на этом языке. На нем написано его главное произведение «О небе и мире», комментарии к сочинениям Аристотеля и трактаты по математике и механике. Орем пытался раскрыть закон падения тел, выявляя изменение времени в процессе падения, учитывая сопротивление воздуха, роль первоначального импульса. Вслед за Буриданом Орем формулировал мысль о суточном вращении Земли. В названной книге автор сравнивает роль Бога с ролью часовых дел мастера, который делает этот непростой инструмент в принципе раз и навсегда. Впрочем, еще в XII в. упоминавшийся выше схоластик-натуралист Алан Лилльский, примыкавший к Шартрской школе, в своем произведении «Плач природы» провозгласил от ее имени: «...Я та, кто образовала естество человеческое по образу всемирного механизма... дабы в нем, как в зеркале, явилось запечатленным естество всего мироздания...» (X 7, с. 333). Этот образ предвещал многие механицистские аналогии и воззрения европейской философии XVII — XVIII вв.

Предвестие механицизма в рассматриваемую эпоху заключалось также в нарастании идеи *бесконечности* телесного *универсума*, разрушавшей его органистическое, конечностное видение, перед лицом актуально бесконечного и в силу этого непознаваемого Бога. Однако четко эта идея, намек на которую содержался у Дунса Скота, сформировалась, как увидим, в следующие века.

Некоторые особенности социально-политической мысли западноевропейского Средневековья. Ряд вопросов этой тематики был затронут в общецивилизационном введении к данному разделу. Там мы видели, что массовые, в основном народные, движения идеологического оформления находили себе в религиозных поверьях, как христианских, так и нехристианских. При этом иногда формировались по-своему глубокие учения, каким стала историософия Иоахима Флорского с ее метафорической идеей неписаного «Вечного Евангелия», торжества полной моральной и социальной справедливости, завершающей человеческую историю.

Еретические движения и учения, как отмечено, в своем противостоянии господствовавшей церкви, которой было весьма трудно удержаться

от грехов «обмирщения», апеллировали ко временам сугубо идейной апостольской церкви древнего христианства. Сказанное отнюдь не означает, что церковь была главным и тем более единственным объектом народной ненависти. Многочисленные светские господа по сравнению с духовными были заражены плелами греховности значительно более, чем последние, будучи к тому же и непосредственными эксплуататорами крестьян, как затем и горожан. Церковь же при всех своих пороках и даже ханжестве проповедовала и реально вносила моральный компонент в социальный контекст государственности. Не вовлеченная в торгово-денежные отношения, церковь осуждала их чрезмерные проявления, в особенности ростовщичество. Фома Аквинский в своей «Теологической сумме» (II 2, с. 50) подчеркнул, что увлечение накоплением денежных средств — пагубный путь для жадной души. И он, и другие теологи в своем стремлении к «справедливости», основывавшейся на евангельской морали, проповедовали необходимость «справедливой цены» (*justum pretium*), столь важной для подавляющего большинства народа, и нередко подталкивали светские власти к ее поддержанию. Конечно, такая позиция и даже борьба не могли привести к успешным результатам на длительное время. Нарастание индивидуального начала в условиях прогрессирующей городской жизни и разраставшегося «горизонтального» общества закономерно сопровождалось усилением торговых отношений и роли богатства. В противоположность богословам средневековые юристы (легисты), восстанавливая римское право, смягчали священнический ригоризм в отношении торговой и ростовщической деятельности.

В этих условиях Аквинат, углубляясь в социальную мысль Античности (в частности, в аристотелевскую «Политику», ставшую известной схоластике в сер. XIII в.), уделил этим вопросам специальное внимание в сочинении «О правлении владык» (*De regimine principum*).

Здесь он подверг прежде всего этизации и теологизации вопросы права, теоретически разработанные позднеримскими юристами на основе идей стоицизма. Первая разновидность права — так называемое *вечное право* (отсутствовавшее у названных теоретиков), совокупность правил божественного руководства миром, в принципе совпадающих с теми всеобщими и неизменными идеями, которые всегда наличны в уме Бога. Его проявление в деятельности живых существ — *естественное право* (понятие коего и обосновывалось стоиками). Руководствуясь его положениями, люди приобщаются к вечности божественного права с присущей ему идеей справедливости. Конкретизацией неизменного естественного права является чисто человеческое *право*, законы которого постоянно меняются. Человеческое право в конкретном государстве распадается на общенародное и гражданское право (в последнем различении Фома следует римским юристам).

В своей собственно политической концепции Аквинат опирался на «Политику» Аристотеля, важнейшие идеи которой он подверг сократизации и полной христианизации. Важнейший принцип автора «Политики» — государство как органицистское целое предшествует

составляющим его социальным образованиям и индивидам, а его благо следует предпочитать благу этих составных частей. Принцип, ориентированный на рабовладельческий полис, автор «Правления владык» переориентировал на обоснование иерархически-феодального и сакрализованного общества, целостность которого гарантирована его божественным происхождением. Общественный порядок как отображение небесного порядка требует многообразия «совершенств» различных сословий общественного целого и выражается в разновидностях физического труда. Лишь меньшинство призвано к умственному труду и управлению этим большинством. Такое меньшинство прежде всего и главным образом — служители римско-католической церкви. В принципе Фома — сторонник непосредственной теократии, хотя и понимает невозможность ее полноценной, непосредственной — со стороны римского папы — реализации в социально усложняющихся условиях. Государственность, возглавляемая светскими властями, совершенно необходима. Однако их необходимость — необходимость вторичных, инструментальных причин, в то время как церковь, призванная обеспечить верующим безупречность их моральности как неперемennого условия их посмертного блаженства, осуществляет значительно более ценное, духовное руководство человеческим миром. Тем самым, теократический характер государственной власти выступает у Аквината опосредованно. Из пяти форм государственного устройства наиболее совершенным автор «Правления владык» считает, конечно, монархию, господствовавшую тогда форму государственной власти, более всего соответствующую, согласно Аквинату, божественному руководству миром. В этом контексте автор прибегает к различным метафорическим «обоснованиям». Хотя светская власть имеет божественный источник, однако различные злоупотребления ею могут привести к ситуации, в которой подданные «безбожного» государя получают санкцию на восстание и даже свержение узурпатора или тирана, особенно когда они посягают на права церкви. Светские государи не должны забывать о пределах своей власти, указываемых им римско-католической церковью.

Ослабление ее авторитета и властных возможностей в эпоху «авиньонского пленения», как и развитие концепции «двух истин», привело к возникновению новых воззрений на взаимоотношения духовной и светской власти.

Здесь надо снова вернуться к латинскому аверроизму. Осуждения Тампье не прекратило их деятельности в Парижском университете. Здесь, в частности, в 1312—1320 гг. преподавал Жан Жанден (ум. 1328), язвительный враг папства, рационалист, признававший в первую очередь истины, приобретенные посредством разума и опыта, и пренебрегавший теологией как псевдознанием. Острая борьба Жана Жандена и его духовных соратников против католической ортодоксии вынудила их покинуть Париж и, подобно Оккаму, искать убежища у Людвига Баварского. В дальнейшем аверроисты концентрировались преимущественно в северной Италии с ее развитой городской жизнью, в Болонском и особенно в Падуанском университетах.

Здесь не лишне коснуться политических воззрений великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265 — 1321). Его «Божественная комедия» — величественное поэтическое полотно средневекового мировоззрения, однако весьма критичного к папству. Здесь Сигер Брабантский вместе с Альбертом Большетедтским и Фомой Аквинским (еще до его канонизации) помещен в «рай», несмотря на то что он «неудобным правдам поучал» (20, X 138). Вопросов о соотношении светской и духовной власти Данте коснулся в трактате «О монархии» (ок. 1312 на лат.). В соответствии с тем, что к земному счастью ведет философия, а к небесному — христианская вера, необходимы два владыки — император и папа. Первый из них получает свою власть непосредственно от Бога, минуя благословляющую акцию папы. Император должен служить народу (под которым разумелись высшие слои общества, соответственно, городской общины). Полная независимость светского властителя от духовного мыслилась как одно из условий, обеспечивающих людям мир и справедливость, без чего невозможна реализация земного назначения человека, а без нее и небесного.

Еще более решительно за разделение духовной и светской власти выступил Марсилий Падуанский (ум. 1342/1343), некоторое время ректор Парижского университета, друг Жана Жанденского. Свои воззрения о превосходстве светской власти перед духовной он сформулировал в одном из наиболее замечательных документов социально-политической мысли позднего западноевропейского Средневековья «Защитник мира» (1324, возможно, в соавторстве с Жаном Жанденом). После его осуждения церковными властями в 1327 г. Марсилий тоже бежал к Людовику Баварскому, врагу папы Иоанна XXII. Отношение Марсилия к теологическим представлениям о сверхъестественном мире в его произведении весьма скептическое. Трансформируя идеи аристотелевской «Политики», Марсилий трактует самодостаточность общественной жизни в государстве, возникшем для обеспечения ее максимальной добродетельности чисто светским путем. Монарх, возглавляющий государство, получает свою власть не от Бога, как считал Данте, а от «народа» (в сущности, его наиболее активной части, состоящей из знатных и богатых). Государство не только не подчинено церкви в своих властных, юридических функциях, а, напротив, должно подчиняться юридическим законам государства. Осуждая чрезмерные богатства «невесты Христовой», выступая против иерархической структуры церкви во главе с папой римским, Марсилий высказывается за превращение ее в общину верующих и даже выдвигает идею церковных соборов как высшего авторитета в вероисповедальных вопросах. Автор «Защитника мира» приближается к глубокой в условиях Средневековья идее, различающей право как обязательное установление властей и мораль, которая не имеет за собой принудительной силы. Высказана даже идея, что божественные законы, концентрирующие моральность, в отличие от юридических свою принудительность приобретают в потустороннем мире.

Рассмотренные идеи «Защитника мира», сформулированные в условиях «осени Средневековья», вместе с тем сигнализировали о начале эпохи Возрождения (в Италии, на родине Марсилиа из Падуи).

Бог, мир природы, человек и его познание в философских исканиях Николая Кузанского. В раннем Возрождении, философское содержание которого нам еще предстоит рассмотреть, возникла величественная и многогранная фигура Николая Кузанского (1401—1464). Для многоцветности этой эпохи показательна сама его жизнь. Незнатного происхождения (местечко Куза в Южной Германии), воспитанник школы «братьев общей жизни» с присущей им мистической ментальностью, а затем Гейдельбергского и Падуанского университетов, Николай стал священнослужителем, епископом и первым кардиналом из немцев (с 1448 г.), весьма влиятельным к концу жизни иерархом церкви. Вместе с тем он дружен с некоторыми итальянскими гуманистами, весьма критичными в отношении той же церкви. Административные и конфессиональные хлопоты (в частности, в связи с попытками объединения католической и православной церквей накануне крушения Византии под ударами турок-мусульман) сочетались у Кузанца с продуктивной литературной деятельностью. Им написан на латинском языке ряд философско-теологических произведений — в жанре трактата, размышления, диалога, проповеди. С другой стороны, как, пожалуй, ни один из предшествующих ему иерархов католической церкви, Николай был увлечен математикой, отличался естественно-научными склонностями и даже экспериментаторским интересом.

Глубоко ставит и оригинально решает Николай *проблему верознания* в своем первом и наиболее значительном в философском плане произведении «Об ученом незнании» («О знающем незнании» — *De docta ignorantia*, 1440). Вместе с Августином и другими «отцами» автор убежден, что «с веры начинается всякое понимание», ибо «познание (*intellectus*) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру» (Уч. незнание, III 11, 244). Гносеологический аспект веры, зафиксированный здесь же, означает необходимость твердой уверенности в первоначалах, которые запечатлены в нашем уме Богом, ибо без твердости первоначал не может быть убедительного рассуждения.

Фундаментом фидеистической веры является, конечно, Бог. В его истолковании Николай последовательно придерживается позиции апофатической, отрицательной теологии, ибо имя Бога «несказанно и превосходит всякое понимание» и «Бог известен только самому себе» (Уч. незнание, I 26, 85, 88). Ссылки на Дионисия Ареопагита едва ли не наиболее часты в его произведениях. Кузанец в целом не приемлет присутствующую схоластике положительную теологию, которая, по его убеждению, постигает не столько Творца, сколько его творения. Апофатическая позиция закономерно направляет Николая на пути мистики, непосредственного созерцания Бога. Такие настроения особенно характерны для таких его произведений, как «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О богосыновстве», «О даре отца светов» (написаны в 1445—1447 гг.),

«О видении Бога» (De visione Dei — 1453), «О вершине созерцания» (De arce theoriae — 1464), отличающихся мистико-спекулятивной направленностью.

Но Кузанец — не Бернар Клервоский и даже не Бонавентура. Он скорее перекликается со Скотом Эриугеной и Гуго Сен-Викторским. Но, конечно, Николай теперь отличается от них значительно большим объемом научных знаний и осведомленностью в античной философии. В особенности философии Платона, опора на идеи которого, как это имело место уже у магистров Шартрской школы в XII в., укрепляет его позиции оппонента схоластики — теперь аристотелизирующего томизма, приобретшего официальный статус. Как бы перекликаясь с Иоанном Эриугеной, Николай систематически стремится прояснить, каким образом все же «непознаваемый Бог познаваемо являет себя миру» (О возможности бытия, VIII, 72 — De possest, 1460), понять реальный конечный мир в его единстве и взаимодействии с бесконечностью божественного существа.

На этом пути Кузанец, можно сказать, окончательно закрепляет за Богом термин «Абсолют», каким иногда именовали Бога латиноязычные теологи патристики. Конечно, поскольку мы условились, что абсолютом следует именовать только бесконечность Бога во времени, его извечность, а его внепространственность, бестелесность превращает Бога в сверхабсолют, именно в таком качестве он и выступает у автора «Ученого незнания». Но слово «абсолют» нераздельно заключает в себе у него оба эти смысла.

Оно выражает в произведениях Кузанца глобальное понятие *актуальной, завершенной бесконечности* (infinitas in actu), прежде всего в ее противопоставленности телесному и конечному миру, но вместе с тем и в стремлении углубить понимание последнего с помощью первого. Бог бесконечен (актуально), а мир безграничен (потенциально), в нем всегда за далью открывается новая даль, день сменяется днем, неделя неделей, год годом. Систематически именуя Бога *абсолютным максимумом* (а также «неиное», «возможность-бытие», «абсолютная возможность», «форма всех форм»), Николай, отнюдь не чуждый математическим интересам, считает, что в явлениях реальной природы существует *абсолютный минимум*. Оба эти понятия выражают убеждение в умопостигаемой целостности и любой единичной вещи, и всего мира, универсума. Она находится как бы вне своих объектов, которые, однако, не могут быть убедительно осмыслены без интуиции целостности.

Мировоззренчески наиболее значимо, конечно, взаимоотношение божественного абсолюта и противостоящего ему мира. Как сын своей эпохи, к тому же высокопоставленный иерарх церкви, Николай не мог полностью отринуть официальную провиденциалистическую позицию, в силу которой личностное волевое всемогущество Бога таково, что, если отстранить его от телесной тварности, она вернется в небытие, в ничто (Уч. незнание, II 3, 10). В сущности, здесь — хорошо известная Кузанцу позиция Августина. Но апофатика сверхабсолюта приглушает, если не устраняет креационистское противопоставление Бога и мира, Абсолюта

и природы. Отсюда многократное повторение Кузанцем платоновской (орфической) формулы о Боге как начале, середины и конце всех вещей и процессов, с чем в принципе мы встречались уже у Эриугены. «Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге», — провозглашает Николай в другом своем важнейшем философском произведении «О предположениях» (II 7, 107 — *De conjecturis*, 1444). Вторая часть этого утверждения — свидетельство мистического пантеизма (иногда именуемого панэнтеизмом), а первая — натуралистического. В силу второго вещи и явления только символы непознаваемого Бога (примерно так же рассуждал Бонавентура). В силу же первого стабильность вещей гарантируется «сокрытым Богом», таящимся в их глубине.

Такая позиция автора «Ученого незнания», максимально приближающего Творца к творениям, если не отождествляющего их, вызвала резкий протест гейдельбергского схоластика Венка, сторонника традиционной положительной теологии в сочинении «Невежественная литература». В своем ответе «Апология ученого незнания» (*Apologia doctae ignorantiae*, 1449) кардинал, защищая свою позицию и доказывая ее непротиворечивость христианскому вероучению, вскрывал поверхностность позиции своего оппонента, не знакомого с сочинениями Скота Эриугены, Гуго Сен-Викторского и даже Давида Динанского.

Мы в дальнейшем увидим, как натуралистический пантеизм формирует концепцию природного мира Кузанца. Но необходимо обратиться к плодотворным возможностям николаевского осмысления креационизма. Неоднократно ссылаясь на слова из «Премудрости Соломона», что мудрость творения Бога зафиксировала себя в мере, числе и весе, и комментируя их, Кузанец подчеркнул интеллектуализирующую функцию божественного Абсолюта. Здесь Николай заявляет себя последователем пифагореизма (который, в сущности, выразился в указанных словах «Премудрости»). Он даже утверждает, что «первый образ вещей в уме Творца есть число» (О предположениях, II 2, 9), усматривая такое воззрение — в божественном уме не идеи, а числа — даже у Августина. Как предшественник математического естествознания Кузанец расширительно трактует то же место «Премудрости», подчеркивая, что «Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений» (Уч. незнание, II 13, 175). Сам Николай — автор «Об опыте с весами» (1450) — возможно, говорил здесь о собственных занятиях.

Математическая интеллектуализация в мировоззрении Кузанца заходит столь далеко, что он находит возможным прибегать к помощи математики в понимании «разнообразных божественных истин» (Уч. незнание, I 11, 30), уподобляя, например, «преблагословенную Троицу» треугольнику и сравнивая Бога с неким бесконечным кругом.

Огромная философская значимость заключена в проблеме соотношения *природы* и *искусства* — одного из первостепенных выражений интеллектуализирующей грани божественного Абсолюта. С одной стороны, «искусство предстает неким подражанием природы» (О предпо-

ложениях, II 12, 131). С другой же — ведь и сама природа представляет результат искусства божественного Мастера, сотворившего все в мере, числе и весе, использовавшего при этом и музыку. К тому же обычно — можно думать, в явлениях цивилизации — «ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим» (там же). Проблема эта, выражающая соотношение субъектной, человеческой деятельности с универсумом объектной природы, была, как мы видели, поставлена в великих философемах Платона и Аристотеля, в теологизированной форме Августином и некоторыми другими «отцами». Кузанец «демократизировал» эту проблему, уподобляя божественное творчество искусству скульптора, живописца, горшечника, токаря, кузнеца, ткача, стеклодува (Игра в шар, I 44–45 — *De ludo globi*, 1463). Сходный «демократизм» был еще ранее (1450 г.) выражен Николаем в диалогах «Простеца» (*Idiot*) о мудрости, уме и опытах с весами, в которых человек, руководствующийся здравым смыслом (но выражающий при этом идеи «Ученого незнания»), стремится показать превосходство его понимания ритору, сознание которого сковано схоластизированной авторитарностью.

Важнейшее произведение «божественного», математизированного «искусства» составляет наш космос, мироздание, не раз именуемое Кузанцем «мировой машиной» (*machina mundana*). Выше мы встречались с этим глобальным понятием у Алана Лилльского, Николая Орема, но Кузанец трактует его более основательно — в соотношении Бога и конкретности в понимании универсума. «Машина мира как бы имеет свой центр повсюду, а свою окружность нигде, ибо Бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде» (Уч. незнание, II 12, 102). Пантеистическая трактовка Бога оборачивается уверенностью Николая в том, что «машина мира» не может погибнуть (там же, II 13, 175). Если в силу креационизма, которому в ту эпоху было необходимо отдавать дань — к тому же этот принцип был теснее связан с глобальной идеей божественной интеллектуализации, — космический механизм имел некогда начало, то никакой конец ему не угрожает — вопреки официальной позиции христианской мифологии.

Пожалуй, еще более важная космологическая идея Кузанца выражает его убеждение, что, поскольку «мировая машина» не имеет никакого центра, не следует таковым считать Землю. Поскольку же окружность этой метафорической машины находится повсюду, аристотелевско-схоластическую сферу неподвижных звезд отнюдь нельзя считать некоей последней границей мироздания, универсума (Уч. незнание, II 11, 157). Как отмечено выше, один из тезисов парижского архиепископа Тампье, подчеркнувшего возможность существования множества миров, исходя из волевого всемогущества Бога, оказался созвучным аналогичной позиции Дунса Скота. Теперь же Кузанец выступает с более определенным преодолением аристотелевско-схоластической финитистской картины мира. Вскоре мы встретимся с более радикальным ее развитием.

Механицизм, выявляющий интеллектуальную сторону божественного Абсолюта, проявляется, в сущности, лишь в космологии Кузанца.

В истолковании же природы он следует платоновско-неоплатонической традиции и трактует ее вполне органистически. Земная твердь уподобляется им животному организму, где камни — кости, растения — волосы, а животные — насекомые (Уч. незнание, II 11, 176). Правда, Мировую душу Николай не решает представить самостоятельным началом, и она, в сущности, поглощается Богом. Натуралистический аспект пантеизма, в силу которого абсолютный максимум оборачивается абсолютным минимумом, между которыми в силу триадной методологии простирается весь зримый мир, обнаруживает в нем постоянное единство. Поскольку «движение любовной связи» единит все вещи, образуя из них мир, внутри него «в земных вещах скрыты причины будущего, как жатва в посеве» (Уч. незнание, II 10, 154, 157). «Скрытый Бог», который повсюду и нигде, раскрывается как непрерывно проявляющаяся, хотя и постоянно использующая *целостность мира*. Задача философа состоит именно в том, чтобы увидеть ее в бесчисленном многообразии вещей.

Здесь Николай ставит другую, не менее глубокую проблему. В духе неоплатонической традиции в понимании происхождения конкретной природы он уклоняется от официального креационизма — отнюдь, конечно, не перечеркивая его. Неоплатоническая идея эманации позволяет представить, как из абстрактной простоты появляется все более конкретное множество. Творение оборачивается *порождением*. Бог при этом мыслится как внебытийная «свернутость» природного и человеческого мира. Порождение же его представляет как бы «развертывание» (explicatio) единства во множественность, простоты в сложность. Но поскольку Бог является не только началом, но и, пройдя середину бесконечно многообразной «твари», концом всего сущего, возвращение к нему представляет как бы ее «свертывание» (complicatio). При неизбежных здесь мистических обертоне (унаследованных от неоплатонического *epistrophē*) очевиден динамизм николаевского понимания органицистских природных ритмов. Интересно в связи с этим отметить, что иногда слово explicatio заменяется словом evolutio (см., например, Об уме, 119). Отсюда утверждение, что в темноте растительной жизни скрывается жизнь интеллектуальная (см. О предположениях, II 10, 123). Вегетативная сила в растительном мире, ощущающая — в животном и интеллектуальная — в человеческом связаны в силу некоей единой субстанциальной способности (см.: Игра в шар, 38—41).

Закономерно, что важнейшим звеном природного динамизма выступает человек. Его трактовка подчинена глобальной субъект-объектной идее микро- и макрокосмоса. Теологическое осложнение приводит Кузанца к утверждению «трехсложного» состава бытия. В нем «малый мир» — это сам человек; «большой мир» — универсум природы; «максимальный мир» — Бог, божественный абсолют и сверхабсолют. «Малый — подобие (similitudo) большого, большой — подобие максимального» (Игра в шар, 42). Для понимания духовного человека перво-степенно его отношение к «максимальному миру», к Богу. Ренессанс-ская ментальность, которую нам предстоит еще раскрыть, выявилась у Кузанца в именовании человека «человеческим Богом» (humanus

Deus — О предположениях, II 14; 143), «очеловечевшимся Богом» (Deus humanutus — О даре отца светов, 102), ибо в человечестве (humanitas) все достигает своей высшей степени. Духовная суть человека лишь немногим уступает ангельской. Такая суть заключает в себе его познавательную способность.

Триадность характеризует и человеческий ум (mens). Во-первых, это чувство (sensus; вместе с воображением — vis imaginativa); во-вторых — рассудок (ratio); в третьих — разумение (intellectus). Рассудок — посредник между чувственным воображением и разумением, интеллектом. Влиянием позднего номинализма и научно-эмпиристской тенденцией самого Николая следует объяснить большую роль деятельности чувства в его трактовке знания. Кузанец даже одобряет старинный принцип сенсуализма, согласно которому «в рассудке нет ничего, чего раньше не было бы в ощущении» (Об уме, II 64 — De mente, 1450).

Отступив здесь от платонической традиции, Николай отказался от крайнего реализма в понимании универсалий. В сущности, он всегда подчеркивает предельность бытия только одной универсалии, если таковой следует признавать Бога как абсолют и сверхабсолют, несказанное имя, превышающее всякое понимание (см. Уч. незнание, I 24, 77), ибо он «автор и созерцатель своих произведений» (там же, II 13, 179). Можно иногда, впрочем, трактовать позицию автора «Ученого незнания» как позицию умеренного реализма, в силу которого родовое понятие проявляется через видовое, а видовое — через единичное (там же, II. 124 — 125). Но универсалий как бестелесных прототипов нет в уме Бога, и тогда они заменяются числами. Рационализм Николая в особенности связан с высокой оценкой логики и математики. Настолько высокой, что иногда всю сферу ума он приближает к способности измерения, сближая слово mens (ум) с глаголом mensurare (измерять — см. Об уме, 3, 71).

Однако чувственно-рассудочная компонента ума — его низший слой, наиболее четко проявляющийся в практической деятельности людей, всегда направленной на конкретные вещи. В теорийном же, мировоззренческом мышлении разумение в отличие от чувственно-рассудочной сферы «не принадлежит ни времени, ни миру, будучи абсолютно свободным от них» (Уч. незнание, II 6, 215). Если в ощущении, как затем и в рассудке, проявляется зависимость человеческого микрокосма от окружающего его макрокосма, то абсолютная независимость от него и максимальная активность разума как интеллектуального фокуса микрокосма приближает его к «максимальному миру» и делает способным к пониманию свертывания и разворачивания сущего со всеми его атрибутами и свойствами. В отличие от чувства и рассудка разум «постигает только всеобщее, нетленное и постоянное» (там же, III 12, 259).

Разумение, пронизывая всю сферу ума, оборачивается здесь таинственностью творческой силы *интуиции*. Сила эта заключена в ее способности мыслить актуально бесконечное, не только абсолютное, но и сверхабсолютное, что совершенно не дано чувственно-рассудочной компоненте ума. Вместе с тем эта наивысшая, поистине божественная

способность отнюдь не замкнута лишь на самой себе. Она необходима для возвышения рассудочного начала, для прояснения конкретности истины.

В этом контексте Кузанец развивает знаменитое учение о *противоположностях* (оппозициях), всегда выявляющих относительность констант бытия. Его органицистский динамизм выражается в пронизанности различными противоположностями, сочетание которых сообщает конкретную определенность различным вещам. Живую противоположность являет сам человек, конечный как телесное существо и бесконечный в высших стремлениях своего духа к постижению божественного сверх-абсолюта. Глобальна и противоположность абсолютного максимума и абсолютного минимума. Рассудок всегда констатирует противоположности в их разъединенности. И в этом его необходимость для практического действия. Но она сопряжена с опасностью догматического заблуждения, когда разрозненность противоположностей становится непреодолимой для рассудка, не постигающего самоизменение истины. Между тем она требует своей противоположности — заблуждения.

По-видимому, под влиянием окказимизма Кузанец неоднократно повторяет, что подлинные сущности непостижимы. Но этот элемент агностицизма подчинен у него позиции верознания, знающего (ученого) незнания. В этой фундаментальной противоположности тесно сплетены как интеллектуализирующая функция абсолюта, так и мистифицирующая суть сверхабсолюта. Тайнственность последнего окутывает все сущее и определяет непостижимость божественных путей в их точности, досконально ясной только самому внемирному Субъекту. Человек же в своей познавательной деятельности с необходимостью обречен на более или менее точные предположения. Таковы даже математические истины. Концепция знающего незнания означает, что *познаваемость мира реализуется на фоне непознаваемости Бога*. Николай при этом подчеркивает необходимость самой обширной учености, сколь бы велика ни была скрывающаяся за ней темнота незнания. Поэтому в сфере науки, точно фиксирующей противоположности, единственно ценным является знание, всегда оттесняющее незнание.

Другая ситуация характерна для философии. Для пронизательного ума здесь должно быть всегда ясно, что и самое глубокое знание не устраняет незнание. При этом чем глубже ученость, тем большим должно быть такое осознание. Догматически рассуждающий рассудок мнит себя только ученым, не признавая за собой никакого незнания. Между тем «знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание» (О сокрытом Боге, 6). Лучше всего, по убеждению Николая, это удавалось Сократу, а хуже всего — самоуверенно догматическим схоластикам, ослепленным утвердительной теологией. Одним из них был упомянутый выше Венк.

Здесь огромную роль играет понимание *совпадения противоположностей* (*coincidentia oppositorum*) в актуальной бесконечности сверх-абсолюта. Николай иллюстрирует эту гносеологическую ситуацию примерами из математики. Так, по мере бесконечного увеличения высоты равнобедренного треугольника и, следовательно, все больше-

го уменьшения угла, противолежащего основанию, треугольник будет стремиться к совпадению с прямой линией. Аналогичным образом по мере увеличения радиуса окружности она будет все больше стремиться к совпадению с касательной к ней. В пространственной бесконечности прямизна и кривизна вообще неразличимы, какую бы геометрическую фигуру мы не взяли. Более того, «абсолютная всеобщность совпадает с абсолютной единичностью, а абсолютный максимум совпадает с абсолютным минимумом» (Апология ученого незнания, 2, 5, 13).

Разум, постигающий совпадение противоположностей и руководствующийся концепцией знающего незнания, полностью лишен ограниченности рассудка, ибо «разум относится к рассудку, как сам Бог к разуму» (О предположениях, I 6, 24). Разум, например, так же «относится к истине, как многоугольник к кругу»: чем многочисленнее углы вписанного в круг многоугольника, тем точнее получаемая истина, но она не может быть окончательной, сколь бы ни увеличивалось число его сторон (см.: Уч. незнание, I 3, 10). Аналогичным образом «время движется к вечности, но никогда не сможет достичь ее, хотя постоянно к ней приближается» (О предположениях, I 11, 56).

Преодоление догматической ограниченности рассудка, достигаемое разумом, приводит, таким образом, к пониманию истинности как процесса все большего углубления познания на пути к недостижимому Абсолюту. А само это углубление означает уяснение *все более обширной целостности*. Поскольку «целое светится во всех своих частях» (Игра в шар, 42), а каждое суждение уясняет какую-то частную истину, подлинный — мировоззренческий — смысл которой становится более ясным не столько из него самого, сколько из более обширного целого. «Так как целое определяет меру части» (Об уме, 10, 127), можно считать, что гносеологический смысл идеи целостности состоит в том, что способность человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний значительно важнее претензии на обладание некоей неизменной, окончательной истиной.

Глубокая философско-теологическая, как и теолого-философская, концепция Николая Кузанского рождена как средневековой, так и ренессансной мировоззренческой ментальностью, открывающей философию Нового времени в Европе.

XI. МЕЖДУ СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ И НОВЫМ ВРЕМЕНЕМ. ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

В начале предшествующего раздела сделана обобщенная характеристика социально-экономического состояния позднесредневекового общества стран Западной Европы конца Средневековья. В сущности, там был обрисован XIV в., когда наиболее значительные успехи «горизонтального» общества, торжествовавшего в городах, весьма ярко и инициативно проявились в северной и средней Италии. Если большинство стран Европы дремало еще в «осени Средневековья», то в Венеции, Флоренции, Генуе, Милане, Пизе, Лукке, Болонье и других городах-республиках процветали торговля, банковское дело, появились шерстяные и другие мануфактуры. Богатство социальной жизни, бурлившей здесь, раннекапиталистическая экономика, складывавшаяся в городах-республиках, приводили к власти так называемых пополанов — торгово-ремесленную верхушку городских коммун, которая, преодолев сопротивление феодалов (нобилей) своей округи, нередко покупала их земли и заставляла переселяться в города. В них складывалось республиканское правление различных оттенков, иногда сменявшееся так называемыми синьориями, которым были присущи те или иные монархические черты. В известной мере социальная жизнь названных и других итальянских городов XIV—XV вв. сравнима с жизнью древнегреческих полисов классического периода.

Индивидуалистическое начало в первых из них теперь брало верх над началом сословно-корпоративным. Субъектное и субъективное время все больше теснило компоненту вечности в сознании все большего числа горожан, что нашло внешнее выражение (как уже было сказано) в появлении башенных часов (затем и переносных). К тому же в указанные века весьма ослабла идеологическая, духовно-контролирующая роль римско-католической церкви в связи с упадком морально-политического авторитета папства в годы «Авиньонского пленения», нередкими расколами в самой церкви, когда церковные соборы оспаривали верховенство пап в ее жизни. Хотя интеллектуальная жизнь по-прежнему сосредоточивалась в университетах, где господствовала схоластика, преимущественно в ее томистском содержании, как бы ни колебали его номиналистические учения и концепции «двух истин», новая эпоха потребовала быстрого возрастания роли умственного труда, носителями которого все больше становились лица свободных профессий. В условиях классического Средневековья с его жесткой корпоративной и цеховой регламентацией такого рода людей, непосредственно не связанных с деятельностью церкви и за-

висимых от нее учреждений, было крайне мало. Теперь же все больше возрастала категория лиц, занимавшихся умственным трудом. Эта активнейшая социальная прослойка далеко не всегда была связана с церковью. В сущности, появилась светская интеллигенция, социальное и духовное лицо которой в значительной мере определялось ее межклассовым происхождением. Распад корпоративного строя и возрастание в этих условиях роли индивидуальной деятельности были свойственны в рассматриваемую эпоху прежде всего Италии, где наиболее способные сыновья торговцев, банкиров, нотариусов, представителей знати, реже — сыновья ремесленников и крестьян в соответствии со своими склонностями становились писателями, художниками, архитекторами, скульпторами, врачами.

Ослабление связей этой интеллектуализированной прослойки с церковью, поскольку многие из интеллектуалов жили на доходы, получаемые от своей профессиональной деятельности (как и от знатных и богатых людей, не зависящих от церкви), усиливало их неприязнь к официальной учености, пропитанной церковно-схоластическим духом. У многих из них антиклерикальная неприязнь перерастала в резко критическое отношение к социальным и мировоззренческим основам этой учености, к догматической авторитарности, вне и без которой эта ученость была невозможна. В противоположность ей даже мыслящие церковные деятели, как мы убедились на примере Николая Кузанского, тоже создавали новую культуру и новую философию.

Суть их в первую очередь выражена в многозначных терминах, появившихся именно в данную эпоху в Италии, — это прежде всего «Возрождение» (ит. *rinascita*, в дальнейшем фр. Ренессанс). Неравномерность хронологического (как и территориального) развития культуры — одна из важнейших ее закономерностей. Достижения литературы, поэзии, философии, науки одних эпох оказываются в силу самых различных исторических обстоятельств в забвении в другие времена. Особенно это характерно для длительной истории Средневековья с его переселениями народов, формированием новых государств, с «мировой» религией христианства в Европе. Однако в эти времена, как мы видели, иногда возникал запрос на образованность и культуру Античности, как это имело место в «каролингском Возрождении» VIII—IX вв., а затем в условиях городской жизни в странах Западной Европы XII в. Но по масштабам и глубине культурного Возрождения Италия XIV—XV вв., а затем и другие страны Европы (преимущественно Западной) многократно превосходили упомянутые, как бы предварительные «возрождения». Знаменательно, что историческая и философская мысль Италии, а затем и других западноевропейских стран осознали принципиальное отличие своих цивилизаций и культур, переключившихся с Античностью, от «варварских» времен, начало которым положило крушение Римской (Западной) империи в V в. Именно эти историки и философы сформулировали термин «Средневековье» (*medium aevum*) как многовековой «провал» между Античностью и их временем, которые мы до сих пор называем Новым.

Философское содержание того, что принято называть Возрождением, невозможно уяснить без другого термина, появившегося в ту же эпоху, — гуманизм. Став одним из наиболее значимых и распространенных терминов, обозначающих морально-социальные характеристики человечества примерно в XIX в. и в последующем, он восходит к той же эпохе Ренессанса (ит. *humanista*, *umanista* впервые зафиксированы в документах XV в.). Показательно, что сами итальянские гуманисты, страстные поклонники культуры Античности, заимствовали слово *humanitas* (человечность) у Цицерона и Сенеки, которые в свое время хотели им подчеркнуть, что понятие «человечность» как важнейший результат культуры, выработанный в древнегреческих полисах, прижилось и на римской почве. В дальнейшем это слово неоднократно употребляли и латиноязычные отцы христианской церкви, стремясь подчеркнуть высоту провозглашаемой ими морали по сравнению с грубой, жестокой и бесчеловечной моралью рабовладельцев.

Светские итальянские гуманисты в своей неприязни к церковно-схоластической ментальности и соответствующему ей комплексу своей эпохи не раз апеллировали к «апостольской церкви» первых веков н. э., но значительно больше их привлекали философские и филологические достоинства латинских и греческих писателей и мудрецов, утраченные схоластикой с их «варварской» латынью, узкодогматическим восприятием некоторых философских идей и тем более буквалистской ориентацией на тексты Священного Писания. Вовлекая в фокус своих антропологических интересов сложность человеческой реальности своей эпохи, они разрабатывали многостороннюю систему «человеческих исследований» (*studia humanitatis*), противопоставленных «божественным» размышлениям теологической мысли. Во Флоренции и других городах ренессансной Италии возникали кружки гуманистов, духовное влияние которых, далеких от официальной университетской учености, распространялось и за пределы этих организаций. Настолько, что даже некоторые их приверженцы в условиях либеральности католической церкви возглавляли ее в качестве римских пап.

К концу XV — началу XVI в. гуманистическое движение из итальянского стало, можно сказать, общеевропейским (но преимущественно все же западноевропейским). Но за многосторонность и богатство ренессансной культуры политически раздробленной Италии пришлось заплатить большую цену. Ее республики, синьории, а также феодальное римско-папское государство враждовали и воевали между собой. Еще большие бедствия исходили от могущественных соседей, где сформировались абсолютистские монархии — Французская, Испанская, Германская (в своей значительной части), которые, воюя между собой, а также в союзе с итальянскими государствами или против них, разоряли древнюю Италию, хотя и оставались под обаянием ее культуры. Экономически Италия XVI в. не сразу утратила свою роль, несмотря на великие географические открытия и смещение торговых путей за пределы Средиземноморья. Достижения материальной и духовной культуры, науки и философии эпохи Возрождения в Италии и в За-

падной Европе к концу XVI — началу XVII в. стали столь значительны, что некоторые теории этих достижений стали противопоставлять их не только «темному» Средневековью, но и «светлой» Античности.

Проблемное осмысление ренессансной философии — задача весьма сложная вследствие многоплановости универсума культуры Ренессанса. Его яркий и энергичный человеческий фокус, выраженный в литературе, поэзии, живописи, скульптуре, архитектуре, вплетавший в себя различные философские и религиозные компоненты, как и научные идеи, делает особо сложным анализ конвергенции и дивергенции мировоззренческих форм.

От теоцентризма к антропоцентризму и натуралистическому истолкованию человека. Трудность сформулированной здесь проблемы определяется тем, что религиозно-монотеистический, в данном контексте христианский, теоцентризм в определенном смысле может быть тоже назван антропоцентризмом, поскольку образ Бога ориентирован главным образом на человека, прежде всего на моральную компоненту его жизни. Однако религиозно-монотеистический антропоцентризм далеко отчужден от реального человека. Фокус теоцентризма составляют мистика и основанное на ней стремление к уподоблению Богу, к обожению (*theiosis, deificatio*). Вместе с тем теоцентризм в развитии вероисповедной догматики и усложнявшейся церковной организации, в схоластическом их осмыслении подвергался все более запутанной формализации. Оппозиционные религиозно-философские идеи и направления, в сущности, стремились к более адекватному осмыслению человека и в индивидуальном, и в общественном содержании его жизни. Теперь же в Италии появляется многостороннее и энергичное направление гуманизма.

Его основоположником стал Франческо Петрарка (1304 — 1374). Для торжества этого направления знаменательна сама многосторонность личности и деятельности великого итальянского лирического поэта (сонеты к Лауре, аллегорическая поэма «Триумфы» и другие произведения), автора эпической поэмы «Африка» (на латинском языке). Сатирически отвергая схоластическую ученость, он испытывал глубокое влечение к литературе и философии Античности.

В монастырских и других библиотеках Италии, Франции, Нидерландов, Германии он обнаружил немало рукописей античной литературы (латиноязычной), до того неизвестных или малоизвестных. За Петраркой в таком интеллектуальном деле последовали и другие гуманисты. В XV в. были открыты (и переведены) «Жизнеописания философов» Диогена Лаэртция, найдены поэма Лукреция «О природе вещей» (1417), сочинения Секста Эмпирика, Марка Аврелия, произведения Плутарха и Лукиана. В дальнейшем скажем об исключительно важной роли переводов диалогов Платона и произведений так называемого Гермеса Трисмегиста.

Западноевропейское Средневековье, как мы видели, в общем недостаточно было осведомлено об античной литературе и философии (особенно грекоязычной). То же, что стало известно, подвергнутое

ортодоксальными авторами схоластической интерпретации, совершенно не могло удовлетворить гуманистов. К тому же им внушала глубокое отвращение — и по смыслу, и эстетически — та «варварская» латынь, на которой писали и говорили в университетах и в самой церкви. Активные поиски гуманистами произведений античных писателей, поэтов, философов и их популяризация благодаря изобретению книгопечатания в середине XV в. стали незабвенным фактором культуры. Большая часть текстов античных авторов, которыми располагает современная наука, была выявлена именно гуманистами. В этом первостепенный аспект наименования самой эпохи — Возрождение.

Литературная деятельность Петрарки, принесшая ему огромную славу за пределами Италии, определяется и его философскими произведениями (все они написаны на латыни). Одно из них — «О моем собственном невежестве и невежестве многих других» (1366) — сатирически заострено против аристотелизирующей схоластики, вращавшейся вокруг некоторых идей Стагирита. Отнюдь не умаляя авторитета этого великого имени, автор говорит о схоластической узости трактовки идей Аристотеля, в которых и сам он не был хорошо осведомлен. Еще существеннее, что Петрарка противопоставлял здесь схоластической односторонности многообразие идей и учений античной философии — Пифагора, Анаксагора, Демокрита, Сократа, Платона, Порфирия, Цицерона. Но выше всех он ставил Платона. Тем самым Петрарка выступал за гуманистический плюрализм против занудной монотонности схоластики, за плюрализм философских учений и идей Античности. Вместе с тем флорентийский философ превознес Платона — в противовес аристотелизирующей схолистике, что, как увидим, нашло мощное продолжение в дальнейшей философии гуманизма.

Гуманистический антропоцентризм Петрарки нашел убедительное выражение в его более раннем диалоге «Моя тайна» (или «О презрении к миру», 1342 — 1343). Верующий христианин анализирует свои настроения и поступки, далекие от аскетизма и более чем не чуждые стремлению к наслаждениям, любви, славе. Автор демонстрирует здесь накопившийся у него морально-социальный опыт, рвущий формализованные пути предписаний аскетической моральности. Индивидуализирующее начало, определяющее для формирующегося гуманизма, теснит и побеждает родовую систему традиционных христианских ценностей. Знаменательный момент взволнованного повествования Петрарки состоит в том, что за разрешением своих сомнений он обращается к авторитету св. Августина (представленного как литературный персонаж), ибо автор «Исповеди», столь много грешивший в годы юности и прошедший через многие сомнения, совсем не сразу обрел равновесие христианина. В данном же диалоге он хотя и настойчиво, но все же снисходительно упрекает кающегося теперь «грешника».

Здесь необходимо подчеркнуть, что вслед за Петраркой и многие другие гуманисты в своем неприятии схоластики обращались, так сказать, за поддержкой не только к античным философам, но и к Августину, Лактанцию и другим мыслителям патристики. Они были им

близки содержательностью их антропологической мысли, к тому же выраженной хорошей латинской речью. И кроме того, они были ближе к философской классике Античности, в особенности к платонизму.

Выше мы не раз убеждались в неоднозначности, противоречивости христианской антропологии и моральности. С одной стороны, человек, поставленный в срединности бытия — между всемогущим Богом и миром низменности животной и всей нижестоящей природы, — человек как завершающее творение Бога в принципе «царь» всей природы. Вместе с тем первородный грех Адама и Евы предопределил весьма трудное и даже жалкое существование их потомства (нищета и болезни Средневековья обрекли на такое существование подавляющее большинство «рабов Божьих», заставляя особенно страдать телесно). Блаженство посмертного существования как главной цели земной жизни в принципе открыто для человека в силу сверхгероического подвига Христа. Однако в условиях слабости человеческой воли, ее постоянной скованности «грехами» лишь незначительное меньшинство получает сверхъестественную благодать, божественную милость, проявляющуюся в день Последнего суда.

Пренебрежительно-аскетическая трактовка человека по-своему ярко нарисована в трактате кардинала Лотарио ди Сеньи «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческого состояния» (1194 — 1195), переполненном цитатами из Библии. Автор, будущий могущественный папа Иннокентий III (см. выше), исходя из догмата первородного греха, дает весьма пессимистическую оценку антропологии, психологии и моральности человека. Вопреки некоторым Отцам Церкви, которые видели в людях, даже после их изгнания из Рая, ряд преимуществ над животными в силу наличия разума как величайшего дара Бога, как их универсального орудия, теолог подчеркивает меньшую приспособленность людей к условиям существования и меньшую их силу по сравнению с животными. Страдания и трудности человеческой жизни сплошь и рядом таковы, что счастливы те, кто умирает в младенчестве. Правда, душа человека, наделенная разумом, обладает возможностью различать добро и зло. Однако его чувства, в свое время подтолкнувшие Адама и Еву к нарушению строжайшего запрета Творца, не позволяют человеку вырваться из пут греха. Да и познавательная сила души оценивается пессимистически, в духе идей цитируемого здесь Экклезиаста — «суета сует и всяческая суета» (I 2). Подчеркивая лишь мистифицирующую компоненту непознаваемого Бога, теолог утверждает, что «удел знания — знать, что ничего не знаешь» (там же, I 13). Употребляя термины «микрокосмос» и «макркосмос», автор уверен, что мир природный и человеческий деградируют и, нужно думать, движутся к своему концу.

Рукопись Иннокентия III, разошедшаяся во многих экземплярах, была хорошо известна гуманистам. Отрицательное отношение к ней выразил Петрарка в своих диалогах «О средствах против всякой фортуны» (1354 — 1366). Другие гуманисты тоже полемизировали с трактатом Сеньи, но еще важнее произведения, в которых, ориентируясь на различные античные философы и переосмысливая их в духе человека своего времени, они строили свои антропоцентрические концепции.

Весьма оригинален и радикален в таком контексте Лоренцо Валла (1407–1457), философ, филолог и историк. Смелый и язвительный, он не побоялся бросить вызов римскому папе Евгению IV и причинил огромные неприятности католической церкви своим разоблачительным «Рассуждением о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (см. выше). Валла — автор антиклерикальных и антисхоластических произведений. В духе уже тогда широко распространенной концепции «двух истин» философ фактически игнорировал теологию, рассматривая религию как сферу практическо-эмоциональной жизни человека, не поддающуюся никакой «диалектической» рационализации, иронически противопоставлял Фоме Аквинскому апостола Павла, который, не мудрствуя лукаво, укреплял христиан в догматах веры. Но в данном контексте Валла особенно важен своим наиболее значительным произведением «Об истинном и ложном благе» (1433), в котором он выступил убежденным восстановителем эпикуреизма, едва ли не самой неприемлемой для церкви философской доктрины Античности с первых веков формирования христианства. При этом Валлу не интересовала атомистическая физика Эпикура (для нее время придет намного позже). Для христианской идеологии первостепенной оставалась моральная компонента мировоззрения, трактуемая в сугубо родовом смысле. Противопоставляя ей собственную концепцию, автор «Истинного и ложного блага» возобновлял древнюю тотально органицистскую и натуралистическую идею, согласно которой все живые существа стремятся к сохранению своей жизни и избегают всего, что может им повредить. У Валлы эта идея стала базой индивидуалистического истолкования общественной жизни. Эпикуровская этика наслаждения, трактуемая им сугубо сенсуалистически, представлялась ему весьма адекватной такому тотальному натурализму. Валла резко отвергал в этом контексте стоическую этику духовных добродетелей, доступных лишь немногим мудрецам. Подлинной основой жизни является деятельность человеческих чувств, ибо в них заключено высшее наслаждение, без и вне которого жизнь теряет свой главный интерес. Доходя в своем сенсуалистическом активизме («Да здравствуют верные и постоянные утехы в любом возрасте и для любого пола», I XXIV, 14) до крайнего эгоизма и гедонизма, Валла стремился перечеркнуть аскетизм официальной морали (попутно и стоической). Философ не гнушался при этом и циничным утилитаризмом, возглашая, например, что «даже Богу нельзя служить без надежды на вознаграждение» (там же, III, VIII 2).

Натурализм Валлы отличен от исторического эпикуреизма, обычно квалифицируемого как материализм. Автор «Истинного и ложного блага» был обязан считаться с единым и единственным Богом-творцом всего сущего. Хотя и здесь он иногда обнаруживал склонность к пантеизму, утверждая, что «все создано провидением природы», а «природа то же самое, что Бог, или почти то же самое» (там же, I, X 2; XIII, 5). Однако креационизм и фактор потусторонней жизни, чего не могло быть у Эпикура, у Валлы, конечно, сохраняются. Но автор «Истинного блага» радикально их перетолковывал. Человек у него теперь возникает не из земного праха

(или глины), а из серебра. В понимании сотворенной души сенсуалист Валла ближе к сенсуалисту Эпикуру, чем к библейско-схоластическим ее трактовкам (не говоря уже о мистических). Хотя душа наделена умом, памятью и волей, фактор чувственности как бы уравнивает их. При этом душой как началом жизни обладают и животные. Но посмертная жизнь свойственна лишь человеческой душе. Здесь гуманист становится полным еретиком. Его фактически не интересует Ад, куда должно отправиться большинство человечества. Переиначивая христианское вероучение, в котором превратившиеся в прах тела воскреснут лишь в Судный день, Валла утверждает, в сущности, их неразрывность с душой. При этом гуманист заинтересован собственно Раем и посмертным воскресением *телесного* человека. Райское блаженство уготовано целостному человеку, чувства которого облагоустроены, а тело утончено. В знании и искусстве некогда «ветхий» Адам будет неутомим и безошибочен. Райская жизнь станет бесконечным продолжением земной. Эпикуреизация христианства обернулась у Валлы гуманизацией потустороннего мира.

Против пессимистических и аскетических идей теоцентризма рассмотренного выше произведения Иннокентия III выступил старший современник Валлы Джаноццо Манетти (ум. 1459), в молодости торговец и банкир (сам Господь Бог в его представлении — своего рода банкир, строго наблюдающий за дарованным им людям временем), а позднее — видный государственный деятель Флоренции, автор ряда произведений, среди которых выделяется своей гуманистической направленностью трактат «О достоинстве и превосходстве человека» (1451 — 1452). В противоположность рассмотренным воззрениям ди Сеньи, унижавшим человека, Манетти подчеркивает его физические, моральные и эстетические преимущества. Он, в частности, указывает, что чувства, даже если они свойственны ущербному, брэнному телу, позволяют человеку достичь более интенсивных и содержательных наслаждений по сравнению с любым животным. Вообще, «в нашей обычной и повседневной жизни мы владеем большими видами наслаждений, чем мучений» (XI 3, с. 49). Даже в потусторонней жизни без телесного воскрешения не может быть полноценного существования, которое, как и у Валлы, в сущности, мыслится лишь в Раю.

Манетти верит в официальную бестелесность и бессмертие человеческой души, подчеркивая ее роль в деле «выработки интеллектуальных и моральных добродетелей» (там же, с. 27). Более того, творческое начало человека сосредоточено в его душе, наделенной у него — в отличие от сенсуалиста Валлы — особой рациональной способностью, как и свободной волей. Официальный креационизм Священного Писания у Валлы и Манетти, как и у других гуманистов, по существу, формален. Волей, например, человека наделили «либо Бог, либо природа» (XI 3, с. 16). В его произведении имеются и более радикальные натуралистические утверждения о том, что природа — «искуснейшая и мудрейшая, а также единственная наставница (*magistra*) дел» (там же, с. 50).

Вместе с тем бестелесная душа, хотя и дарованная Богом, свидетельствует, что человек — «разумное, предусмотрительное и очень

проницательное живое существо» (там же, с. 51). Его призвание — «действовать и познавать» (там же, с. 35). Гуманист называет в этом контексте многие выдающиеся свершения человека — от Ноева ковчега через египетские пирамиды до величественного купола Флорентийского собора, законченного Брунеллески незадолго до того, как Манетти написал свой трактат. Теоцентрическая воля всемогущего Бога трактовалась в космических масштабах, антропоцентрическая воля человека выступала первостепенным фактором цивилизации.

Удивительно широки интересы и энергия в их реализации у другого флорентийского гуманиста, Леона Батиста Альберти (1404 — 1472). Его деятельность — ярчайший пример универсальных стремлений гуманистов, обращавшихся в принципе ко всему человеку и стремившихся к многостороннему его выражению. Он архитектор, скульптор и живописец (автор трех трактатов, теоретически осмысливавших эти важнейшие ренессансные искусства). В отличие от других гуманистов раннего Возрождения Альберти интересовался естественными науками, включая математику как совершенно необходимую для теории и практики названных искусств. Возвеличивая природную одаренность человека, Альберти в социально-педагогическом сочинении «О семье» (на ит. яз., 1434 — 1441) стремился осмыслить и сформулировать гармоничность его способностей. Основу всех существ составляет *деятельность*, о чем свидетельствует вся природа, начиная с растений. Описание природы у Альберти в трактате «О зодчестве» и в других произведениях величаво и ярко. Фактически она независима от Бога, если не отождествлена с ним. Именно природа творит бесконечное многообразие форм, которым должен подражать деятельный человек, подчиненный ее законам. Если же в силу всемогущества природы человек испытывает множество страданий, совершенно бессмысленно, говорит он в сочинении «Религия», обращаться с молитвами к богам, которые не меняют своих решений в силу собственной необходимости.

Многосторонняя деятельность человека, создавшая в эту эпоху столько эпохальных шедевров в различных областях культуры, подвигла многих гуманистов на сравнение человека с Богом. Выше мы видели, что так рассуждал Николай Кузанский, профессиональный теолог. Свою великую поэму сам Данте назвал «Комедией», а известный итальянский писатель-гуманист XIV в. Бокаччо «переименовал» ее в «Божественную комедию». Как выше зафиксировано, мистический фокус теоцентризма внушал человеку необходимость «обожения», теперь же гуманисты обожествляют человека, приписывая ему абсолютизированные атрибуты Бога.

Огромную роль в осмыслении человека в антисхоластической оппозиции у итальянских гуманистов XV в. сыграл платонизм, что очевидно уже у Николая Кузанского, произведения которого были мало известны в этом веке и стали оказывать влияние на некоторых гуманистов (не итальянских) лишь в следующем. Аристотелизирующее ядро томистской схоластики, господствовавшей в университетах, уже

софа и его время весьма слабо, поверхностно. Углубление итальянских гуманистов XIV—XV вв. в идеи платонизма происходило вместе с повышением интереса к греческому языку, который они стали изучать все более интенсивно. На помощь им пришли византийские филологи и философы. Сильнейший религиозно-идеологический деспотизм, господствовавший в Византии, не смог воспрепятствовать появлению весьма значительных гуманистов, обращавших свои взоры к дохристианской греческой культуре, к мифологии и философии, в особенности к платоновским диалогам. Агрессия османского мусульманства, приведшая к двум попыткам унии католической и православной церкви (Феррарский и Флорентийский соборы 1437 и 1439 гг.), тоже весьма способствовала появлению в Италии византийских философов. Самым значительным из них стал Георгий Плифон (ум. 1452). Активный и вольнодумный политический деятель, мечтавший вывести из кризиса византийско-греческое государство, ориентируя его на древнегреческие образцы, он написал на родине религиозно-политическую утопию «Законы», подчеркнув в самом названии ориентацию на идеи великого идеалиста (на его родине это произведение было сожжено по указанию церковных властей). В Италии Плифон завязал отношения с местными гуманистами, а своими чтениями по философии Платона и неоплатоников (они тогда не различались) весьма способствовал дальнейшему углублению интереса к этой «вековой» философии.

По-видимому, под влиянием Плифона (но уже после его смерти) в 1459 г. во Флоренции была учреждена (под покровительством Медичи, возглавлявших государство) Платоновская академия, ориентированная на древнеафинский прообраз. Она стала весьма влиятельным кругом итальянских гуманистов, объединенных живым интересом к платоновскому комплексу идей. Широта этого круга во многом предопределила поддержку Платоновской академии со стороны не только философов, но и писателей, деятелей искусства, некоторых политиков и просто духовно ищущих людей. Рождалась «литературная республика», как бы противостоящая официальным университетам и приобретающая в дальнейшем все большее влияние не только в Италии.

Душой академии стал Марсилио Фичино (1433—1499). Овладев греческим языком, он приготовился перевести на латынь весь корпус платоновских сочинений. Но из Византии были привезены сочинения так называемого Гермеса Трисмегиста (лишь частично известные на Западе). Они считались самыми древними, не только доплатоновскими, но и соперничающими с текстами Моисея (Книгой Бытия). Поэтому Фичино начал перевод именно с них.

Выше, давая обзор эллинистической культуры, мы коснулись возникновения этой, так называемой герметической, традиции. Ее возникновение тесно связано с магизирующим компонентом сознания человека, стремящегося к покорению сил природы в условиях, с одной стороны, недостатка научно-эмпирических, экспериментаторских средств для достижения действительно эффективных результатов, а с другой — достигнутого за века и тысячелетия материального прогресса

цивилизации. Духовные же ее феномены обобщались при этом религиозными верованиями. Закономерно, что в синкретической культуре эллинизма герметическая традиция была увязана, как выше отмечено, с египетским богом Тотом, наиболее «ответственным» за многообразные достижения этой древнейшей цивилизации. Тот был «скрещен» с хитроумным Гермесом (предок Одиссея), посредником между царствами жизни и смерти. Грекоязычная философско-мифологическая мысль гностицизма II–IV вв. создала корпус сочинений, названных именем Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего), считавшийся самым древним (и, следовательно, наиболее авторитетным) Откровением Божества, но в действительности представлявший синкретическо-эkleктическую смесь пифагорейских, платонических, стоических, библейских и других ближневосточных религиозно-мифологических поверий.

«Теоретическое» содержание этого корпуса было сформулировано главным образом в трактатах «Поймандр» (Пастырь мужей) и «Асклепий», которые были переведены на латинский язык Фичино. Логически стройное их содержание изложить непросто (как, в сущности, содержание любого гностического текста). Органицистские компоненты перемешаны в нем с демиургическо-креационистскими, божественное — с демоническим. Ясно, пожалуй, главное положение, привлечшее внимание Фичино и других гуманистов: «...Великое чудо есть человек, существо, достойное почитания и прославления» (Асклепий, XI 6, с. 49). «Бог, повелитель вечности, является первым, мир является вторым, человек является третьим» (там же, 10, с. 53). Как духовно-телесный микрокосм человек может достичь господства над стихиями, надо только знать должное «слово». Учения такого рода всегда эзотеричны, ибо тайное преобладает над явным. Как выше отмечено, мыслители патристики — Лактанций, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин — в своем осмыслении человека отдавали дань герметизму.

В поздней Античности, а затем и в Средневековье в соответствии со столь «глубокой» теорией существовала обширная литература (и практика) по магии, алхимии, астрологии. Задача первой, например, состояла в том, чтобы уловить духов, исходящих от звезд, и направить их в материю. Задача алхимии хорошо известна. Мировоззренческой роли астрологии коснемся в дальнейшем.

Возвращаясь к Фичино, укажем, что он, закончив перевод названных текстов, став священником в 1473 г., перевел на латинский язык все основные диалоги Платона, написал творческие комментарии к некоторым из них. В дальнейшем он перевел «Эннеады», сочинения Порфирия, Ямвлиха, Прокла, (Лже)Дионисия Ареопагита и некоторые другие.

Свои философские воззрения Фичино изложил в обширном трактате «Платоновская теология о бессмертии души» (1469–1474). Это основательное произведение не только трактовало моральную проблематику, которая преобладала у многих гуманистов, но и рисовало широкую онтологическую картину, противостоящую схоластическим опусам. Христианский креационизм, одним из официальных носителей которого был сам Фичино, фактически им растворен в платоновско-

неоплатоническом пантеизме. «Бог... есть повсюду» (XIV 5; XI 6, с. 206), но теоретическое повествование сконцентрировано вокруг платоновской Мировой (всеобщей) души, представляющей индивидуальные души всех людей. Здесь платоник выступал против эпикуреизма, отрицавшего индивидуальное бессмертие, как и против аверроизма, трактовавшего бессмертие душ лишь в родовом, обезличенном смысле. Следуя триадной методологии, автор трактует Душу «третьей сущностью», лишенной протяженности, и одновременно «связью» между абсолютно неизменным Ангелом и постоянно меняющимся Качеством. Одновременно она, будучи в непрерывном и круговом движении, источник и основа животворящей целостности всего мироздания. Мировая душа как бы заслоняет Бога, начальный источник нижестоящей иерархии.

Собственно ренессансный момент, занимающий весьма важное место в трактате Фичино, заключен в превознесении активного творчества человека, в чем он (как и Манетти) во многом следует идеям переведенных им трактатов Гермеса Трисмегиста. Творческая роль человека определяется фактором его разума, «вершиной души», «подобной ангелам», соединяющим людей «с общим порядком вещей» (там же, XIII 2; XI 6, с. 191). Благодаря уму человек принципиально отличается от животных своей способностью к господству над собой. Достигнув его, человек «является своего рода Богом. Он, без сомнения, бог животных, поскольку их всех использует... Он — бог стихий, поскольку населяет и возделывает их. Наконец, он — бог всех материй, поскольку их употребляет, преобразует и оформляет» (там же, XIII 2; XI 6, с. 197).

Приближение человека в силу его творческих возможностей к Богу сочетается в произведении Фичино как со спиритуалистическим пониманием бестелесной души, так и с натуралистической интерпретацией природы. Автор «Платоновской теологии о бессмертии души», подобно Валле и другим гуманистам, возобновляет древнюю органицистскую идею о *самосохранении существ* как основы их жизни, так сказать, принцип индивидуации, господствующий в животном и человеческом мире. Он не раз подчеркивает «жажду бытия» как его основное свойство. Но в человеке оно определяется и осложняется как фактором ума, так и фактором воли. Последний, фигурирующий и у других гуманистов, следует думать, почерпнут в христианской, в частности в августиновской, традиции. Оба эти фактора, противопоставляя человека животным, трансформируют стремление человека к самосохранению в состояние его *самовластия*. А оно открывает перед человеком возможности властвовать и над вещами. Главная же ценность человеческой жизни — естественная «жажда бессмертия», определяемая неискоренимым бессмертием людских душ и всем строем пронизанного Богом бытия. Вероисповедно-догматические компоненты этой основной устремленности человека священник-платоник фактически игнорирует.

Соратником Фичино и как бы другим главой Платоновской академии стал Пико дела Мирандола (1463 — 1494). Весьма одаренный, граф Джованни владел греческим, арабским, еврейским языками и проявлял огромный интерес к ближневосточным религиозно-философским

учениям. Влиятельным в церковных кругах схоластическим системам Фомы Аквинского и Дунса Скота Пико противопоставил идеи и учения Гермеса Трисмегиста, Каббалы, Моисея, Христа, Зороастра, как и идеи Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Эмпедокла, ал-Фараби, Авиценны, Аверроэса. Причудливое переплетение их идей при ведущем факторе христианства свидетельствовало о *синкретичности* гуманистической культуры, которой стали тесны рамки христианской схоластики. Изложение этих идей Пико сформулировал в 1486 г. в «Философских, каббалистических и теологических выводах (conclusiones)», содержащих 900 тезисов «обо всем, что познаваемо». Разослав их по университетам, автор собирался защищать их в диспуте против философов всей Европы, однако папа Иннокентий VIII запретил такой диспут как «еретический».

Открыть диспут Пико намеревался в «Речи о достоинстве человека», в которой в еще большей степени, чем в названном произведении Манетти, были подчеркнуты не печальные последствия прародителей человечества и жалкая участь их потомков, а *достоинство* человека как главного творения Бога и даже как бы его двойника. К названной «Речи» примыкает трактат «Гептапл» (1489) — герменевтическое истолкование потаенного смысла «Книги Бытия» Ветхого Завета.

Креационистские идеи и мотивы христианской доктрины переключены здесь на раскрытие и подчеркивание красоты и достоинства человеческой личности. Общая же картина мироздания — в принципе платонический иерархизм, в котором пантеистический органицизм подчеркивает фактор спонтанного порождения слоев бытия, отнюдь не возникающих «из ничто», и их органической связи. Онтологическая триадность в картине мира Пико даже затеняет понятие Бога, называя высшую уместигаемую сферу мироздания ангельской, ниже которой простирается сфера неба. Подлунная сфера стихий — физическая природа непрерывных изменений и превращений. Своеобразно положение в этой иерархии человека. С одной стороны, он — срединное звено между ангельско-небесной сферой и чувственным миром природы. Вместе с тем человек именуется *четвертым миром*, ибо в качестве духовно-телесного микрокосма он воплощает все сферы бытия.

Здесь выявляется субъект-объектная суть человека. «Кто познает самого себя, все познает в себе» (ссылка на Сократа), вдохновляясь «на познание всей природы, с которой человек связан как бы брачными узами» (XI 7, т. I, с. 255). Содержание «Речи» Пико резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов. Бог наделил человека множеством потенциальных возможностей. Важнейший из его даров — свобода воли человека. Она способна как низвести его до уровня самого грубого скота, так и возвысить до высоты ангелов. Поскольку же морально-познавательная суть ангелов дарована им Богом сразу, а человек вырабатывает ее собственными усилиями (игнорируя, таким образом, божественную помощь-благодать), он фактически способен превзойти и ангелов.

Таким образом, в предшествующем обзоре мы выявили трансформацию теоцентризма в антропоцентризм, осуществленную крупнейшими

итальянскими гуманистами XV в. главным образом посредством приближения души, в принципе оставшейся бестелесным образом Бога, к телесной организации человека. Причем акцент на сенсуалистическо-чувственном содержании душевной деятельности у Валлы приводил его к более натуралистической трактовке души даже в ее посмертной жизни. Упор же на рационалистически-духовный характер души, свойственный Манетти и тем более Фичино и Пико, усиливал моральную компоненту самовоспитания как неперемennого условия достоинства человека и возможности расширения его власти над вещами. Сочинений на морально-социальные темы было немало среди итальянских гуманистов XV в. К названным выше следует добавить труд флорентийского гуманиста, политика и историка Леонардо Бруни (ум. 1444) «Введение в науку о морали». Здесь, в частности, подчеркнуто, что «наука о нравах... не пустяк, но величайший и превосходнейший дар: он делает людей благоденствующими, чтобы они не вредили самим себе, но, действуя и созидая, следовали бы требованиям и предназначениям этой науки» (XI 4, с. 50).

Вместе с тем пантеистические тенденции, приближая Бога к природе и даже отождествляя их, усиливали натурализацию духовного человека. Особенно это свойственно Альберти, который в трактате «О зодчестве» проявлял склонность творческую производительность природы ставить выше человеческой. Не менее характерно для него отсутствие идеализации самого человека, реалистическое видение его природы (диалог «О семье»), ярко проявлявшейся в условиях той эпохи. Альберти, в полную противоположность книге Иннокентия III, не увязывает хрупкость человека, его многочисленные болезни и т. п. с первородным грехом. Они определяются самим строем микрокосма. Нет у Альберти и загробного воздаяния. Но эгоизм самосохранения человека сплошь и рядом не поддается исправлению при самом выдающемся уме. При всем совершенстве природы и удивительном устройстве самого человека тщеславие, глупость и несчастья весьма часто уродуют его жизнь. Нередко потому, что вместо следования природе он своим необдуманным вмешательством вредит как ей, так и самому себе.

Платонизм, как мы видели, соответствуя универалистским стремлениям ренессансной культуры, вместе с тем стал реакцией на схоластический аристотелизм томизма как, в сущности, официальной университетской философии. Но в предшествующем разделе было отмечено жесткое противостояние так называемого латинского аверроизма и формировавшегося томизма главным образом по животрепещущей проблеме индивидуального или родового бессмертия. Аверроизм, вытесненный из Парижского университета, нашел себе пристанище в Италии, главным образом — в Падуанском университете. В возрождении различных античных философских учений и идей закономерно наступила очередь и аристотелевского. Уже упомянутый выше Бруни понимал ограниченность и даже искаженность томистского истолкования философии великого Стагирита. Появлялись новые переводы его произведений, как и работ его античных комментаторов, в особенности

выдающегося позднеантичного (II — III вв.) комментатора Александра Афродизийского, трактовавшего аристотелевское учение об уме еще более натуралистично, чем латинские аверроисты.

В этих условиях в так называемой Падуанской школе появился смелый и оригинальный философ Пьетро Помпонацци (1462 — 1525). Не принадлежавший к кругам гуманистов и, судя по форме произведений, даже отдавший некоторую дань схоластике, он развивал активную лекционную (в Падуанском и Болонском университетах) и литературную деятельность.

Большим событием стал «Трактат о бессмертии души» (1516). Демонстрируя огромную начитанность в античных и средневековых философских (и не только) текстах, Помпонацци чаще всего опирался на произведения Аристотеля, идеи которого о душе, разуме и бессмертии трактовал отнюдь не догматически. Здесь читатель найдет ряд интересных и глубоких мыслей относительно познавательной деятельности человеческой души. В целом можно сказать, что автор усиливал сенсуалистическую компоненту аристотелевской гносеологии и вместе с тем не онтологизировал активный интеллект, как это было присуще метафизике Аристотеля, а затем и Аверроэса. Главная тенденция гносеологии, по убеждению Помпонацци, состоит в том, что, хотя «всякое познание некоторым образом отвлекается от материи» (XI 12, с. 59), а разум, осмысливая всеобщее, «не находится полностью во времени и пространстве», он тем не менее «не может полностью отвлечься от времени и пространства» (там же, с. 65). Интеллект может мыслить всеобщее только через единичное, и следовательно, он совершенно не способен освободиться от чувственных представлений. В этом его принципиальное отличие, с одной стороны, от интеллигенций, абсолютно чуждых любой чувственной образности в силу их бестелесности, а с другой — от животных душ, полностью погруженных в чувственную стихию и познающих «только единичным образом» (там же, с. 73).

Выявленная особенность познания человека определяет и истолкование его души. Она бессмертна в силу наличия разума, поднимающего ее до всеобщих — вневременных и внепространственных — понятий, вводящих ее в мир божественности. При этом в духе христианства к разуму Помпонацци прибавляет и волю, обеспечивающую моральную деятельность, которой полностью лишены животные.

Однако чувственное, земное, согласно автору «Бессмертия души», в ее реальной жизни определенно преобладает над разумно-бессмертным началом. «Так как природа человеческая почти полностью погружена в материю и лишь в малой мере причастна разуму, человек дальше отстоит от интеллигенций, чем больной от здорового, ребенок от мужа и невежда от мудреца» (XI 12, с. 108). Глубокий реалист, Помпонацци констатирует, что совсем немного таких людей, кто полностью подчинил растительную и чувственную части своей души — ее низшие части, по Аристотелю, — ее высшей, разумной части. Увы, много больше тех, у кого возобладали именно низшие. Более того, нормальные люди — это те, кто избирает «средний путь жизни» (там же, с. 30), кто

сочетает умеренную чувственность с деятельностью разума. Но души таких людей смертны, ибо «человек по природе более предан чувству, нежели разуму, и оказывается более смертным, чем бессмертным» (там же, с. 50).

Утверждение смертности индивидуальной души в трактате Помпонации (запрещенного церковью) означает отрицание ее творения всемогущим Богом. Субъект-объектная концепция Бога в метафизике Аристотеля сочетается лишь с мыслью об опосредованном появлении высокоодушевленного человека. В духе двойственности истины позднего номинализма (Оккам и др.) автор «Бессмертия души» считает убеждение в ее бессмертии результатом совершенно иррациональной веры. В этом контексте он высказывает весьма характерные соображения о роли религии, которых мы коснемся в дальнейшем.

Вывод о смертности конкретной души любого человека было легче сделать, исходя из гносеологии, но чрезвычайно трудно его обосновать перед лицом человеческой морали, да еще в условиях полного господства религиозной идеологии, немыслимой без этого фундаментального догмата. Здесь автор «Бессмертия души» делает весьма знаменательные для своей эпохи этико-социальные выводы. Переосмысливая Аристотеля, Помпонации говорил не о двух, а о трех разновидностях разума, интеллекта — созерцательной (*speculativus*), практической, или деятельной (*practicus, operativus*), и действующей (*factivus*). Каждый человек наделен всеми тремя разновидностями интеллекта, но в разной мере. Гуманистическо-демократические стремления Помпонации выявились у него в воззрении, что любой человек, пускай и в самой незначительной степени, обладает созерцательным интеллектом, теоретическим разумом. Но в значительно большей мере и притом все без исключения здоровые люди обладают практическим разумом, и каждый человек, в отличие от животного, способен различать добро и зло и в меру такого различия быть нравственным.

Утверждение смертности человеческой души, как и сомнение в креационистском ее происхождении, развитие Помпонации, снижали, если не перечеркивали, утверждение ее божественности и подрывали гуманистический антропоцентризм, достигший своей кульминации у Фичино и Пико. Такая тенденция еще более крепла к концу эпохи Возрождения по мере все более многостороннего понимания реального человека и углубления представлений о природе.

Характерны в такой крепнущей ситуации воззрения французского философа Мишеля Монтеня (1533 — 1592), автора знаменитых «Опытов» (1580). Он — один из возобновителей античного скептицизма, критиков схоластики и догматизированной, фанатичной религии (во времена войн католиков и гугенотов во Франции), и в дальнейшем у нас будут основания возвращаться к его воззрениям. Теперь укажем, что в понимании природы он примыкал к ее органицистско-гиллозоистской трактовке. Природа не лишена у него ни жизни, ни души, ни даже ума, ибо без таких свойств невозможно объяснить их присутствие в человеке. Но при таких предпосылках человек, по Монтеню, полностью натурализи-

рован и, в сущности, отчужден от Бога. Отсюда перечеркивание автором «Опытов» антропоцентризма гуманистов, трансформировавшего, как мы видели, теоцентрический антропоцентризм. Поскольку «мир порождает нас» и «мы часть мира», «жалкий человек может пыжиться, сколько ему угодно» (XI 18, т. 1, с. 465).

Только суетность заставляет его приписывать себе божественные способности и ставить себя в исключительное положение в природе. В действительности человек нисколько не выше животных, «своих собратьев и сотоварищей» (там же, с. 392). Слабо представляя действительность животного мира, Монтень преувеличивал его возможности, приписывая животным способность мышления и чуть ли не сознательной деятельности.

Органицистская и гилозоистская натурфилософия Ренессанса. Сам Монтень был, в общем, далек от теоретического интереса к природе. Однако во времена написания «Опытов» в Италии и за ее пределами развивались различные концепции и учения натурфилософии. Их возникновение и развитие глубоко закономерны, в чем мы убедились уже при рассмотрении мировоззренческо-философских построений Античности. Человеческий микрокосм с необходимостью требует объяснения природного макрокосма. Телесная компонента человека наиболее очевидно проецируется в стихии и элементы натурфилософии (сам этот термин зародился в римской Античности). Интеллектуальный комплекс человека, смягчая параллелизм микро- и макрокосма и доводя их до тождества, нередко сближает натурфилософию с идеями и категориями метафизики.

Особое осложнение вносит при этом *проблема души* как интеллектуально-морального фокуса человека. Его познавательно-аналитические стремления, разделяя субъект и объект, открывают механицистские модели с присущей им практической направленностью. Весь этот многозначный идейный комплекс осмысливается на фоне тотального понятия Бога, весьма отличного в эпоху Ренессанса от его средневековых осмыслений.

Гуманисты XV в. ориентировались главным образом на осмысление морального человека, хотя некоторые из них, такие как Альберти (а до него и Кузанец), проявляли значительный интерес к естественно-научным вопросам. К XVI в., по мере того как теряла авторитет аристотелевско-схоластическая интерпретация и картина природы, становились все более известными ее до- и послеаристотелевские истолкования, умножались и различные натурфилософские истолкования и концепции. Как и в Античности, подавляющему их большинству присуща умозрительность. Но все же ренессансная натурфилософия отличалась от античной более пристальным вниманием к обобщавшемуся жизненному опыту той эпохи, как и все более настойчивым интересом к естественно-научным достижениям и учениям.

Наиболее общая черта ренессансной натурфилософии состояла в пантеизме. В античной философии эта фундаментальная мировоз-

зренческая установка (Ксенофан, стоики, неоплатоники) не была глубоко осознанной и тотальной в условиях господства политеистических представлений. Но уже в эпоху Средневековья и тем более Ренессанса, когда монотеизм с присущим ему личностным Богом-Творцом приобрел статус официального религиозного мировоззрения, пантеизм, обезличивавший Бога и приближавший его к природе, фактически стал главной онтологической противоположностью монотеизма (христианского, мусульманского, иудейского).

О влиянии и распространенности пантеистических идей в XV в. свидетельствует латинская поэма Мандзоли «Зодиак жизни». Опубликованная анонимно впервые в Венеции в 1534 г., она, несмотря на запреты католической церкви в Италии, в этом и в двух последующих столетиях переиздавалась десятки раз (причем еще в XVI в. была переведена на французский, английский, немецкий и польский языки). Общеэтические идеи гуманизма сопровождаются в ней острыми антиклерикальными выпадами и суждениями. Имеется здесь и онтологическо-натуралистическая проблематика, в которой пантеистическая трактовка безличного Бога как выражение целостности мира, объединяемого излучаемым им бестелесным светом, сочетается с убеждением в отсутствии неких божественных двигателей планет (антично-средневековых интеллигенций), а также в вечности универсума (см.: XI 22).

Несколько другой вариант натурфилософской концепции разрабатывал Бернардино Телезио (ум. 1588). Обучившийся в Падуанском университете медицине и философии, он основал в своем родном городе Козенце (недалеко от Неаполя) ученое общество, деятельность которого в отличие от деятельности существовавшей в XV в. Флорентийской академии состояла не в изучении и культивировании платоновской доктрины, а в наблюдении и исследовании природы. Знаменательно само название латинского сочинения Телезио, выражавшее стремления и выводы его автора, — «О природе вещей согласно ее собственным началам» (1565/1586).

Оно заострено против умозрительности древних натурфилософий («физик»), стремившихся решать самые глобальные задачи. Козентинец противопоставляет им опытную, даже сенсуалистическую методологию, гарантирующую, по его убеждению, максимальную близость к конкретным вещам природы и понимание их такими, какие они есть сами по себе. Телезио стремится при этом опираться на своего рода сенсуалистический редукционизм, подчеркивая (как бы в духе Эпикура), что мышление значительно менее совершенно, чем чувство, дающее конкретное знание. Мышление, опираясь на чувства, развивает суждения по аналогии в соответствии с некогда воспринятым и высказывает догадки. Только чувственный опыт может служить критерием истинности.

Однако опытно-экспериментальное естествознание на основе одностороннего эмпиризма и тем более сенсуализма неплодотворно, ибо без действительно точного, математического осмысления данных опыта наблюдатель остается в общем в пределах наивного реализма и обычно только качественной интерпретации природы. Именно это

произошло и с Телезио. Когда он перешел к осмыслению природы в целом, включающей и человеческий микрокосм — а в этом и состоит главная задача всякой натурфилософии, — он был вынужден проводить такое осмысление в духе античных натурфилософских идей, в которых качественная интерпретация природы резко преобладала над количественным ее анализом. Многовековая традиция может оказаться сильнее всякой методологии, в особенности односторонней, которую очень трудно, если вообще возможно, проводить последовательно.

Но Телезио оказался под воздействием не умоузырительной и антисенсуалистической, платоновско-неоплатоновской традиции, преобладавшей у ренессансных натурфилософов, отвергавших схоластицированный аристотелизм, а скорее традиции стоицизма с присущими ей элементами сенсуализма. Однако — с элементами христианского креационизма в его мистифицирующей функции. Бог в принципе некогда создал природно-человеческий мир, но с тех пор тот живет совершенно самостоятельной жизнью. Фундамент природы составляет телесная масса материи, исключая пустоту, сама по себе совершенно пассивная, инертная. Активными началами, воздействующими на нее и придающими ей многообразные формы, являются тепло, присущее солнечному небу, и холод, сконцентрированный в Земле. Взаимодействие и своего рода борьба этих противоположных начал определяют динамику космоса, ибо первоначала мыслятся как живые, способные к взаимочувствованию и стремящиеся к самосохранению.

Однако наиболее активным, подлинно субъектным началом выступает тепло, ибо оно трансформируется в «жизненный дух» (*spiritus*). Это гилозоистская субстанция, онтологизирующая чувственную, сенсуалистическую суть познания. Такой дух объединяет человека с животным в их психической и познавательной деятельности. Правда, в человеке это начало более тонко и сложно настолько, что Телезио именует его «разумной душой» (*anima rationalis*), тесно связанной с чувствующим телом.

Жизненный дух наделен и морально-этической функцией. Именно он объясняет неистребимое стремление к самосохранению, в принципе присущее всем вещам, но в особенности — животным и тем более человеку. На его уровне этот принцип выражает уже *индивидуалистическое* начало общественной жизни. Вместе с тем кардинальное отличие человека от животного выражается в поступках, присущих человеку как моральному существу (например, в его способности отказаться от достижения собственных целей и даже преодолеть инстинкт самосохранения). Такая способность не может быть объяснима разумной душой, ориентированной на деятельность чувств. Для объяснения сферы моральности Телезио допускает существование другой, «вышей» души, некой «сверхдобавочной формы» (*forma superaddita*), непосредственно созданной Богом. Здесь козентинец снова прибегает к мистифицирующей его функции и обнаруживает воздействие религиозно-христианской идеологии.

Человек и, в особенности, его бессмертная душа — главные объекты гуманистической философской мысли. Лишь немногие из гуманистов

отрицали, как Помпонацци, ее бессмертие или натурализовали ее, как Монтень или радикальный последователь Телезио Агостино Дони, сенсуалистически отождествлявший (в книге «О природе человека», 1581) разумную душу с «жизненным духом», пронизывавшим всю природу. Большинство же гуманистов не решалось на полное «истребление» индивидуальной бессмертной души из соображений морального самосовершенствования и самовоспитания (у некоторых и загробного воздаяния) как волевой предпосылки творческой деятельности во всех направлениях и сферах. Однако бессмертная душа непознаваема, а ее телесное обрамление в реальном человеке познается с различной степенью трудности. Здесь магия с необходимостью встречается с медициной.

Последовательно пантеистическую натурфилософию развил в своей «Новой философии универсума» (1591) младший современник Телезио Франческо Патрици (ум. 1597). По сравнению с телезианской доктриной в его натурфилософии сильнее выражена онтологическая интуиция, что во многом объясняется меньшей ее устремленностью к вопросам методологии и гносеологии (хотя критика аристотелизма здесь представлена весьма пространно). В произведении Патрици неоплатонический эманационизм одерживает полную победу над христианским креационизмом. При этом в отличие от флорентийского неоплатонизма, в фокусе интересов которого находился человек, доктрина Патрици устремлена к осмыслению природы. «Развитие» универсума происходит в соответствии с неоплатонической схемой: от максимально отвлеченного первоединого Блага (причем даже триединый Бог фигурирует ниже его) ко все более определенным и конкретным образованиям — сущностям, жизням, разумах, душам, природам, качествам, формам. Патрици как бы возобновляет *метафизику света*, с которой мы ознакомились в предшествующем разделе в связи с Оксфордской школой (Роберт Гроссетест и другие), гимн свету озаряет «Новую философию универсума». Сама философия обязана ему существованием, ибо свет обязан зрению как самому информативному из наших чувств. Теоретическая функция зрения едва ли не уравнивает его с разумом, ибо — добавим мы к мыслям Патрици — зрение генетически выше всех других чувств и для человека наиболее ценно в познавательном, теоретическом отношении. Зрительная интуиция как бы толкает человека в сторону интуиции интеллектуальной.

Главная функция света — онтологическая. Свет составляет основу всеединства земного мира и даже универсума. Он, можно сказать, порождает саму жизнь, начало души, которой наделены и небо, и небесные сферы, и звезды. Тотальный гилозоизм и панпсихизм приводят Патрици к отрицанию роли ангелов традиционной христианской мифологии. Функция Бога, в сущности, сведена к роли подателя света и, тем самым, жизни. Впрочем, в связи с этим Патрици чаще говорит о Мировой душе, которую он приписывает всем философам, начиная с Фалеса. Им он противопоставляет атомистов. Патрици подвергает решительной критике Аристотеля, считая, что его трехчастная концепция души ограничивает распространенность жизни в природе (что, как мы

видели выше, неточно). Жизнь — синоним целостности организма, она присуща как любой единичной вещи, так и всему миру. Можно даже зафиксировать формулу гилозоистическо-виталистической натурфилософии Платона — целостность, или жизнь, или организм.

Мировоззренческое и философское значение астрономической теории Коперника. Финитистская геоцентрическая космология Аристотеля вполне гармонировала с креационистской мифологией и религиозным антропоцентризмом христианства, утверждавшим, что человек стал завершающей целью творчества Бога. Рассмотренная выше искусная, хотя и весьма усложненная астрономическая картина эпициклов, эксцентриков и дифферентов движения планет, дававшая удовлетворительные возможности предвычисления их движений для ориентации мореплавателей и для повседневного календаря (в частности, сроков наступления христианских праздников), «спасала видимость» обращения Земли вокруг Солнца. Однако в принципе неверное воззрение вынуждало астрономов все более усложнять концепцию Птолемея, чтобы поправлять практический календарь. В этих условиях выступил великий польский астроном Николай Коперник (1473—1543).

Он получил образование в Краковском университете и затем в итальянских университетах Болоньи, Падуи и Феррары, где изучал астрономию, философию, право, овладел древнегреческим языком. По возвращении в Польшу наряду с административной деятельностью (он находился на церковной службе) Коперник много лет занимался наблюдением за движением планет и пришел к убеждению в ложности концепции Аристотеля — Птолемея. Свои собственные наблюдения и размышления Коперник сначала изложил в небольшой работе «Очерк нового механизма мира» (1505—1507), а позже — в главном труде своей жизни «Об обращении небесных орбит» (*De revolutionibus orbium coelestium*), который он получил перед смертью (1543).

Обоснованная здесь астрономически и математически гелиоцентрическая система мира состоит, во-первых, в положении, что Земля отнюдь не представляет собой неподвижный центр видимого мира, а вращается вокруг своей оси, и, во-вторых, в положении, что она обращается вокруг Солнца, составляющего его центр. Первое вращение объясняет смену дня и ночи, а также видимое вращение звездного неба. Обращение же Земли вокруг Солнца объясняет видимое перемещение ее относительно звезд, вызвавшее такое усложнение Птолемеевой системы мира. Согласно Копернику, петли, описываемые планетами среди звезд, — иллюзорное следствие того, что мы наблюдаем их движение не из действительного центра, с Солнца, а с Земли, обращающейся вокруг него.

В духе эпохи автор труда «Об обращении небесных сфер» трактовал свою астрономическую доктрину как философскую (то есть объективную, физическую). Ему были известны пифагорейская, аристотелевская и другие космологические концепции Античности. Землю Коперник считал совершенно круглой. Для становившейся механистической картины мира характерно, что платоновско-неоплатоническую Мировую

душу автор отождествляет с Солнцем. Однако фундаментальными реликтами («пережитками») астрономической теории польского ученого все же оставались главные положения аристотелевско-птолемеевской космологии. Хотя величина Земли, считал Коперник, по сравнению с небом исчезающе мала, а расстояние от Земли до так называемой сферы неподвижных звезд колоссально, сама эта сфера представляет собой незыблемую границу мира, который, как считал и Аристотель, в принципе остается конечным. Кроме того, орбиты планет и самой Земли в их движении вокруг Солнца остаются точно круговыми, а само это движение — идеально равномерным. Эти умозрачительно-антропоморфные представления, на которые Коперник был еще бессилён посягнуть, заставляли его сохранить некоторые эпициклы и эксцентрики, обильно представленные в астрономии Птолемея и его последователей. Однако телеологическо-органицистское понимание космоса при неизбежных креационистских оговорках все же отступало в произведении Коперника перед детерминистско-механицистским. Недаром автор «Об обращении небесных сфер» подчеркнул, что разработанная им астрономическая система позволяет «с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим» (XI 19, с. 42). Не раз, еще в эпоху Средневековья, выдвигалась идея космоса как грандиозной машины. Теперь же она получала, можно сказать, научную разработку.

Мировоззренческо-философское значение гелиоцентрической теории Коперника невозможно переоценить. Открывались возможности чисто физического истолкования Земли, становившейся не привилегированной, а «рядовой» планетой мироздания. Для прогресса философско-рационалистического сознания идея гелиоцентризма тоже стала весьма плодотворной, ибо она стимулировала мышление к преодолению чувственной видимости обыденного сознания, уверенного в неподвижности Земли и ежедневном движении вокруг нее Солнца. Понимая религиозно-идеологическую опасность, которая угрожала его книге, Коперник поместил в ее начале «Посвящение» папе Павлу III. Автор указал здесь на противоречие своей основной астрономической идеи общепринятому геоцентризму. Однако вместе с тем он подчеркнул весьма важную практическую сторону своей системы, позволявшей более успешно вести работу по исправлению календаря (что и было реализовано в 1582 г. введением «нового стиля» при папе Григории XIII). Аргументация Коперника в этом «Посвящении» как бы перекликается с концепцией «двух истин» — философской, разделяемой немногими специалистами, и официальной, религиозно-идеологической, широко распространенной в народных массах. Для отражения опасности запрета своей теории автор в самом начале своего произведения (еще до «Посвящения»), как своего рода заклятие, поместил слова, по преданию, начертанные на воротах платоновской Академии: «Да не войдет сюда никто, не знающий математики!».

Но не эти слова и не посвящение папе сравнительно долго охраняли книгу от запрета. Этому способствовало анонимное предисловие

(в действительности принадлежавшее лютеранскому богослову А. Осиндеру), в котором новая система была изображена как гипотетическая, позволявшая составлять более простые астрономические таблицы. Коперник, твердо считавший раскрытую им систему объективной, реальной («философской»), получив свой труд фактически на смертном одре, не смог опротестовать это предисловие. Его книга, как увидим, была запрещена церковью значительно позже, но за эти десятилетия она оказала огромное влияние на некоторые натурфилософские построения и точные научные изыскания.

Пантеистическо-органицистская метафизика, гилозоистическая натурфилософия и инфинистская космология Бруно (1548–1600). Сын мелкого дворянина (местечко Нола), монах доминиканского монастыря Джордано неустанным самообразованием в монастырской библиотеке и посредством многих контактов стал глубоким философом, ученым и поэтом, неустанным искателем истины. Свободолюбие и конфликт с начальством монастыря вынудили его бежать из монастыря. Начались годы скитаний по городам Италии, лекции в Тулузе и Париже, затем — в Лондоне и Оксфорде. Повсюду горячий и убежденный мыслитель выступал с резкой критикой схоластическо-аристотелевской картины мира и противопоставлял ей свою концепцию, в которой оригинально и глубоко переплелись важнейшие неортодоксальные античные и средневековые философемы, а также трансформированная теория Коперника. В 1584–1585 гг. в Лондоне были опубликованы шесть диалогов на итальянском языке, в которых автор изложил свою мировоззренческую систему, содержащую острые антиклерикальные выпады. Важнейшие из диалогов показательны уже своими заголовками — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности Вселенной и мирах». Горячие споры со схоластическими педантами вынудили Бруно переехать в Германию, где он тоже читал лекции в университете Виттенберга и других. Здесь философ из Нолы закончил три латинских поэмы, содержащие и прозаические тексты, — «О безмерном и неисчислимом», «О монаде, числе и фигуре», «О тройном наименьшем и мере» (Франкфурт, 1591). Тоска по родине заставила философа вернуться в Венецию (1592), где он был предательски выдан сначала местной, а затем и римской инквизиции. Восьмилетние пытки не смогли заставить «еретика» отречься от его воззрений и сломить бескомпромиссный дух мыслителя, сожженного на костре.

Многообразные истоки философского учения Бруно сложились у него в новый синтез. Наиболее общей предпосылкой стала неоплатоническая доктрина, едва ли не наиболее влиятельная после Фичино и Пико. Центральная категория метафизики Ноланца — *единое* (Uno), платиновское в своем истоке и составившее заголовок его итальянского диалога, названного выше. Другой, не менее общей категорией стала категория *бесконечности*, зафиксированная в заголовке его другого итальянского диалога. Единое и бесконечность — образующие (можно сказать, вместе с категорией Бога) категории, в сущности, любой ме-

тафизики. Конкретность их наполнения у Бруно определялась тем, что он положительно воспринял идеи тех философов, которые особенно последовательно сформулировали антикреационистские воззрения, обычно развивавшиеся тогда в русле пантеистической традиции. Бруно особенно ценил в связи с этим рассматривавшиеся выше имена Авиценны (Ибн Гебиры), Аверроэса, Авиценны, прямолинейного пантеиста Давида Динантского. В том или ином контексте Бруно касается идей досократовских философов, как и гилеморфизма Аристотеля. Ноланец воспринял также (и трансформировал) ряд идей «божественного Кузанца».

Гелиоцентрическая теория Коперника также была переосмыслена в контексте натурфилософии. Бруно можно считать наиболее ярким и последовательным натуралистическим пантеистом позднего Ренессанса (возможно, наряду с Мандзолли, воззрения которого не развернуты в систему и у которого, в отличие от Кузанца, все же преобладал пантеизм мистический). В латинском своем сочинении «О безмерном и неисчислимых» автор четко формулирует эту свою фундаментальную установку. «Бог есть бесконечное в бесконечном, он находится во всем и повсюду, не вне и над, но в качестве наиприсутствующего» (XI 27, vol. II. Pars. II, p. 312). На латыни и итальянском философ выражает формулу натуралистического пантеизма: «Природа есть Бог в вещах» (Deus in rebus. Dio nelle cose — XI 23, с. 236; 25, с. 162—163). Правда, здесь возникает вопрос, что понимать под «природой». В этом слове сливаются как Вселенная (universo), так и наш мир, космос (mondo). Бог — синоним прежде всего первого понятия, значительно реже — второго. Правда, под влиянием Кузанца и для Ноланца Бог «весь бесконечен в свернутом виде и целиком», «целокупно бесконечен» (XI 23, с. 316), т. е. он — актуальная бесконечность, в то время как универсум, вселенная — «все во всем... в развернутом виде и не целиком» (там же), т. е. бесконечность потенциальная. Однако в отличие от Кузанца Ноланец, по существу, полностью освободился от антропоморфно-креационистских ассоциаций. Не только наш солнечный мир, но и универсум существуют извечно, совершенно самостоятельно.

Вместе с тем максимальное сближение с ними Бога, всегда мыслимого как тотальный, универсальный Субъект, привело Бруно к тому, что можно назвать *реабилитацией материи*, переосмыслением ее. Оно перечеркивало аристотелевско-схоластические представления о совершенно пассивной «первой материи» как предельно абстрактной возможности, дающей начало конкретным вещам лишь в силу воздействия на нее единственно активных форм, за которыми скрывался бог как завершающий мир перводвигатель. Такой «логической» материи Бруно противопоставил ее пантеистическое, ренессансное истолкование, согласно которому материя есть не что иное, как «божественное бытие в вещах» (essere divino nelle cose — XI 23, с. 271). Оно означает неразрывное объединение материи и формы, отрицание самостоятельности последней, многократно усиленное Аквином и другими схоластиками. В противоположность их теоцентризму Ноланец объявляет материю тем началом, которое «все производит из собственного лона

(*proprio e dremio*)» (XI 27, vol. I. Pars. II, p. 312). Материя, трактуемая в противоположность Аристотелю не только как возможность, но и как действительность, здесь, по существу, полностью оттесняет Бога. Знаменательно, что Бруно дерзко для своей эпохи ссылается в связи с этим не только на Анаксагора и Демокрита, но и на Моисея, якобы описавшего порождение вещей по воле всеобщей действующей причины. Натуралистический пантеизм и антикреационизм фактически становятся здесь материализмом, ибо Бог довольно редко напоминает о своем вездесущии, а единство микро- и макрокосма истолковывается вполне натуралистически. «Все вещи находятся во вселенной и вселенная во всех вещах; мы — в ней, она — в нас» (XI 23, с. 278).

Органистическая трактовка природы — результат переноса на нее чувственных и интеллектуальных свойств человеческого микрокосма. Главный результат такой аналогии — гилозоистическое и панпсихическое наполнение всего и всякого бытия. «Мир одушевлен со всеми его членами» (там же, с. 208), ибо душа — «ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи» (XI 27, vol I, pars. II, p. 313).

Вместе с тем она выступает и в качестве всеобъемлющей платоновско-неоплатонической Мировой души. Важнейшим ее атрибутом является «всеобщий ум», божественный и мировой интеллект (или мировой дух, с которым мы встречались у Телезио). Этот тотальный органистический стержень, напоминающий логос стоиков, образует мир как телеологическое целое. Возобновляя давно известную нам идею бессознательного творчества природы, уподобляемого искусству, Ноланец именует такой дух «художественным интеллектом», который «изнутри семенной материи сплавливает кости, протягивает хрящи, выдалбливает артерии, вздувает поры, сплетает фибры, разветвляет нервы и со столь великим мастерством располагает целое» (XI 23, с. 204). Такого рода развитие, вернее круговорот, образует всю и всегда живую природу, в которой при неизменности ее субстрата семя становится стеблем, на нем вырастает колос, из которого получается хлеб, превращающийся в желудочный сок, трансформирующийся в кровь, рождающую уже совсем другое семя, становящееся зародышем, затем человеком, смерть которого делает его трупом, разлагающимся в земле, становящуюся камнем, и т. п. Наиболее важный вывод Бруно в том, что материя и дух-интеллект образуют «двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню» (там же, с. 247).

Дуалистичность аристотелевско-схоластического небесно-эфирного и подлунно-элементного универсума не была преодолена Коперником (который, впрочем, и не ставил такой задачи). Но тем не менее его астрономическая система давала для этого предпосылки, которые и развил Бруно. Он опирался при этом на положение космологии Кузанца о том, что центр универсума находится повсюду, а окружности у него, в сущности, нет нигде. Следовательно, неверно вместе с Аристотелем, христианской космологией и самим Коперником видеть в так

называемой сфере неподвижных звезд незыблемую границу нашего космоса. Солнце — центральное светило только нашего мира. Более того, оно не является единственным в универсуме. Важнейший аспект пантеистического мировоззрения состоял в отождествлении актуальной бесконечности Бога с абсолютной бесконечностью пространства (и времени), а потенциальной бесконечности — с бесчисленностью миров, существующих в нем. Не принимая отрицания Демокритом гилозоизма и панпсихизма, Бруно возобновлял его идею бесчисленности миров. Они отстоят от нашего на колоссальное расстояние, и каждый из них имеет свое Солнце — одну из бесчисленных звезд универсума.

Инфинитистская космология Бруно, таким образом, уравнивала Землю со всеми другими планетами нашего космоса, что содержалось уже в теории Коперника, разрушавшей монотеистический антропоцентризм. Теперь Ноланец уравнивал наш космос с другими бесчисленными звездными системами. При этом перечеркивался и дуализм небесного и земного, ибо Ноланец был убежден, что земля, вода, воздух и огонь образуют не только наш подлунный мир, но и все другие планеты, как и звезды. Бруно не отбрасывал и эфир, признавая его началом, распространенным по всему универсуму, превращая последний в физически однородный. Здесь космология Ноланца расходилась с инфинитистской космологией Демокрита и Эпикура, для которых неперменным условием движения атомов и всех образованных ими миров была абсолютная космическая пустота. Бруно же признавал лишь относительную пустоту, называя ее эфиром («безмерная эфирная область»), который вместе с остальными четырьмя стихиями образует неисчерпаемое творческое лоно одушевленной материи. Тотальность и сила Мировой души объясняет органистический телеологизм в отличие от механистического детерминизма, атомистического автоматизма («случайности») в инфинитистской космологии Демокрита. Бесчисленные же миры Бруно не только одушевлены, но и населены. Тем самым универсум становился поистине Вселенной, бесконечной ойкуменой. К сказанному следует, однако, добавить, что в итальянских диалогах и еще более — в латинских поэмах Бруно наметил учение о *монаде* (единице), близкое атолизму. Но все же понятие духовно-телесной монады скорее почерпнуто в пифагорейской традиции. Как и у Николая Кузанского с его учением об абсолютном максимуме и абсолютном минимуме, совпадающими в бесконечности, монада может мыслиться и как математическая точка, образующая начало, линию, из которых складывается плоскость, а плоскости составляют любое геометрическое тело.

Гилозоистская и органистская натурфилософия и элементы метафизики Кампанеллы (1568–1639). Его жизнь во многом перекликается с жизнью Бруно, но их философские воззрения во многом разнятся. Сын сапожника и тоже с юности монах доминиканского монастыря, Томмазо самовольно покинул его и жил в разных городах Италии (в Падуге познакомился с Галилеем). Под влиянием Телезио он написал книгу «Философия, доказанная ощущениями» (1591). Интерес к естество-

знанию сочетался у Кампанеллы с глубоким интересом к социальным и политическим вопросам. В родной Калабрии он возглавил заговор с целью освобождения южной Италии от власти Испанской монархии. Заговор, однако, был раскрыт, Кампанелла попал в застенки, подвергался пыткам и провел в тюрьме более 27 лет. Натура весьма энергичная и волевая, Томмазо и в этих условиях много читал, выступал в защиту Галилея (см. дальше) и писал новые книги. Самой знаменитой из них стала социальная утопия «Город солнца» (1602/1613, на итальянском и на латыни). Добившись освобождения, Кампанелла перебрался в Рим, но в 1635 г. под давлением испанских властей бежал во Францию, где и умер. В эти годы он издал ряд своих книг, частично написанных еще в заключении. Важнейшие из них — «Побежденный атеизм» (1630) и «Метафизика» (1638).

Глубокая неприязнь к умозрительному и авторитарному схоластическому толкованию природы сделала Кампанеллу последователем Телезио, что и отразилось в первой из названных выше книг (в несколько меньшей мере и в последующих). Органистический аналогизм можно зафиксировать едва ли не во всех произведениях Кампанеллы, переносящего свойства животного и человеческого микрокосма на весь мир и даже универсум. «Мир — это огромное живое существо, а мы живем в его чреве... море — это пот земли» (XI 28, с. 113). Тотален и гилозоизм как онтологическая проекция сенсуалистической методологии. Ощущающее свойство присуще и камням. В отличие от Патрици, который ведущим, познавательным наиболее ценным ощущением считал зрение, Кампанелла усматривал таковое в осязании. Теплота и холод, некий универсальный дух, как и у Телезио, — тотальное субъектное начало, полностью пронизывающее пассивную массу материи. Она совершенно не походит на активную материю Бруно, беременную множеством форм. Вслед за Телезио Кампанелла убежден, что всем природным вещам, включая стихии, присуще *стремление к самосохранению*. Все без исключения сущности, утверждает Кампанелла в трактате «Бог и предопределение», всегда испытывают любовь к самим себе.

Другое закономерное следствие сенсуалистической методологии Кампанеллы — *качественное* истолкование вещей и явлений природы. Он отвергал доктрину древних атомистов, ибо она приводила к редукции качественного к количественному. Более того, еще в тюрьме философ-бунтарь выступил в защиту Галилея, привлеченного к ответу римской инквизицией за свои убеждения (см. ниже). Вместе с тем Кампанелла подчеркивал свое расхождение с Галилеем, считая себя «физиком», а Галилея — «математиком», стремящимся свести все качественное к сочетанию бескачественных атомов.

Но сенсуалистическая методология, совершенно необходимая в исследованиях физики, непригодна для построений метафизики. Кампанелла обращался здесь к разуму, который для него в общем не связан с деятельностью чувств, особенно в размышлениях о бесконечности. Ее псевдонимом является Бог. «Если мир не бесконечен, — говорится в «Метафизике», — то бесконечен Бог» (XI 7, т. I, с. 425). И вообще всякое

бытие конечно, а небытие бесконечно. В произведениях Кампанеллы в отличие от трудов Бруно нет сколько-нибудь последовательного пантеизма. Бог сохраняет свои внеприродные позиции без последовательно выраженных креационистских функций, обязательных для официального христианства. Тем не менее философ придерживается (особенно в произведении «Об ощущении вещей и магии») многовековой традиции наделяющих даром интуиции ангелов и демонов, выражающих тысячи своих мыслей в бессловесной форме. Хотя человеку это и не дано, он все же наделяется частицей божественной интуиции.

Отсюда важнейшее положение метафизики Кампанеллы, утверждающей существование первоначал, или прималитетов, присущих всякому бытию — Мощи, Мудрости и Любви. Возможно, здесь перед нами перетолкование основной христианской триады. Хотя, вместе с тем, эта онтологическая троичность — социоморфическая проекция, в чем мы убедимся в дальнейшем при рассмотрении «Города Солнца».

Противостояние и взаимодействие религии и философии. Свобода воли и свобода в теоцентрическом, натуралистическом и социальном аспектах. Успехи гуманистического движения в Италии XIV—XV вв., а затем и в других странах Западной Европы во многом определялись ослаблением идеологически контролирующей деятельности католической церкви, переживавшей критические времена (очередное «обмирщение», дошедшее до циничной практики продажи индульгенций, усиление зависимости от светских властей, ослабление власти пап и др.). В этих условиях активность, можно сказать, большинства гуманистов находила себе выражение в антиклерикальных выпадах, а иногда и в очень острой и язвительной (как у Валлы, Бокаччо и многих других) критике института священства, как и современной им церкви в целом, которой они противопоставляли моральную и интеллектуальную высоту «апостольской» церкви в первые века н. э. При этом следует подчеркнуть, что многие гуманисты (если не большинство их) должны были решать проблему Бога, бессмертия (или смертности) человеческой души, проблему свободы воли, зависимости человеческой деятельности от Бога или от природы и др.

Сложности осмысления самой религии в рассматриваемую эпоху возрастали и в связи с усилением межконфессионального взаимодействия, в особенности между католической и православной церквями (даже попытками их объединения, отмеченными выше), все более основательным знанием мусульманства и тем более иудаизма. Знаменательно, что такой крупный и глубокий теолог и философ, как Кузанец, в своем «Ученом незнании», осмысливая проблему абсолюта, трактует это понятие как межрелигиозное, присущее вере любого народа.

Еще более основательно проблему соотношения религии и философии ставили руководители флорентийской академии Фичино и Пико. Последний в тезисах своей «Речи о достоинстве человека», как отмечено, касался самых различных теологических и философских вопросов и учений. Старший друг Пико Фичино написал религиозно-философский

философский трактат «О христианской религии» (1476). В противоположность официальному томизму, утверждавшему подчиненность философии религии как ее преддверия, несовершенного подобия, Фичино — под влиянием Плифона — сближал их. Платоник трактовал религию и философию, так сказать, равноправными сестрами: с одной стороны, «ученой религией» (*docta religio*), а с другой — «благочестивой философией» (*pia philosophia*).

На такой теоретической основе, идя навстречу универалистским стремлениям гуманистической культуры, Фичино выдвинул в своем трактате концепцию «всеобщей религии» (называя ее «естественной»). В силу этой концепции религия — важнейшая форма духовной жизни всех народов, а конкретные вероучения и соответствующие им культы — различные проявления некоей единой религиозной истины. Хотя христианство — наиболее совершенное и точное ее проявление, все другие ее разновидности — отнюдь не результат дьявольского обмана народов, их исповедующих (как часто утверждали друг о друге христиане и другие конфессии), ибо они предусмотрены планами божественного провидения. Концепцию «всеобщей религии» в целом следует рассматривать как одно из важнейших ренессансных стремлений к *веротерпимости*, составляющей существенный момент гуманистической идеологии. Самого Фичино эта концепция приводила иногда к пренебрежительному отношению к культовой стороне христианства.

Конечно, редко кто из гуманистов открыто объявлял себя атеистом, хотя обвинений в атеизме со стороны ревнителей официальных вероучений за ритуально-культовые отступления от них было больше чем достаточно. Доктринальные же отступления, да еще выраженные литературно, особенно после раскола католической церкви в XVI в. (о чем ниже), нередко карались жесточайше, о чем свидетельствует сожжение Бруно (и не только его) на костре. Многие гуманисты, даже разделяя воззрение о бессмертии индивидуальной души человека как фундамента его моральности, вслед за Фичино развивали идею *естественной религии*, свободной от ограниченности любой официальной религии.

Интересный пример религии такого рода содержится в знаменитой «Утопии» Томаса Мора (1516, см. дальше). В нарисованном здесь идеальном обществе равенства ее граждане имеют минимум законов, но максимально следуют правилам морали, вытекающим из их религии. Установленная основателем государства Утопом еще до рождения Христа, она основана на вере в единого божественного «родителя», разлитого во всей природе и напоминающего о своем существовании посредством чудес, необъяснимых из этой природы. Вера в такого пантеистического Бога сочетается с верой в бессмертие индивидуальной души, как и в загробное воздаяние. Выборные священники, особо почетное сословие утопии, обучают детей высокой моральности, которая почитается выше собственно интеллектуального развития.

454 Прогрессу «естественной религии» способствовала продолжавшая завоевывать умы концепция «двух истин», отнюдь не перечеркивав-

шая социальной (иногда и моральной) необходимости официального вероисповедания. Оно было, можно сказать, еще более потеснено концепцией «двух книг» — метафорической Книгой природы и Книгой Священного Писания, Библии. Выше мы видели, что эта древняя идея получила мистическое истолкование Бонавентуры, по которому задача мыслителя состояла в отыскании в природе божественных «следов», словесно выраженных в Писании. Теперь Кампанелла и еще сильнее Галилей (см. ниже) полностью разделили «книги», сотворенные Богом для разных целей. «Книга природы» — главный предмет философа и ученого, и ее познание совершенно не зависит от Библии.

Гуманисты, а за ними и другие рационализирующие философы противопоставляли «естественную теологию» (которая, как мы видели, весьма большую роль играла в системе Аквината), теперь все более сближавшуюся с философией, «богооткровенной теологии» (*theologia inspirata*), позитивной религии, зафиксированной в Священном Писании и в реальной вероисповедной жизни, переполненной суевериями (у католиков она была «обогащена» и Священным преданием, составившим догматы официальной идеологии).

Такой смелый и бескомпромиссный мыслитель, как Джордано Бруно, в своем латиноязычном произведении «О безмерном и неисчислимых» (VIII, X) с гневом говорит о различных проходимцах и с иронией — об умственно неполноценных богомольцах, которые видят божественные чудеса во многих человеческих ненормальностях, приписывая их загадочному волшебству. В действительности подлинного Бога можно обрести лишь в нерушимых законах «матери-природы» — освещенная выше пантеистическая позиция.

Гуманисты, не отрицая необходимости «богооткровенной», массовой религии и даже подчеркивая ее, начали (вернее, усиленно продолжили) в послесредневековую эпоху осмысливать понятие философского Бога в его противостоянии личностному Богу официальных вероисповеданий.

Задолго до Бруно Помпонацци в трактате «О бессмертии души» формулировал, в сущности, просветительское истолкование религиозной веры, подчеркивая, что она обычно излагается в форме притч, рассчитанных отнюдь не на то, чтобы объяснять мир, а только на то, чтобы оказывать моральное воздействие на широкие слои населения. В принципе же вера в бессмертие души не только не повышает, а скорее понижает уровень нравственности, ибо подавляющее большинство людей «если и поступает хорошо, то скорее из страха вечных мучений, нежели в надежде на вечное блаженство, так как мучения более знакомы людям, чем эти вечные блага» (XI 12, с. 107). Бессмысленно рассчитывать на награду за пределами земной жизни. Необходимо целиком сосредоточиться на ней, сделать ее максимально содержательной, ибо «жизнь человеческая, даже самая короткая, предпочтительнее сколь угодно долгой жизни скота» (там же, с. 103). В произведении Помпонацци гуманизм, по существу, становится атеизмом, ибо считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. «Ведь надежда на воздаяние и страх возмез-

дия привносят в душу нечто рабское, что противоречит самым основам добродетели» (там же, с. 117). Можно думать, что Помпонацци «легко отделился», опубликовав свой смелый трактат накануне католической контрреформации (см. далее). Два последующих были опубликованы только после его смерти, да и то за пределами Италии.

О сложной переплетенности религии и философии в рассматриваемую эпоху свидетельствует деятельность так называемых христианских гуманистов, кружок которых, испытавший влияние флорентийских платоников, сложился в самом конце XV в. в Оксфордском университете. Наиболее активным его деятелем стал знаменитый Дезидерий Эразм из Роттердама (1469 — 1536), живший в различных городах, но часто наведывавшийся в Англию, где большое литературное и политическое влияние имел его близкий друг Томас Мор.

Сын сельского священника, в дальнейшем принявший монашеский обет, Эразм упорным трудом поднялся до блестящей филолого-гуманистической образованности. Им написано множество произведений на латинском языке, который он поднял до классических высот. Развив громадную литературно-издательскую деятельность, Эразм примерно с 10-х годов XVI в. вплоть до своей смерти был общеевропейским (за вычетом Италии) лидером гуманизма, неофициальным главой «литературной республики», имевшим огромное влияние на власть имущих, включая королей и римских пап.

В литературе Эразма весьма часто именуют прежде всего богословом. Фактически это играет значительную и даже первостепенную роль в его понимании вопросов религии, от которых он, как, в сущности, и все его современники, не отделял вопросов морали. Сам Эразм чаще всего именовал свое учение «философией Христа». Однако работа под критическим и комментированным изданием первопечатного текста Нового Завета (заново переведенного на латинский язык в 1619 г.) показала его глубокие познания античной культуры. Идя по пути так называемой паганизации христианства, на который ступили рассмотренные выше итальянские гуманисты XV в., роттердамец не менее, если не более, их стремился к гармоничному сочетанию античных и христианских морально-философских идеалов. В результате Сократ, например, им фактически приравнивался к Христу.

Такую принципиальную позицию Эразм достаточно полно сформулировал уже в своем первом значительном произведении «Оружие христианского воина» (или «Кинжал христианского воина», 1501/1503). Изложенная здесь позиция фактически сводилась к тезису, что суть христианства, сближавшая его с наиболее глубокими учениями Античности, состоит в выявлении *морального* содержания и игнорировании — но, конечно, не отрицании — догматически-обрядового. Вместе с тем «философия Христа» призывала к возрождению идей и идеалов первоначального христианства, забытых католической церковью и погребенных под грудой обрядового формализма. Считая, что «философия Христа» в принципе доступна каждому человеку, Эразм доказывал, что всем необходимо изучать Священное Писание, которое надо перевести

на европейские языки. Так, Роттердамцем была сформулирована позиция религиозно-морального просветительства, довольно основательно игнорировавшего догматически-обрядовую компоненту вероучения.

Критическое и даже сатирическое просветительство Эразма было последовательно направлено против уже весьма замшелой схоластической учености, по-прежнему претендовавшей на роль теоретического фундамента христианско-католического вероучения. Эта сторона мировоззрения Роттердамца весьма ярко выражена в наиболее известном его произведении «Похвала глупости» (1509 – 1511). Правда, в монологе госпожи Глупости, напыщенно произносящей хвалу себе, автор весьма язвительно рисует множество самых неприглядных сторон современной ему жизни (например, войны). Поскольку «большинство людей глупы и всякий дурачится на свой лад» (XI 14, с. 137), лики Глупости бесчисленны, ей подвержены и короли с их придворными, и папы с их кардиналами (разумеется, анонимно).

Но все же наибольшей силы и значимости сарказм Эразма достигает в изображении «комариного болота» богословов-схоластиков. Можно сказать, что «Вольтер XVI в.» (как его иногда называют) довел до кульминации бунт гуманистов против схоластического догматизма, формализма. Он нащупывает едва ли не наиболее уязвимый его пункт, заявляя, что и сам апостол Петр, ключарь Рая, вряд ли способен уяснить, «каким образом можно держать в своих руках ключи от знания, не обладая самим знанием» (там же, с. 476). Конечно, адресатом язвительности Роттердамца были эпигоны классической схоластики XIII – XIV вв., однако расширительные представления о схоластике вообще как о чисто словесной псевдомудрости восходят к «Похвале глупости» (хотя они содержатся не только там).

Огромная и противоречивая сложность взаимоотношений философии и религии в эпоху Возрождения еще усугубляется протестантско-реформистским, антикатолическим движением, отколовшим от Римской церкви ряд стран и областей Западной Европы. Христианско-гуманистические произведения Эразма оказали большое влияние на Мартина Лютера (1483 – 1546), монаха и профессора теологии, проникшегося глубочайшей неприязнью к циничной практике Римско-католической церкви с ее продажей индульгенций в Германии и другими проявлениями аморализма.

С Эразмом и другими гуманистами, боровшимися против схоластизированного католицизма, опиравшегося на многовековое «предание» (декреты римско-католической курии и решения церковных соборов), Лютера объединяло тяготение к христианству первых веков н. э., сформулированному «отцами церкви» (в особенности Августином) на основе Священного Писания. Но Эразм, как до него итальянские гуманисты XV в., стремился давать этим документам и идеям рационалистическо-философскую интерпретацию, нередко впадая в «паганизацию» христианства, Лютер же шел по совершенно другому пути. Свое идейное вдохновение он черпал прежде всего в традиции немецкой мистики, восходившей к рассмотренному выше Мейстеру Экхарту и аноним-

ной «Немецкой теологии», развивавшей его идеи. В результате Лютер провозглашал, что своего спасения человек достигает не в силу тех или иных «дел», т. е. различных вероисповедных акций, проводимых церковнослужителями, изображавшими себя посредниками между душами верующих и Богом, а в силу «одной только веры» (*sola fide*), непосредственно даруемой Богом и зафиксированной в Священном Писании, полностью отрицавшем Священное Предание. В этом контексте Лютер весьма энергично настаивал на иррационализации религии, вытекавшей из концепции «двух истин», следовательно, невозможности философствующему разуму, на который энергично претендовала и схоластика, поколебать догматы веры. Однако, перечеркивая роль разума в понимании веры, Лютер высоко ценил роль науки в светской жизни, ибо с ее помощью несколько смягчаются страдания потомков Адама.

Вместе с тем, подобно Эразму, но масштабнее него, Лютер осуществил религиозное «просвещение», переведя всю Библию на немецкий язык (католическая церковь по-прежнему еще несколько веков вела службу на латыни). Отменив институт монашества, Лютер сильно упростил и догматику протестантизма — из семи таинств сохранялись только два, крещение и причащение, — как и само богослужение (например, устранение икон).

Конечно, «просветительство» Лютера следует понимать весьма условно. Значительно адекватнее оно приложимо к произведениям и деятельности Эразма. Принципиальное различие их воззрений коренилось в их понимании свободы человека и его деятельности, в их отношении к понятию Бога. Будучи определяющей проблемой существования духовного человека, эта проблема с еще большей многосторонностью по сравнению со Средневековьем встала в эпоху Возрождения вместе с усилившимся пониманием активности человека. Весьма характерным моментом в осмыслении фундаментальной проблемы свободы в рассматриваемую эпоху стала полемика Эразма и Лютера, когда гуманист увидел оформление нового религиозного фанатизма, яростно поносившего хотя и застоявшуюся и во многом циничную, но достаточно терпимую и даже либеральную (пока) позицию католицизма. Эразм выразил свою позицию в сочинении «О свободе воли» (1524), Лютер ответил ему сочинением «О рабстве воли» (1526).

Последовательно исходя из ветхозаветного положения о первородном грехе Адама и Евы, употребивших во зло свою свободную волю вопреки строжайшему запрету Творца, а также заостряя волюнтаристскую доктрину Августина, ставшего главным авторитетом для Лютера, он начисто отрицал, а вернее, предельно сужал возможность свободного выбора для человека. Ограниченная свобода воли все же возможна для него как для существа телесно-эгоистического и в силу этого всегда греховного. Такая толика свободы проявляется у человека в отношении животных и еще ниже стоящих организмов, но она совершенно невозможна для подавляющего большинства людей как для духовных существ. Постоянный недостаток их воли восполняется, как мы видели выше, небольшому числу избранных, которым Бог уделяет толику своей милости, благодати.

Эразм решал эту проблему в духе древнего пелагианства, смягчавшего роль первородного греха и отвергавшего тотальность человеческой греховности. При всей силе и необоримости божественного провидения человек сохраняет элемент свободы выбора и решения, проявляющихся в его поступках. Борьба за свободу человека, имевшая множество аспектов, — одно из важнейших направлений гуманистической мысли, тесно связанной с социальностью и культурой Ренессанса. Выше мы видели, какую громадную роль и в Античности, и в Средневековье играло в мировоззренческой ментальности темное представление о судьбе. В принципе такая роль сохраняется всегда.

Здесь же мы касаемся ее специфики в эпоху Возрождения. В Античности, как помним, тема судьбы заключала в себе два главных аспекта — абсолютную необоримость Геймармене, с одной стороны, и Тихе, допускающую какую-то возможность использовать заключенную в ней случайность, — с другой. В мистифицирующей ментальности Средневековья идея Фатума, в сущности, была поглощена сакральным провидением, а Фортуна, каковой обернулась Тихе, стала неким второстепенным и официально не допускаемым к ней придатком.

Ренессансная ментальность, пронизанная все расширявшейся активностью человека, широко распространила тему Фортуны. Фактически она стала синонимом *социальной необходимости*, мало сознаваемой еще как таковая, но ухватившей заключенную в ней случайность как благоприятную возможность для действующего человека.

Из многих произведений гуманистических философов, писавших о свободе воли и свободе в том или ином контексте, укажем трактат Петрарки «О средствах против всякой фортуны» (1358), «О фатуме, фортуне и случае» (*De fato, fortuna et casu*, 1396 — 1399) Салютати. Знаменитый социальный философ позднего Ренессанса Никколо Макиавелли (см. дальше), особенно энергично разрабатывавший тему Фортуны, в главном своем произведении «Государь» (XXV) писал, что она «распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она представляет самим людям» (XI 29, с. 373). Если фатум, о котором так много рассуждали теологи и философы, представляет таинственное свойство Бога (что, впрочем, фактически не интересовало Макиавелли), то фортуна в очень большой мере дело рук самого человека. Отсюда призыв автора к самой энергичной деятельности воли как главному пути к успехам в жизни.

Близок к нему в этом отношении его ровесник Эразм. Правда, не столько в диатрибе «О свободе воли», где в полемике с теологом Лютером он был вынужден рассуждать в богословском контексте (что фактически отсутствовало у Макиавелли), а в светской «Похвале глупости», где, в частности, сказано (LXI), что «фортуна любит людей не слишком благоразумных, но зато отважных» (XI 14, с. 192). Здесь уже христианский гуманист, подчеркнувший в том же произведении (XLV), что «в жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное» (там же, с. 161 — 162), склонялся не только к скептицизму (в академическом варианте), но и к натура-

лизму, ибо был убежден, что только «мудрость природы» лечит самые нелепые заскоки глупости.

Натуралистически наиболее яркое и последовательное истолкование свободы человеческой воли развивал светский профессор Помпонацци. Но уже не столько в трактате «О бессмертии души», рассматривавшемся выше, сколько в трактатах «О естественных причинах удивительных явлений, или О чародействе» (1520, опубликовано посмертно вне Италии в 1556). Натурализм автора основан на фундаментальной идее человека как микрокосма, концентрирующего в себе макрокосм, «поскольку вся природа как высших, так и низших субстанций объята человеческой природой» (XI 12, с. 137). Существенный компонент натурфилософии Ренессанса — астрологические суеверия, переплетавшиеся с глубокой (ближневосточной) древности с астрономическими познаниями. Церковь не только резко отвергала, но даже преследовала астрологию, особенно так называемую юдициарную, ставившую поведение человека в зависимости от движения светил, что ограничивало, если не отменяло, божественное всемогущество. Пико дела Мирандола, самый последовательный максималист в утверждении возможностей воли (в отношении человека), решительно отвергал так называемый астрологический детерминизм. Однако натурфилософы, тоже отвергавшие (в принципе) такую суеверную, демоническую астрологию, признавали *астрологию естественную* — в условиях фактически не открытых еще законов астрономии. Естественная астрология становилась, тем самым, синонимом естественной необходимости. Поэтому не гении (ангелы) в качестве духовных существ хранят и направляют человека, а «положение небесных тел в момент рождения людей — у кого оно хорошо, у того и гений добрый, у кого дурно — у того гений злой» (XI 12, с. 224). Тем самым Помпонацци (можно сказать, подобно Пико) отвергает юдициарную астрологию, переполненную суевериями и чудесами. Небесные феномены определяют природные задатки человека, но отнюдь не отменяют свободы его воли, которая непосредственно направляет человека к добру или злу, ибо «звезды склоняют, но не принуждают» (там же, с. 257).

Рассмотренные выше идеи более детально Помпонацци изложил в обширном трактате «О фатуме, свободе воли, предопределении и божественном провидении» (1520, опубликован вне Италии только в 1567). Продолжая линию органицистского детерминизма, понятие фатума (заимствованное главным образом у стоиков) фактически приравнивается к естественной необходимости, порождаемой прежде всего движением небесных светил. Проблема теодицеи, трактовавшаяся, как мы видели выше, стойками, у Помпонацци фактически уравнивает личного Бога с целостностью мира. В силу этого оправдание зла заключено в постоянном подчинении частичного целостному.

Еще более радикальной по сравнению с лютеранским протестантизмом стала реформистская доктрина Жана Кальвина (1509—1564), изложенная в «Наставлении в христианской вере» (1536) и распространявшаяся первоначально из Женевы на ряд стран и областей Западной

Европы. Кальвинизм еще более упростил христианский культ даже по сравнению с лютеранством, ориентируя свою доктрину не только на Новый Завет (значение которого подчеркивали и христианские гуманисты), но и на Ветхий. Организация реформатской церкви заключала в себе — в отличие от лютеранства — значительные принципы республиканизма. Иррационализм же кальвинизма (невежество верующего ценнее, чем дерзость мудрствующего), можно сказать, превосходил лютеранство. Учение «женевского папы» доводило до предела фаталистические представления не только Лютера, но, в сущности, и Августина, полностью перечеркивая идею фортуны и, по сути, отказываясь от идеи благодати. Согласно Кальвину, внеприродный Бог предопределил все так, что Христос страдал и умер отнюдь не за все человечество, а только за небольшую, непостижимо избранную им часть людей, которая об этом ничего не ведает (а подавляющее большинство людей ничего не знает о своем осуждении на вечные муки в аду). Однако тот, кто твердо верит в свою «избранность», развивает максимально активную деятельность (прежде всего в области экономики).

Протестантские и реформатские вероисповедания сразу обрели жесткие догматические рамки, необходимые для любой конфессии как массового верования. Между тем положение об оправдании только верой открывало возможности для различных сектантских движений. В Германии среди крестьян и городских низов возникло движение так называемых анабаптистов («перекрещенцев»). Они доводили до предела принцип священства всех верующих, отрицая всякую организованную церковь и всякое духовенство, считая, что именно в этом суть подлинного, первоначального христианства. Появились и другие секты так называемого *неконфессионального христианства*.

Возродилось и древнее антиринитарное (унитарное) движение, отказывавшееся от основоположного догмата Троицы, не принимавшее положения о божественной природе Христа, центрального лица Троицы, а также догмата первородного греха, унижавшего человека, и др. Сильная рационалистическая тенденция приводила антиринитарию к враждебности к кальвинистам и лютеранам. Подобно Эразму, многие антиринитарии игнорировали догматическое содержание религиозной жизни, всемерно подчеркивая ее моральную суть. Виднейшим антиринитарием стал теолог, философ и ученый (открывший так называемый малый круг кровообращения) Мигель Сервет (1511 — 1553), автор трудов «Об ошибках Троицы» (1531) и «Восстановление христианства» (1559). Вступив в полемику с Кальвином и оказавшись в Женеве, Сервет был по его распоряжению предан суду инквизиции и сожжен на костре.

Антиринитарии были весьма активны в различных странах Европы (в Польше их называли социнцианами). Их вероисповедный рационализм проявился в особенности в том, что томистская формула о сверхразумности (а не *противоразумности*) догматов христианства стала означать подчинение его положений контролю разума. Многие «чудеса» антиринитарии стремились истолковать как естественные причинно-обусловленные события. Признавая истинность общих основ

Священного Писания, они вместе с тем утверждали, что оно содержит ошибки и неувязки в ряде более частных сказаний.

Будучи виднейшими представителями неконфессионального направления в христианстве, антитринитарии более всех других приблизились к философии, особенно в трактовке понятия Бога. Кальвинисты стали именовать их *деистами* (впервые термин зафиксирован в 1564 г.). Так по аналогии с античным грекоязычным термином «атеист» возник весьма важный для последующей философии латиноязычный термин «деист» (*deus* — бог). Он стал одним из тех важнейших терминов, которыми философия обозначала свое отличие от религии. Именно деизм в XVI в. и последующих веках стал главным обозначением *естественной религии* (*religio naturalis*), противопоставлявшейся официальному догматическим вероисповеданиям.

Итоговое ее понимание в XVI в. сформулировал (не употребляя, однако, термин «деизм») французский правовед, историк и философ Жан Боден (1530 — 1596). Как и его современник Монтень, он принадлежал к партии политиков, осознававших губительность для Франции этого века ожесточенных религиозных войн между католиками и гугенотами (кальвинистами), опасность религиозного фанатизма вообще. Свои мысли о религии Боден сформулировал в произведении «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (на лат. яз., 1593), получившем значительную известность в XVII — XVIII вв. благодаря множеству рукописных копий (впервые опубликованы только в 1857 г.). Воззрения сторонника естественной религии, использующего скептические аргументы, противопоставлены здесь воззрениям, с одной стороны, католика, кальвиниста, лютеранина, иудаиста и мусульманина, настаивавших на исключительной истинности своего вероисповедания, а с другой — атеиста (тоже скептика). Естественная религия трактуется как старейшая из религий, сводящаяся к вере в единого Бога, бессмертию души и посмертному воздаянию — основам всякой моральности.

В общем те же идеи, но еще более рационалистично изложены английским политическим деятелем и философом Эдуардом Гербертом Чербери (1583 — 1648) в произведении «Трактат об истине, насколько она отличается от откровения, правдоподобного, возможного и ложного» (Париж, 1624), которое обычно считается первым документом деизма. Действительно, лорд Чербери не ищет сверхразумных истин в Священном Писании, что делали социниане, а исходит из того, что вера в Бога дана человеку так же, как и его разум, совершенно независимый от опыта (априоризм Чербери, по-видимому, имел платоновское происхождение). Общие религиозные понятия изначально даны человеческому осознанию и принадлежат к числу важнейших понятий. Поскольку даны они Богом, можно считать такое его действие проявлением интеллектуализирующей стороны его понятия. Ведь источник человеческой моральности усматривается теперь не в Священном Писании, в чем было убеждено подавляющее большинство средневековых и ренессансных философов, включая и сторонников доктрины «двух истин», а в человеческом сознании. Следовательно, «естественная ре-

лигия» весьма рационалистична. Ее главные положения, в сущности, сводятся к тому, что: 1) всегда налично высшее существо; 2) его следует почитать; 3) такое почитание невозможно без благочестия и добродетели; 4) раскаяние с необходимостью следует за преступлениями и непривлекательными поступками; 5) существует воздаяние в посмертной жизни.

Таковы немногие догматы философской «естественной религии», которая могла получить распространение лишь среди интеллектуальной элиты.

Протестантизм и реформатство, победив в ряде стран и областей Европы, а также различные сектантские движения сильно сузили духовное господство католицизма. Не ставя здесь задачи выявления историко-этнических и социально-экономических причин церковных расколов в западноевропейском обществе, обратимся к реакции на них католической церкви, самого древнего в Западной Европе института священства. На протестантство и реформатство римская курия и Тридентский собор (1545—1563, с перерывами), а также католические мыслители ответили Контрреформацией — учреждением новых институций и произведений, несколько модернизирующих доктрину католицизма. Возник весьма организованный, ориентированный на всестороннюю защиту его доктрины орден иезуитов («Общество Иисуса», 1534/1540). Программа ордена, а в значительной мере и всей Контрреформации, была изложена в сочинении испанского дворянина Игнатия Лойолы «Духовные упражнения» (1548). Стугубая централизация, реализованная в уставе и деятельности ордена и стимулирующая деятельность римских пап и всей возглавляемой ими церкви в том же направлении, была заострена против развития республиканских начал в протестантской и особенно в реформатских церквях, когда уже начали появляться воинствующие конфессии, лишь косвенно связанные с христианским вероучением. Учрежденный Тридентским собором символ веры предусматривал верховенство пап над соборами, и в делах вероучения был отвергнут протестантский догмат об оправдании только верой как еретический, был учрежден центральный инквизиционный трибунал (1542), резко усиливший преследование всяких еретических отступлений от католицизма. В 1559 г. был опубликован первый «Индекс запрещенных книг», полностью или частично противоречащих католической доктрине и богослужебной практике.

Высшим теолого-философским обоснованием католицизма была провозглашена доктрина Фомы Аквината, провозглашенного одним из учителей католической церкви (1567), «Сумма теологии», а затем и другие его произведения стали активно комментироваться. Появились и другие произведения. Одно из них было опубликовано испанским профессором теологии Луи де Молина (ум. 1600) под длинным и весьма характерным для всего Средневековья названием «Согласование свободы воли с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и осуждением в свете некоторых положений первой части божественного Фомы» (1588). Острые произведения направлены против Лютера и тем более Кальвина, начисто отрицавших свободу человеческой воли перед лицом божественного предопределения.

Молина же переносил акцент с *предопределения* (*praedestinatio*) на божественное *предведение* (*praescientia*). В силу этого различия Бог не связывает свободы волевых действий человека, но заранее знает об их результатах. Само это различие, как мы выше видели, заимствовано у Августина, но оно вполне согласуется с концепцией «вторичных причин» Аквината, тоже предоставляющих человеку определенную долю свободы действий.

Самым крупным философом и теологом того же века стал испанец, член ордена иезуитов Франсиско Суарес (1548—1617), автор большого труда «Метафизические дискуссии» (1597). Проводя в основном идеи томистской схоластики, автор в фокус своих размышлений поставил метафизику. Но здесь он был вынужден считаться с наступлением номинализма, отражавшим возрастание естественно-научных интересов. Правда, не столько в его оккамистской форме, сколько в той, какая осмысливалась Дунсом Скотом. Суарес при этом отказался от резкости томистского различения сущности и существования, признавая реальность существования единичных вещей, универсалии трактовал лишь достоянием человеческого ума.

Однако при определенных расхождениях между Суаресом и Аквинатом важнее то, что «Метафизические дискуссии» первого содержали индекс понятий метафизики Аристотеля и многовековой уже схоластики. Книги Суареса как виднейшего представителя поздней, «второй схоластики» стали важнейшим учебником схоластики в католических университетах (и даже в некоторых протестантских). Как терминологический источник труды его были использованы такими великими философами XVII в., как Декарт, Лейбниц, Спиноза.

Некоторые особенности и примеры морально-социальной мысли гуманистов. Моральная проблематика, игравшая исключительную роль в теоцентрической философии Средневековья, естественно, продолжала разрабатываться и в эпоху Возрождения. Наиболее общее ее отличие от сугубо религиозной моралистики состояло в усилении акцентов понимания человека как природного существа и ослаблении, если не полном устранении, аскетического компонента человековедения. Отсюда ориентация философов-гуманистов не только — некоторых и не столько — на Священное Писание, сколько на античную морализирующую философию, конечно, на Платона, но и на Аристотеля, который как моралист возобновлялся вышеупомянутым Бруни, переводившим «Этику Никомаха» и «Политику». Стоики и Эпикур тоже занимали большое место в ренессансной моралистике. Выше эти вопросы в той или иной мере были затронуты. Теперь же обратимся к мыслителям, которые моральную проблематику тесно увязывали с социальной.

Выше уже упомянут Томас Мор (1478—1535), наряду с Эразмом виднейший деятель христианского гуманизма, вместе с тем и политический деятель. Привлеченный к сотрудничеству королем Генрихом VIII, он поднялся до высшей государственной должности лорда-канцлера Англии. Однако не поддержал этого короля, вставшего на путь анти-

католической Реформации, был отстранен от должности, приговорен к смерти и казнен.

Из многих произведений Мора (на латинском и английском языках) в данном контексте весьма значимо самое знаменитое из них — «Весьма полезная, как и занимательная, поистине золотая книжка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (на лат. яз., 1516). Грекоязычное название, придуманное автором и переводимое им как «Нигдея» (*Nusquam*), описывает государство со слов путешественника, якобы там побывавшего. Выше уже отмечена глубокая моральная субстанция, без которой не были бы возможны ни жизнь утопийцев, ни их государственное устройство. Как мы видели, строго говоря, религия в основе морального поведения утопийцев — не совсем христианская (что не помешало католической церкви в 1935 г. канонизировать Мора как пострадавшего за католичество). К сказанному выше о религии утопийцев следует добавить, что, совершенно чуждая суеверий, разделяемых многими из них, она отличается веротерпимостью, распространяющейся даже на атеистов, не верующих в бессмертие души и загробное воздаяние. Однако им запрещено излагать свои аморальные воззрения перед толпой.

Ориентируясь на платоновское «Государство», Мор убежден, что справедливость — «главнейшая опора государства» (XI 17, с. 239). Здесь следует подчеркнуть, что огромная историческая заслуга многих гуманистов в их убеждении в том, что способности людей отнюдь не определяются их социальным происхождением. Как сказал автор «Похвалы Глупости» (VIII), подлинное благородство в принципе совсем не зависит «от того, где издал ты свой первый младенческий крик» (XI 14, с. 126). Истинная знатность — в непрерывной борьбе за моральное и интеллектуальное совершенствование. Автор же «Утопии» идею справедливости видит в принципиальном равенстве всех граждан (правда, за исключением рабов, в которых обращают тяжких преступников). Равенство основано на отсутствии частной собственности и обязанности к труду — сельскохозяйственному и ремесленному — в принципе для всех граждан (даже для избираемых тайным голосованием начальников), ибо труд является не только жизненной, но и моральной необходимостью. Продолжительность прежде всего физического труда — поразительно и поистине утопично для той эпохи — исчерпывается шестью часами, что дает возможность удовлетворять все материальные потребности и обращаться к духовным. Характерны отсутствие аскетизма и даже эпикурейские элементы в жизни утопийцев. Отсутствие частной собственности и всеобщая честность предопределяют отсутствие денег в общественной жизни (из золота изготавливают горшки для нечистот, а золотые цепи надеваются на преступников). Умственный труд чтения и изучения важных и трудных книг предоставлен категории особо одаренных лиц в противоположность порядкам многих государств, где «еще и теперь наукам посвящают себя чурбаны и дубины, а замечательно одаренные умы пропадают в удовольствиях» (XI 17, с. 227).

Описанное государство — скорее мечта автора «Нигдеи». Однако в первой части книги (написанной после основной) она конкретизирована

противопоставлением идеального общества и государства печальной картине современной Мору Англии. Подлинный гуманист описывает тяжкую жизнь простых людей, беспощадное преследование согнанных со своих земель бродяг-крестьян, чьи участки обрабатывались богачами в пастбища для овец, шерсть которых стала цениться очень высоко. Широкою известностью приобрели слова Мора о том, что обычно кроткие овцы стали пожирать людей. Его социальная мысль достигла большого обобщения в уверенности, что при внимательном наблюдении жизни не только Англии, но и «всех государств» выясняется, что они не представляют собой «ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах» (XI 17, с. 276).

К. Маркс в первом томе своего «Капитала» приводит описание Мором сгона крестьян с земель как яркий документ эпохи первоначального накопления капитала. Ф. Энгельс, а за ним и другие теоретики марксизма высоко ценят книгу Мора как произведение раннего, утопического коммунизма.

Весьма радикальные социальные выгоды из мистического пантеизма сделал Томас Мюнцер (казнен в 1525 г.), один из вождей упомянутых выше анабаптистов и идеологический вождь Крестьянской войны в Германии (1524 — 1525). Он заострял также идеи средневековых хилиастов, в особенности Иоахима Флорского с его идеей «вечного Евангелия», обращался с прокламациями к народным низам, призывая их путем истребления безбожных богачей приблизить второе пришествие Христа. Важнейшее положение *социального пантеизма* Мюнцера состояло в убеждении, что безличный Бог, все же мыслившийся как особый Субъект, олицетворял целостность социального мира, выражал единство и общность всего человечества, всякое индивидуальное существование, в особенности в случаях резкого индивидуализма, столь характерного для господствующих классов, является уклонением от этого нормального состояния, нарушением воли божественной целостности. Когда частное, индивидуалистическое забывает об этой породившей его целостности, оно становится «безбожием», моральной беззаконностью и подлежит физическому истреблению, устраняющему социальную иерархию. Так социальный пантеизм Мюнцера обосновывал приоритет коллективного над индивидуальным.

В годы, еще предшествовавшие Реформации, сформулировал совсем иную социально-политическую концепцию упоминавшейся выше итальянский политический мыслитель и деятель, историк и поэт, флорентинец Никколо Макиавелли (1469 — 1527). В принципе республиканец, тяжело переживавший политическую раздробленность своей родины, терзаемой могущественными Испанией, Францией, Германией, автор «Государя» (1513, впервые опубликован посмертно в 1532) и «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия» (писались в те же годы, но опубликованы в 1531) мечтал об объединении Италии. Однако такие мечты были обоснованы вдумчивой, реалистической концепцией человека, резко отличавшейся от теоцентрического идеала Средневековья, усматривавшего высший смысл его жизни в освобождении от греховности и всемерном при-

ближении к Богу. Концепция Макиавелли отличалась и от воззрений большинства итальянских гуманистов XV в., тоже стремившихся к моральному совершенствованию и сочетавших его с верой в бессмертие души и загробное воздаяние. Автор «Государя», политик и дипломат, много наблюдавший реальных людей (особенно из высших сословий) понимал, как отмечено, силу и возможности Фортуны как своеобразной, в первую очередь социальной, необходимости (*necessita*), открывавшей человеку максимальные возможности для деятельности. О себе он еще в молодости писал, что надо сначала жить, а потом философствовать. Слабо заинтересованный в Священном Писании и хороший знаток древней и современной истории, убежденный антиклерикал Макиавелли критиковал христианскую религию и за ее пассивную созерцательность, и за призывы к терпению и покорности.

В сущности, трактовку человеческой природы в названных произведениях Макиавелли составляет древняя натуралистическая идея о стремлении людей к самосохранению. Выше мы видели, что в натурфилософских концепциях гуманистов она нашла свое отражение. Можно сказать, что «золотое правило» морали, тоже в своих началах восходящее к древности, составляет этическую трансформацию той же идеи. Сакрализованное в двух Евангелиях (от Матфея и Луки), оно принималось и гуманистами. Макиавелли, как бы перекликаясь с Валлой, заострял индивидуалистическое содержание идеи стремления человека уже не только к самосохранению, но и к благополучию. В раннекапиталистических городах Италии такая идея получала особенно благоприятные возможности для своей реализации.

Не будучи ни в коей мере натурфилософом, Макиавелли выводил свою универсалию реального человека из наблюдений верхов итальянского общества знати, «народа» (*popolo*, в сущности, средних городских слоев, но отнюдь не его низов — *plebe*). Люди ненасытны в своих желаниях, особенно в собственных. Они «скорее простят смерть отца, чем потерю имущества», «их отпугивает опасность и влечет нажива» (XI 13, с. 349). Заостряя пессимистическую трактовку человека, автор «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия» подчеркивает, что люди более склонны ко злу, чем к добру, ибо «поступают хорошо лишь по необходимости; когда же у них имеется большая свобода выбора и появляется возможность вести себя как им заблагорассудится, то сразу же возникают величайшие смуты и беспорядки» (там же, с. 388). Поэтому создание государственности и законов, с которыми отождествляется справедливость, — вынужденное дело в интересах самосохранения и спокойствия. Правда, люди могут меняться с изменением условий, как меняются они с возрастом. Многие примеры, почерпнутые Макиавелли из истории Античности и в особенности современной ему Италии (и Европы), свидетельствуют, что крупнейший политический мыслитель Ренессанса (в частности, автор «Истории Флоренции») трактовал человека в контексте социально-политических отношений.

Особенно много внимания уделяет Макиавелли обоснованию идеи «нового государя», который должен быть реальным политиком. Автор

«Государя» убежден в том, что мудрый правитель государства обязан «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла» (там же, с. 352). Такой правитель должен сочетать в своей личности и в своих действиях качества льва, способного справиться с любым врагом, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца. В принципе любое насилие во имя государственного блага оправданно. Однако вместе с тем насилие — не самоцель и может принести огромный вред государству.

Концепция Макиавелли породила огромное количество литературы, критической и одобрительной. К. Маркс дал ей (в «Немецкой идеологии») высокую оценку за то, что она отделяла политику от морали. Значительно позже Б. Рассел (в своей «Истории западной философии») оценил автора «Государя» как наиболее выдающегося философа Ренессанса. Как политический мыслитель, проникательно понимающий и одобряющий средства, к каким вынужден прибегать государственный деятель, он якобы приветствовал бы даже политическое вероломство Гитлера.

Совершенно другую социальную теорию разработал Томмазо Кампанелла, рассмотренный выше как значительный натурфилософ и отчасти метафизик. Происхождение и обоснование его социальной теории достаточно сложно. В отличие от Мора Кампанелла происходил из самых низов (сын сапожника). Но, натура весьма активная, уязвленная национальными (владычество Испании) и социальными (множество страдающих бедняков) проблемами своей родины (Калабрии), Томмазо стал одним из руководителей заговора, результатом которого должно было стать не только свержение испанского ига, но и учреждение в Калабрии особого государства. Раскрытие заговора, арест его руководителей, тяжелейшие пытки и многолетнее пребывание в застенках не сломили мыслителя-революционера, продолжавшего литературную борьбу. Важнейшим его документом стал «Город Солнца» (1602/1623), а также написанный позже трактат «О наилучшем государстве» и другие произведения на социальные темы.

По форме это повествование, как и в «Утопии», некоего генуэзского морехода, посетившего остров Тапробану (предположительно Цейлон), народ которого, бежавший сюда из Индии, «решил вести философский образ жизни общиной» (XI 28, с. 45). Однако в отличие от произведения Мора оно проникнуто убеждением в осуществимости идеи изображаемого здесь города-государства. Во многом такая уверенность автора основана на том, что он писал спустя столетие после публикации «Утопии». Уверенность Кампанеллы в своем проекте основывалась на многообразии тех идей, из которых он исходил. Идеи натурфилософии (и метафизики) Кампанеллы сочетались у него с открытиями науки, с фактами истории и действительности христианства, как и с некоторыми идеями платоновского «Государства».

Выше мы видели, что пантеистические мотивы не играют первостепенной роли в онтологии калабрийца (по сравнению с онтологией Бруно). Вместе с тем, как бы переключаясь с Томасом Мюнцером, он убежден в том, что «в Боге никакое существо не грешит, а грешит вне Бога. Но

вне Бога мы можем находиться только для себя и в отношении нас, а не для него и не в отношении к нему» (XI 28, с. 115). Но все же главное обоснование коллективности жизни жителей города Солнца представляет тотальный органицизм бытия. Хотя и у Кампанеллы он сочетается со стремлением всех вещей и тем более существ к самосохранению, как более важный и сильный закон природы ему противопоставляется объединяющая их субстанция единства. В особенности Кампанелла усматривает ее в живой природе, в частности, в жизнедеятельности пчел, у которых существует принципиальное равенство, хотя у них и есть «начальницы», «назначаемые» самой природой. Применительно же к обществу принцип органицизма означает, что «в первую очередь надо заботиться о жизни целого, а затем уже его частей» (там же, с. 89).

Из сказанного ясно, почему Кампанелла — яростный враг индивидуализма, отождествляемого с аморализмом. Его главного теоретика автор «Побежденного атеизма» видел в Макиавелли, для которого общественно-государственная жизнь невозможна без эгоистических интересов.

Конечно, Кампанелла не отрицает природного неравенства людей, порождающего различия в их общественном состоянии. Платон в свое время строил для их объяснения мифологему дотелесного существования душ, в различной степени впитывающих интеллектуализирующий свет самосущих идей. Кампанелла, возможно под влиянием Помпонацци, более «научно» объяснял различия в способностях людей тем, что каждый человек рождается при определенном сочетании планет и звезд. Тем самым мифологическая доктрина объяснения природного неравенства людей изменялась на астрологическую. Подобно тому же Помпонацци (а до него и Пико) автор «Города Солнца» не отрицал при этом свободы воли человека, во многом самоопределяющегося после своего рождения. Однако, поскольку неравенство людей — закон природного бытия, его преодоление возможно только в условиях справедливого общественно-государственного устройства.

Оно было бы невозможно без разделения труда умственного и физического. Философская аристократия платоновского «государства», авторитарно управляющая полисом, сменяется аристократией специалистов, которым особенно повезло при рождении. Самый одаренный из них называется Метафизиком (обозначается знаком Солнца) и стоит во главе государства. Его предельно глубокое знание всех принципов метафизики и теологии органически сочетается со знанием наук физических, исторических, а также религий.

В условиях умножавшейся специализации научного знания Метафизик олицетворяет его высшее единство. Но управлять Солнечным государством в одиночку он не в состоянии. Он опирается прежде всего на трех главных помощников, реализующих три основных принципа бытия — Мощь, руководящую военным делом, Мудрость, ведающую науками, и Любовь, заботящуюся о питании, деторождении и воспитании детей. Каждый из них опирается на еще более узких «технократов» (на Грамматика, Логика, Физика, Политика, Этика, Экономиста, Астролога, Астронома, Экономиста и др.).

Всех начальствующих в городе Солнца — только сорок человек. Их соподчинение целиком определяется их способностями и познаниями. Однако начальствующие ежемесячно контролируются на народном Совете, который может сменять правящих лиц за исключением высшей четверки (до тех пор пока не появляются лица, превосходящие их своими способностями). Платоновский элемент жизни соляриев — отсутствие моногамной семьи и связанной с ней частной собственности. Поэтому они, говорит автор трактата «О наилучшем государстве», «свели на нет родственные связи» (XI 28, с. 157).

Тщательное воспитание детей делает совершенно необременительным обязательный и кратковременный труд (всего по четыре часа ежедневно). Нет презренных разновидностей труда, как нет и рабов, сохраняющихся в «Утопии». Всеобщий и хорошо организованный труд, которому солярии предаются с радостью, весьма производителен. Свободное время они используют для физического и духовного совершенствования. Поскольку у соляриев нет ни богатых, ни бедных, «не они служат вещам, а вещи служат им» (там же, с. 71).

Юридические и моральные законы соляриев, вырезанные на медной доске при входе в храм, весьма кратки, просты и ясны. Фактически они сведены к «золотому правилу»: «Чего не хотите самим себе, не делайте этого другим, и что вы хотите, чтобы делали люди вам, делайте и вы им» (там же, с. 118).

Рационализированная и натурализованная религиозность соляриев основана на культе Солнца — вспомним его натурфилософию. Сохраняется, однако, и положение о бессмертии индивидуальной души. Тем не менее священники (жрецы) в отличие от «Утопии» не составляют особой категории представителей умственного труда. Их функции исполняют высшие руководители, начиная с самого Метафизика, объединяющего светскую и духовную власть. В длительном противостоянии религии и философии, совпадающей с науками, последняя у Кампанеллы берет верх. Настолько, что даже римский папа наделяется чертами Метафизика. В «Городе Солнца» солярии выражают убеждение, что «весь мир придет к тому, что будет жить согласно их обычаям» (там же, с. 89). В более позднем произведении «Монархия Мессии» (1633) автор подробно обосновывает право римского папы, подражая Христу, соблюдать естественные законы, объединяя европейский мир против войн и религиозных распрей Реформации (противником которой был автор). Даже самый могущественный тогда испанский король, способный создать мировую монархию, должен признавать духовный авторитет папы.

Другая весьма примечательная черта жизни соляриев — использование таинственных свойств природы с помощью «естественной магии» (см. дальше), раскрывающей ее силы и создающей технические новшества, становящиеся на службу человека. Необходимо подчеркнуть в связи с этим, что автор «Побежденного атеизма» (1636) осознавал превосходство своей эпохи не только над Античностью, но и над христианскими веками Средневековья. Кампанелла превозносит в связи

с этим великие географические открытия Колумба и португальцев, исследование неба с помощью телескопа Галилеем, астрономические открытия Коперника и Тихо де Браге, григорианскую реформу календаря, изобретение книгопечатания, компаса и артиллерии.

От «магии демонов» к «естественной магии» — естествознанию. Тексты Гермеса Трисмегиста, затронутые и цитированные выше, — один из первостепенных феноменов человеческого существа. Они свидетельствуют, что магизирующая компонента действующего человека, зародившаяся в первобытную эпоху, отнюдь не исчезла в эпоху сутубого господства религиозной покорности, о чем свидетельствует тот факт, что даже виднейшие Отцы Церкви в своем стремлении подчеркнуть могущество Бога и сотворение им человека как самого удивительного, могущественного из его созданий, обращались к тем же идеям и текстам. Однако в многотысячелетней магической практике, стремившейся достичь важнейших результатов сверхъестественными способами, накопилось бесчисленное множество всякого рода волшебных, «колдовских» приемов, совершенно неприемлемых для средневековой церкви, выстроившей достаточно стройную систему верознания и веродействия; такого рода воззрения и тем более практика трактовались как демоническое действо, за которым всегда стоит Дьявол — исконный оппонент Бога.

В комплекс герметического искусства входила также *алхимия*, возникшая в древневосточных цивилизациях в практике производства металлов и их сплавов. Закономерно, что, когда наиболее ценными и «благородными» из них стали золото и серебро, их добыча из «неблагородных» металлов стала первостепенной задачей алхимии. Она вошла и в практику ремесленного производства. В оккультных (таинственных, эзотерических) действиях по производству золота при отсутствии действительных знаний его свойств алхимики стремились обрести некое особо эффективное средство — «философский камень». Однако в многовековой практике слепого эмпиризма были найдены некоторые новые металлы и обнаружены их свойства.

Важнейший мировоззренческий компонент в принципе того же магического комплекса составляла *астрология*, появлявшаяся в тех же древнейших ближневосточных цивилизациях фактически одновременно с эмпирической, наблюдательной, совершенно необходимой для сельскохозяйственной деятельности, да и для повседневной жизни, астрономией. Самым широким, тотальным мировоззренческим представлением, объединявшим три названные магизирующие компоненты, стало представление о тождестве микро- и макрокосма, о тотальном единстве живого универсума.

Если в эпоху Средневековья все названные представления и тем более действия существовали, можно сказать, в подполье, то в эпоху Возрождения они перестали таиться. Появилось множество магико-алхимических трактатов, а составление гороскопов чуть ли не вошло в повседневную практику. После перевода Фичино названных трактатов Триждывеличайшего (фактически никогда не существовавшего; тем не

менее появились и итальянские переводы с латинского) у многих гуманистов, в особенности натурфилософов, его идеи о величественном чуде человека и необходимости его торжества над всем сущим иногда оттесняли на второй план авторитет высоко чтимых Отцов христианской Церкви.

Правда, некоторые выдающиеся гуманисты, такие как Пико, отвергали крайности астрологии (так называемой юдициарной, широко практиковавшей фатализирующие гороскопы), подчеркивая тем самым неограниченность свободной и творческой воли самого человека. Другие, такие как Понтано (ум. 1505), Помпонацци, Кампанелла, широко трактовали «натуральную астрологию» (включали в нее астрономию, метеорологию и даже географию), считая ее выражением небесного и мирового порядка. Вместе с тем второй и третий из названных философов не считали воздействие светил на человеческую жизнь определяющим и даже подчеркивали (особенно Кампанелла) максимальную активность человека, которая должна привести к господству над природой.

Здесь гуманисты продолжали трактовку неоднократно затронутой выше комплексной проблемы Бога, природы и искусства. В контексте этой проблемы созидание самых разнообразных и сложных предметов изображалось как подражание природе, созданной Богом. Поскольку же чудо природы и тем более самого человека — величайшее и самое загадочное из всех чудес (что в особенности было подчеркнуто в свое время Августином), Господь Бог становился универсальным и предельно грандиозным, притом совершенно непознаваемым магом. Мироздание как «машину мира» он исторг «из ничто», человека же, вернее его бессмертную душу, сотворил «по своему образу и подобию». Человек же, подражая природе, производя самые поразительные предметы и сооружения (мифологические, как крылья Икара, реальные, как голубь пифагорейца Архита, огромный и прекрасный храм во Флоренции, построенный по проекту Брунеллески и др.), в своей деятельности приближался к Богу, становился «божественным», что часто утверждали гуманисты.

Широко использовал компоненту магии и алхимии, стремясь придать ей естественно-научное содержание, швейцарский врач и натурфилософ Филипп фон Гогенхейм, более известный под псевдонимом Парацельс (1493 — 1541). Удостоенный в университете города Феррара степени доктора медицины, он посетил многие европейские страны и университеты, выступая с лекциями и вступая в дискуссии, как практикующий врач. Следует отметить, что итальянские и другие натурфилософы XVI в. уже довольно полно освоили произведения античной и арабоязычной естественно-научной мысли, но многие из них воспринимали их слишком догматически, авторитарно. Парацельс тоже хорошо освоил медицинские идеи Гиппократов, Галена, Авиценны и других древних и средневековых медиков, но воспринимал их весьма критично. В том же контексте он выступал и демонстрировал (в частности, в своих курсах в Базельском университете в 1527 г.) собственной практикой действенную, конкретную медицину. Единство микро- и макрокосма позволяет, по его убеждению, найти в природе средство в принципе

против любой болезни. При этом Парацельс широко пропагандировал народные средства и сам предложил эффективные медикаменты. Характерно также, что и в своих лекциях, и в произведениях Парацельс широко пользовался немецким языком.

Используя длительный опыт алхимии, он удовлетворялся подчеркиванием роли традиционных стихий земли, воды, воздуха и огня, а в деле излечения человеческого организма признавал также наличие трех универсальных начал — ртути, соответствующей духу, соли — телу, и серы — душе, гармония которых обеспечивает нормальное состояние человеческого организма.

Как мыслитель полусредневековой эпохи Парацельс написал «Книгу о нимфах, сильфах, саламандрах и прочих духах», но как натурфилософ он весьма оригинален как автор «Великой астрономии, или Проницательной философии большого и малого мира». Здесь очевиден подход врача, которого человеческий микрокосм в первую очередь интересует своей телесной сутью, хотя, конечно, «следует знать, что человек — не свинья, но более благородная тварь» (XI. 6, с. 302) и невозможно игнорировать его дух. Опираясь на Священное Писание (главным образом на Книгу Бытия), автор нередко отождествляет Бога-Творца с макрокосмом. Но все же он, как мастер алхимической лаборатории, использует при создании человека первоматерию, представляющую собой пятую сущность, вытяжку (квинтэссенцию) из четырех стихий. Вместе с ними творится небесная твердь и сущие на ней светила. Человеческие плоть и кровь представляют собой вытяжку из стихий, а чувства и мысли — из небесных светил. «Ум человеческий обладает неким магнитом, который притягивает к себе со звезд чувство и мысль» (там же, с. 305). Мужское начало активно, женское — пассивно (только «поле» для посева), разум же ребенка одухотворяется небесными светилами, почему «художник, ученый, мудрец могут породить дурака согласно определенному соотношению стихий в момент зачатия» (там же, с. 310).

Обычная широко распространенная магия, ориентирующаяся на всякого рода приметы, нередко и подтверждающиеся, вместе с тем была переполнена всякого рода суевериями. Фичино в своей «Платоновской теологии» называл ее магией профанов. И он, и, в особенности, Пико в своей «Речи о достоинстве человека» такую суеверную магию считали *магией гомонов*, постоянных врагов Бога, вводящих человека в заблуждение. Ориентируясь на интеллектуализирующую сторону его понятия, философ противопоставляет магии демонов *естественную магию* (*magia naturalis*). Она «есть не что иное, как завершающая ступень философии природы», представляющая также «способ философствования с помощью чисел» (XI 7, т. 1, с. 261). Сторонниками такой магии Пико называет не только Пифагора и Филолая, но и Платона, Эмпедокла и Демокрита, как и Роджера Бекона и других средневековых мыслителей. Глубока и весьма перспективна ссылка (там же, с. 262) на Плотина, «говорившего, что маг — слуга, а не хозяин природы» (Эннеады, XI 4, с. 42–43). Следовательно, можно считать, что «естественная магия» предполагает, в свете всего сказанного, чувственно-рациональное углубление в природу,

чтобы в итоге получить возможность так или иначе использовать ее в интересах человека. Она — синоним экспериментального естествознания, интерес к которому все нарастал к концу эпохи Возрождения. Об этом, в частности, свидетельствует книга Джамбатиста делла Порта «Естественная магия, или О чудесах естественных вещей» (1589).

Однако парадоксальность данной ситуации в ренессансной Италии состояла в том, что идеи того, что философы именовали «естественной магией», были достаточно четко сформулированы и отчасти реализованы еще в конце XV — начале XVI в. Мы имеем в виду многогранное творчество одного из самых поразительных гениев в истории человечества — Леонардо да Винчи (1452 — 1519).

Незнатного происхождения, Леонардо не получил систематического образования, не учился в университете. Но был начитан в некоторых античных (и средневековых) естественно-научных произведениях, был знаком с идеями Евклида и Архимеда — в особенности благодаря своему другу, выдающемуся математику того времени Луке Пачоли (ум. после 1509), автору труда «Сумма арифметики, геометрии, пропорции и пропорциональности» и трактата «О божественной пропорции». Знаком был Леонардо и с немаловажными элементами механики позднесредневековых номиналистов. Определенную роль в философско-научной инспирации Леонардо сыграли рассмотренные выше идеи его земляков — флорентийских платоников.

Но какую бы роль ни сыграли названные и другие теоретические источники в духовном развитии мастера из Винчи, много более значительным для него стало личное, весьма активное участие в создании предметов искусства и различных технических изобретений в художественных мастерских (боттегах) Флоренции. Здесь он стал первоклассным мастером живописи, и его картины принадлежат к числу ее главных ренессансных шедевров. Был он и выдающимся скульптором. Зависимость от заказчиков заставила Леонардо менять места жительства и работы и умереть во Франции, но его изобразительский и инженерный гений везде напряженно работал. Многочисленные и удивительные для той эпохи его изобретения и проекты, в частности в военном деле (идея танка), ткацком производстве (идея автоматической самопрялки), воздухоплавании (включая идею парашюта), гидротехники (идея шлюзов), далеко обгоняли свою эпоху и были оценены по достоинству лишь в XIX — XX вв. В большинстве своем они были зашифрованы автором для собственного прочтения. Лишь немногие его идеи стали известны современникам из посмертного издания под названием «Трактат о живописи». Подавляющее большинство научных изысканий Леонардо осуществлял в контексте своей творческой практики. Специальных теоретических и тем более философских произведений он не писал, но в многочисленных записных книжках сохранились его глубокие методологические и гносеологические идеи.

Одна из них выражает энергичный протест Леонардо против не только схоластической, но нередко и гуманистической авторитарной «мудрости», почерпнутой в различных книгах. В противоположность

им ученый стремился цитировать наиболее достойного, по его убеждению, «автора» — «опыт, наставника их наставников» (XI 11, с. 25). Апелляция к опыту многократно повторялась в различных аспектах и многими философами-гуманистами и происходила все чаще по мере того, как становилось все более очевидным многообразное богатство ренессансной жизни по сравнению не только со Средневековьем, но и с Античностью. Леонардо делал то же особенно основательно, опираясь на собственные интенсивные занятия, и настаивал, что «мудрость есть дочь опыта» (там же, с. 11). В борьбе против умозрительно-словесного раскрытия истины ученый-практик подчеркивал, что полны заблуждений те науки, которые «не порождаются опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т. е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через один из пяти органов чувств» (там же, с. 9).

При этом в отличие от Телезио, писавшего значительно позже, но трактовавшего опыт упрощенно-сенсуалистически, Леонардо понимал, что опыт составляет только *минимальное* условие истинности, которая должна иметь «одно-единственное решение» (там же), кладущее конец спорам. Такая однозначность — результат не пассивного наблюдения и восприятия фактов, сколько бы их ни было. Она достигается посредством целенаправленного опыта, или *эксперимента*.

Но Леонардо еще не смог разработать убедительную методику экспериментирования. Мастер из Винчи скорее ориентировался на то, можно сказать, стихийное экспериментирование, которое осуществлялось во многих итальянских художественных мастерских и которое, совершенствуя, практиковал он сам. Но его методологическая проницательность привела к уяснению того, что подобного рода экспериментирование само по себе еще далеко не достаточный путь достижения достоверной истины, ибо «природа полна бесчисленных причин, которые никогда не были в опыте» (там же, с. 11). Так Леонардо приходит к выводу о необходимости теории для осмысления опыта, резюмируемого в словах ученого: «Наука — полководец, и практика — солдаты» (там же, с. 23).

Под наукой Леонардо имел в виду прежде всего и главным образом *математику*, ибо только она способна придать результатам экспериментирования подлинную достоверность, искомую однозначность, делающую возможным безошибочное применение найденной истины на практике. В связи с этим ученый говорит об огромной роли *механики*, невозможной без математики. Но Леонардо имеет в виду не теоретическую механику, созданную значительно позже, а механику как прикладное искусство конструирования различных машин и инструментов, в котором гениальный итальянец был первоклассным мастером.

Неоднократно затронутая нами проблема отношения человеческой деятельности, созидаящей многообразные предметы, выражающие усовершенствование искусств, облегчающих и украшающих жизнь, искусств, свидетельствующих о материальных, а не моральных ценностях, значение которых подчеркивалось многими гуманистами (особенно ранними), получает у Леонардо другой по сравнению с ними теорети-

ческий акцент. Отходя от средневековой ментальности, фактически не используя Священное Писание, мастер из Винчи редко упоминает имя Бога как того Мастера природы, всего мироздания, которому человек, в сущности, подражает в своем творчестве. Сам человек Леонардо натурализован и представляет собой «величайшее орудие природы» (XI 11, с. 126). Его деятельность поднимается над деятельностью уже не обожествляемой природы, ибо «там, где природа кончает производить свои виды, там человек начинает из природных вещей создавать с помощью этой же самой природы бесчисленные виды новых вещей» (там же, с. 323).

По-видимому, равнодушный к религии, Леонардо, конечно, не был богоборцем. Более того, подобно Фичино, Пико и другим гуманистам великий живописец утверждал, что «мы можем в отношении искусства называться внуками Бога» (XI 7, т. II, с. 363). Это утверждение также свидетельствует о предельной оценке способностей человека, в особенности в художественном творчестве.

Великий ученый и мастер был не только превосходным наблюдателем природы. Он еще более великолепно изучил анатомию человека и глубоко проникал в его психологию. Ученый стремился к анализу природы для выявления наиболее общего ее содержания, без чего было невозможно создавать новые формы, отсутствовавшие в ней. Художник же, напротив, подчеркивает неповторимую индивидуальность, максимальную конкретность, своеобразие растительной, животной и тем более человеческой жизни. Их эстетическая оценка определяется уже не столько анализирующим рассудком, сколько глубиной чувства (прежде всего зрения). Сила обобщения художника прямо пропорциональна индивидуализации изображаемого объекта, прежде всего человека. Здесь Леонардо более всего ценил живопись, став в этой области одним из главных гениев Ренессанса.

От астрологии к строго научной астрономии. Иоганн Кеплер. К концу XVI — началу XVII в. естественно-научная мысль в области астрономии принесла огромные успехи и за пределами Италии. Развивалась наблюдательная астрономия, связанная главным образом с многолетними тщательными и точными наблюдениями звезд, планет и комет датским астрономом Тихо де Браге (ум. 1601). Открытия огромной теоретической значимости сделал немецкий астроном и математик Иоганн Кеплер (1571 — 1630), несколько лет — профессор Тюбингенского университета, в дальнейшем ставший (в Праге) помощником де Браге в его последние два года и получивший в свое распоряжение его богатейшие материалы.

Сын своей эпохи, Кеплер составлял астрологические гороскопы, имевшие тогда огромный спрос. В произведении «Предвестник, или Космографическая тайна» (1596) он называл астрологию незаконной дочерью астрономии, обязанной кормить свою мать, чтобы та не умерла с голоду (ученый очень бедствовал). Но автор принимал «натуральную астрологию». В духе органицистской натурфилософии — Кампанелла

говорил, например, о симпатиях небесных светил — Кеплер, принявший — в отличие от Тихо — гелиоцентрическую систему Коперника, в названном произведении стремился ее осмыслить на основе рассмотренной нами ранее в данной книге платоновско-пифагорейской идеи о пяти правильных многогранниках, дающих возможность установить расстояние планет от Солнца.

В дальнейшем в произведении «Новая астрономия» (1609) автор в духе натурфилософии говорил о притягательной силе, подобной магнетизму Земли, Солнца и других планет (их «лень» — будущая сила гравитации). Вместе с тем в своих размышлениях над материалами Тихо великий математик, обязанный придерживаться официального креационизма, опираясь на интеллектуализирующую сторону понятия Бога, зафиксированную в не раз цитированном стихе из «Премудрости Соломона», сформулировал два важнейших закона движения планет: 1) планеты обращаются вокруг Солнца не по идеально круговым орбитам, как это представлялось Аристотелю, Птолемею, да и Копернику, а по эллиптическим (при этом Солнце смещено в один из его фокусов); 2) планеты движутся по орбитам неравномерно (Аристотель, Птолемей и Коперник считали это движение равномерным), причем их скорость на разных участках орбит фиксируется математически.

Название третьего важнейшего произведения Кеплера тоже пифагорейское — «Гармония мира» (1619). Здесь был сформулирован наиболее сложный третий закон Кеплера, установивший математически точную зависимость между временем обращения планет вокруг Солнца и их расстоянием от него. Тем самым единство планетной системы, ассоциировавшееся у Кеплера с пифагорейской идеей гармонии, получило строго научную формулировку. Ход «космических часов» был отражен в составленных Кеплером «Рудольфинских таблицах» (1624), дававших возможность наиболее точного прогноза движения планет за всю предшествовавшую историю астрономии. Тем самым математически конкретизировалась многовековая идея «мировой машины». Чем сложнее она становилась, тем труднее ее было согласовать с основоположным религиозно-монотеистическим представлением о творении ее Богом в течении нескольких дней.

Эпохальное мировоззренческое значение открытий Галилея. Великий итальянский ученый Галилео Галилей (1564 — 1642), гениальный математик и естествоиспытатель, — мыслитель совершенно иной творческой направленности по сравнению фактически со всеми натурфилософами Ренессанса (например, с более младшим Кампанеллой).

Отец хотел, чтобы Галилео стал врачом, и тот стал изучать медицину в Пизанском университете, однако неодолимая тяга к математике вынудила оставить медицину и в конце 80-х годов XVI в. стать преподавателем математики в том же университете, а затем получить кафедру математики в знаменитом Падуанском (Венецианском) университете (1592 — 1610). Математический гений Галилея развивался под влиянием идей Евклида, в известной мере — Платона и в особенности — Архи-

меда, которого он считал своим учителем. Внимательно изучал он и Аристотеля, в частности его естественно-научные труды — «Физику» и «О небе», которые играли большую роль в умозрениях о природе схоластиков, ставших совершенно неприемлемыми для Галилея. Конечно, он принял гелиоцентризм Коперника, который обосновывал одновременно с Кеплером, но по совершенно иным основаниям. Естественно-научный и научно-философский масштаб исследований Галилея был шире, чем у Кеплера.

Астрономические открытия первого из них при помощи сконструированного им телескопа (давшего 30-кратное увеличение), известны нам со средней школы: «горы» (хребты) и «моря» (кратеры) на Луне, бесчисленные скопления звезд, образующих Млечный путь (представлявшийся людям сплошной белой полосой), до тех пор невидимые спутники Юпитера. Обо всем этом Галилей поведал в сочинении «Звездный вестник» (1610, на лат. языке), принесшем ему всеевропейскую славу «Колумба неба». Переехав во Флоренцию, автор продолжил свои открытия: пятна на Солнце, фазы Венеры, световые явления вокруг Сатурна (его «кольцо»). В сущности, были разрушены аристотелевско-схоластические представления о небе и о планетах как совершенно отличных от Земли эфирных, совершенно круглых телах. У Галилея появилось множество сторонников не только в Италии (один из первых — Кеплер), но едва ли не меньше противников из числа схоластиков, отстаивавших традиционно-авторитарные представления о небе (некоторые из них телескопическую картину неба объявляли обманом зрения).

Характерно также, что на титульном листе своих произведений Галилей проставлял свое официальное звание «философа и первого математика великого герцога Тосканского». Если математика уже считалась специальной наукой, то философия по-прежнему заключала в себе весь комплекс естественных наук, в том числе и астрономию, которую Галилей в отличие не только от Кампанеллы, но и от Кеплера полностью отделял от астрологии.

Исследования Галилея в области теоретической механики (динамики) не были столь эффектными и очевидными, но их мировоззренческое и философское значение стало еще более глубоким и многосторонним. Церковь весьма насторожили эти открытия (как и телескопические наблюдения неба), ибо теперь теория Коперника становилась не только математическо-гипотетической (что утверждалось в предисловии к его труду, написанном без ведома автора), но и «философской», т. е. совершенно объективной. Отсюда реакция римской курии, которая в 1616 г. наложила запрет на произведение Коперника как на «пифагорейское», — «вплоть до исправления» (тех мест, которые, по мнению церковных экспертов, претендуют на трактовку гелиоцентризма как объективной истины). Галилей получил предупреждение от курии впредь не писать ничего, что подтверждало бы такую трактовку. Приняв к сведению внушение, ученый не мог отказаться от дальнейшего обоснования гелиоцентризма. В 1632 г. он опубликовал (на итал. яз.) свой

замечательный «Диалог о двух главнейших системах мира, Птолемеевой и Коперниковой». Хотя из дипломатических соображений автор делал победителем в споре сторонника аристотелевско-птолемеевской системы, сила аргументации двух других, весьма компетентных, участников «Диалога» (покойных друзей автора) делала несомненной истинность учения Коперника. Руководство церкви тоже это поняло. В 1633 г. состоялся знаменитый суд над Галилеем. Ученый был вынужден покаяться и отречься от своих «зablуждений», а его произведения пополнили инквизиционный «Индекс запрещенных книг» (совсем недавно папа Иоанн Павел II дезавуировал весь процесс над Галилеем), а сам он фактически оказался под домашним арестом.

Методологические и познавательные установки Галилея. Более чем другие его предшественники, великий ученый, решая проблему истины в ее широком смысле, стоял на позиции «двух книг». Священное Писание — книга божественного откровения, а Природа — книга божественного творения. Именно «Великая книга природы... составляет, согласно автору "Диалога", настоящий предмет философии» (XI 29, т. I, с. 99). Главная цель Библии — моральное поучение, приспособленное к пониманию необразованных людей. Она, безусловно, безошибочна в этой ее исчерпывающей ориентации, но далеко не безошибочны ее истолкователи, в особенности когда они в свете ее образов и сказаний пытаются трактовать природу. Подлинный же ученый наблюдает ее чувствами и анализирует разумом, а библейские тексты следует принимать во внимание лишь в последнюю очередь, если они не противоречат фактам чувств и доводам ума. Полностью отделяя, таким образом, науку от теологии, Галилей писал в одном из своих посланий (ставших хорошо известными), что ни одно изречение Библии не имеет принудительной силы в отношении явлений природы.

Ее познание — не одноразовый акт, а длительный процесс достижения конкретных и точных истин, о которых мечтал Леонардо да Винчи. По сравнению со схоластикой и даже натурфилософией Галилей ограничивал свою познавательную программу, стремясь к углублению и максимальному уточнению каждой интересующей его истины. В своем «Диалоге» он говорит о двух смыслах при решении проблемы познания — *экстенсивном* и *интенсивном*. Первый из них означает объем познавательных стремлений ученого. Прибегая к мистифицирующей функции понятия Бога, Галилей признает, что в нем познание всего и вся бесконечно реализовано и притом всегда одномоментно, интуитивно. Для человека такое познание, конечно, невозможно, и его следует максимально сузить. Тогда становится возможным интенсивный смысл, означающий глубину постижения некоторых истин, когда «человеческий разум познает... столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чисто математические науки, геометрия и арифметика», и здесь «его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует».

Здесь можно говорить об интеллектуализирующей стороне понятия Бога, ибо «разум человека есть творение Бога, и притом одно из самых превосходных» (XI 29, т. I, с. 201, 202).

По-новому и глубоко решал Галилей исконную гносеологическую проблему соотношения опытно-чувственного и рационально-логического факторов в достижении истины. В отличие от Телезио и еще более — других натурфилософов с их поверхностным пониманием опыта как простого, пускай тщательного, наблюдения явлений природы, для итальянского ученого опытное познание — познание *экспериментальное*, что он и продемонстрировал классическими опытами, выявившими законы свободного падения тел, их движения по наклонной плоскости, движения тела, брошенного под углом к горизонту, в результате чего дал строгую формулировку понятий скорости и ускорения, а также осуществил подход к закону инерции.

Метод Галилея-экспериментатора — гипотетико-дедуктивный. Исследователь ставит мысленные вопросы, делает гипотетические предположения, из которых выводятся те или иные следствия. Они проверяются посредством планомерно проводимых опытов, дающих положительные или отрицательные ответы. Такие результаты подвергаются математическому осмыслению, которое Галилей противопоставлял схоластизированной силлогистике с ее туманно-умозрительными посылками.

Другая сторона научного экспериментаторства Галилея, тесно связанная с тем же методом, — *аналитическое* (резольютивное) и *синтетическое* (композитивное) мышление. Первое расчленяет исследуемое явление на максимально простые элементы, второе формулирует гипотезы по поводу их, проверяемые новыми опытами, и т. д. Такие действия применяются всегда совместно. Главный же результат, достигнутый Галилеем на этом пути, — обретение подлинно научной точки соприкосновения опытно-индуктивного способа исследования природы, давшего возможность связать абстрагирующее мышление с конкретными восприятиями явлений и процессов природы. Точность получаемых результатов открывала возможность их практического применения. Многие науковеды считают началом подлинной науки экспериментально-математическое естествознание, открываемое исследованиями Галилея, за которым последовало множество других европейских ученых.

Механицизм в понимании природы Галилеем. Его аналитическая устремленность в исследовании природы и фактически полное отделение ее понимания от Священного Писания, открытие подлинных законов механики, можно сказать, впервые в истории человеческой мысли с такой четкостью вылились в формулирование понятия *объективного, неантропоморфного, чисто физического закона природы*. Прогресс натуралистического мировоззрения противопоставления законов природы законам человеческого общежития четко выражен в обобщенной форме в словах Галилея (из «Послания к Инголи» 1624 г.): «...природа, синьор мой, насмехается над решениями и повелениями князей, им-

ператоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения» (XI 29, с. 176—177). Теперь уже человек, уяснивший подлинные законы природного макрокосма, для успеха своей деятельности должен исходить из существования наиболее повелительных его законов.

Для сутубо рационалистической и аналитической мысли Галилея-естествоиспытателя закономерно убеждение, что «книга природы» написана не буквами алфавита, а геометрическими фигурами — треугольниками, четырехугольниками, кругами, шарами, конусами, пирамидами и другими. Понять такой язык может только специалист, получивший математическое образование. Тем самым натурфилософская органицистско-гилосоистская трактовка природы отступала перед геометрически-механистической. Органистическое толкование бытия сменялось причинно-детерминистским. В отличие от ренессансных натурфилософов Галилея фактически не интересовала качественная античная физика. Материю ученый считал вполне телесным началом, имеющим корпускулярную структуру. Здесь великий ученый приближался к воззрениям античных атомистов.

Все вышесказанное объясняет, почему в воззрениях Галилея, который собственно философских произведений не писал, тотальная проблема микро- и макрокосма фактически исчезает, отступает на второй и третий план. Человек фигурирует в этих воззрениях лишь в ограниченном гносеологическом аспекте. В произведении «Пробирных дел мастер» (1623, на итал. яз.) автор воспроизвел воззрения Демокрита о субъективности чувственных качеств. Внешние тела характеризуются величиной, количеством и движением, как и фигурами. Ощущения же вкуса, запаха и звука возникают под их воздействием только в человеческих чувствах. В дальнейшем, в гносеологии Нового времени, мы встретимся с более обстоятельным развитием этой позиции и тем более с механистическими трактовками бытия и человека.

Переход от ренессансного философствования к философии Нового времени в творчестве Бэкона. Многосторонность деятельности политика, писателя и глубокого философа характеризует Френсиса Бэкона (1561—1626) как мыслителя, завершающего эпоху Возрождения и открывающего философские стремления Нового времени в Западной Европе.

Знатного происхождения, воспитанник Кембриджского университета, затем находившийся на дипломатической службе в Париже, по возвращении в Англию молодой человек погрузился в изучение юриспруденции и философии. В адвокатской деятельности Бэкон стал незаурядным оратором и вскоре был избран в палату общин. Активный политик, однако, не оставлял «созерцательных занятий», обдумывая различные философские вопросы. Правда, первым его произведением стали литературно изящные «Опыты и наставления нравственные и политические» (1597), написанные под влиянием Монтеня и затрагивавшие самые различные вопросы. В правление короля Якова I Бэкон сделал хорошую государственную карьеру, став в 1618 г. лордом-канцлером

и пэром Англии, получив почетные титулы барона Веруламского (отсюда — Веруламец) и виконта Сент-Албанского. Произошел конфликт парламента с королем, к которому виконт был весьма близок, произошедший из-за нечистоплотности Бэкона в отношении государственных финансов. Последовал суд, и лорд-канцлер был лишен всех государственных постов. Последние пять лет он посвятил литературным трудам и даже пытался экспериментировать.

Поздние итальянские гуманисты, как мы видели, все более углублялись в исследование природы и мечтали о ее покорении; в Англии времен Бэкона, вставшей на путь мануфактурного производства и колониальных приобретений, такое стремление становилось не менее, если не более, настоятельным. Активный политик и государственный деятель, Веруламец глубоко осознавал эту ситуацию, которая стала основным стимулом его научно-философских стремлений. В сущности, с самого начала своей философской деятельности Бэкон поставил своей целью создать «Великое восстановление наук» и долго работал над его первой частью, названной «О достоинстве и приумножении наук» (1623, на лат. яз.). Решение столь сложной задачи с необходимостью требовало выявления отношения автора к античной философии и науке, с одной стороны, и к теологической культуре Средневековья — с другой. Второй, собственно методологической частью стал «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» (1620, тоже на лат. яз.). В самом этом названии очевидна его направленность против аристотелевского «Органона», ставшего главной опорой схоластической силлогистики. Свою научно-техническую мечту Веруламец выразил в жанре утопии в небольшом (неоконченном) сочинении «Новая Атлантида» (1623—1624, на англ. яз.). В отличие от «Утопии» Мора здесь на воображаемом острове Бенсале, якобы открытом неким путешественником, нет речи об особом государственном устройстве, а все внимание сосредоточено на научно-практической деятельности Дома Соломона, ученые которого осуществили самые удивительные — даже для нашего времени — открытия и изобретения. Выражая стремления самого автора, ученые уверяют: «Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил вещей и расширения власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным» (XI 31, т. 2, с. 499, 599).

Уделяя много внимания античной культуре и философии (не только в названных произведениях), автор «Нового Органона» полон величайшего уважения к ним, считая даже, что «науки, которые у нас есть, почти все имеют источником греков» (XI 31, т. 2, с. 35). Но в отличие от подавляющего большинства итальянских гуманистов он, по существу, игнорировал платонизм, оказавший, по его убеждению, главное влияние на христианскую философию с ее пассивной созерцательностью и практическим бесплодием схоластики. Не считает Бэкон вершиной античной научно-философской мысли и учение Аристотеля — тоже вследствие его решающего воздействия на официальную — собственно томистскую — философию, господствовавшую в университетах. Именно это господство

привело к подчинению натуральной, естественной философии — главной и наиболее действенной отрасли человеческих знаний — теологии, что и повлекло за собой застой в развитии «механических искусств», технических достижений. Теперь же, когда столь расширился географический кругозор, изобретены книгопечатание, порох, компас, вызвавшие переворот в распространении наук, в военном деле. Вообще «до бесконечности разрослась гряда опытов» (там же, с. 37), ситуация совершенно изменилась. Задача «великого восстановления наук» состоит в том, чтобы провести «границы умственного мира» в соответствии с ней. Если же при этом необходимо опираться на те или иные идеи античных философов, то на идеи отнюдь не Платона и даже не Аристотеля (с произведениями которого Бэкон не был достаточно знаком), а более древних их предшественников — Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора и особенно Демокрита, самого ценимого Веруламцем из всех античных философов. Всех вышеназванных он ставил высоко, ибо, по его мнению, вопросы опытного исследования природы играли у них главную роль.

К господству над природой, как говорилось выше, стремились многие итальянские гуманисты, опиравшиеся на герметическую традицию и вдохновлявшиеся ею. Среди них были и такие, как Телезио, высоко ценимый Бэконом, но трактовавший опытное исследование узко сенсуалистически. Веруламец же решал значительно более широкую задачу фундаментального эмпиризма, который не довольствуется познанием так называемых ближайших причин, лежащих на поверхности, а стремится проникнуть в глубины природы. Первые нередко приносят пользу, вытекающую из «плодоносных опытов», вторые же, «светоносные опыты», раскрывают глубинную истину, без уяснения которой невозможен дальнейший эффект «плодоносных опытов». Автор «Нового Органона» не раз подчеркнул эту фундаментальную, непреходящую истину. «Что в действии наиболее полезно, то в знании наиболее истинно» (XI 31, с. 82). В целом же «человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» (там же, с. 12). Тем самым методология познания и покорения природы с необходимостью требует и понимания особенностей познающего человека.

Препятствия в познании природы и возможности их преодоления. Объективному познанию вещей препятствуют особенности человеческого ума. Бэконово исследование этого глобального вопроса тесно соприкасается с субъект-объектной проблематикой, в которой микрокосм и макрокосм тесно переплетены. Веруламец рассматривает здесь так называемые призраки (идолы) человеческого сознания. Терминологически проблематика идолов восходит к Эпикуру (эйдолы), у которого они могут представлять искаженные образы природы. Подвергнув их критическому рассмотрению, автор «Нового Органона» определил свое отношение как к обыденному мышлению, так и к схоластике, имевшей с ним много общего. Создавая у человека ложные представления и мысли, призраки искажают подлинный лик природы, препятствуя

проникновению в ее «глубь и даль» (там же, с. 14). Их частное и тем более полное устранение составляет предварительную, «разрушительную часть» гносеологической концепции Веруламца.

Первая разновидность призраков — *призраки человеческого рода-племени*, присущие как чувствам, так и уму людей. Первые доставляют нам лишь поверхностные сведения или очень часто просто обманывают нас. Изъяны же ума состоят в том, что он «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (там же, с. 18). С совокупные действия чувств и разума, рождающие родовые идолы, особенно четко проявляются в постоянном истолковании природы «из аналогии человека», а не «из аналогии природы». Свое выражение оно находит в телеологическом, антропоморфном ее истолковании, в приписывании природе не свойственных ей конечных целей. Пытаясь по возможности удалить их из *истолкования природы*, Бэкон, в сущности, подвергает критике ее органистическое понимание, стремясь к механистическому. Экспериментальный метод, преодолевающий несовершенство чувств и фиксирующий явления природы в их независимости от чувств, устраняет и фантомы целевых причин.

Но такое исследование легче провести по отношению к чувствам, чем к уму, который — особенно в обыденном действии — стремится к широким обобщениям, малообоснованным фактами. При этом ум воображает наличие в природе большего единообразия и порядка, чем находит при более углубленном исследовании. Как на пример такого рода идолов автор «Нового Органона» указывает на идеализирующее мнение, что в небесах все движется по совершенным кругам.

Родовые идолы свидетельствуют, что вера людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Такие идолы наиболее устойчивы. Можно затормозить их вредоносное действие, постоянно контролируя обобщения ума фактами, но устранить полностью невозможно.

Другую разновидность идолов автор «Нового Органона» именует *призраками пещеры* (отзвук известного образа пещеры из платоновского «Государства»). Кроме идолов всего человеческого племени у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы» (там же, с. 19). Здесь проявляются в основном психологические aberrации индивида, отражающие его физиологические особенности и особенности его жизненной судьбы, формирующей те или иные интересы. «Человеческий разум, — замечает автор «Нового Органона», — не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» (там же, с. 22). Однако при помощи коллективного опыта можно исправлять опыт «пещерный», индивидуальный.

Третья разновидность призраков — *призраки рыночной площади* (*idola fori*), порождаемые речевым общением людей. Неоднозначность неизменных слов, характерная для обыденного сознания, как и раз-

проникновению в ее «глубь и даль» (там же, с. 14). Их частное и тем более полное устранение составляет предварительную, «разрушительную часть» гносеологической концепции Веруламца.

Первая разновидность призраков — *призраки человеческого рода* — племени, присущие как чувствам, так и уму людей. Первые доставляют нам лишь поверхностные сведения или очень часто просто обманывают нас. Изъяны же ума состоят в том, что он «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (там же, с. 18). С совокупные действия чувств и разума, рождающие родовые идолы, особенно четко проявляются в постоянном истолковании природы «из аналогии человека», а не «из аналогии природы». Свое выражение оно находит в телеологическом, антропоморфном ее истолковании, в приписывании природе не свойственных ей конечных целей. Пытаясь по возможности удалить их из *истолкования природы*, Бэкон, в сущности, подвергает критике ее органистическое понимание, стремясь к механистическому. Экспериментальный метод, преодолевающий несовершенство чувств и фиксирующий явления природы в их независимости от чувств, устраняет и фантомы целевых причин.

Но такое исследование легче провести по отношению к чувствам, чем к уму, который — особенно в обыденном действии — стремится к широким обобщениям, малообоснованным фактами. При этом ум воображает наличие в природе большего единообразия и порядка, чем находит при более углубленном исследовании. Как на пример такого рода идолов автор «Нового Органона» указывает на идеализирующее мнение, что в небесах все движется по совершенным кругам.

Родовые идолы свидетельствуют, что вера людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Такие идолы наиболее устойчивы. Можно затормозить их вредоносное действие, постоянно контролируя обобщения ума фактами, но устранить полностью невозможно.

Другую разновидность идолов автор «Нового Органона» именует *призраками пещеры* (отзвук известного образа пещеры из платоновского «Государства»). Кроме идолов всего человеческого племени у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы» (там же, с. 19). Здесь проявляются в основном психологические aberrации индивида, отражающие его физиологические особенности и особенности его жизненной судьбы, формирующей те или иные интересы. «Человеческий разум, — замечает автор «Нового Органона», — не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» (там же, с. 22). Однако при помощи коллективного опыта можно исправлять опыт «пещерный», индивидуальный.

Третья разновидность призраков — *призраки рыночной площади* (*idola fori*), порождаемые речевым общением людей. Неоднозначность неизменных слов, характерная для обыденного сознания, как и раз-

личные особенности речи, порождает многочисленные недоразумения и ошибки. Подавляющее большинство людей не понимает того, что слова — только имена, или знаки, в общении людей. Между тем слова говорят не о том, что такое вещи сами по себе, а о том, что они значат для людей. Отсюда бесчисленные споры о словах. Здесь критика обыденного сознания перерастает в критику схоластического реализма понятий, объективирующего многие слова, в особенности наиболее общие термины. Нельзя, подчеркивал Бэкон, построить действительную науку о природе даже на основе таких максимально общих понятий, как «субстанция», «качество», «действие», «страдание», «тяжесть», «сухость» и т. п., мыслимых как совершенно объективные сущности. Используя их, нельзя забывать, что полная объективность существования принадлежит единичным вещам, подчеркивает Бэкон, продолжая линию номинализма, особенно сильную в Англии.

Можно считать, что критика идолов площади перерастает здесь в критику *идолов театра* — порождающуюся слепой верой в авторитеты, особенно в традиционные философские доктрины и системы, искусственные построения которых часто являют своего рода «философский театр». Автор «Нового Органона» опять же имеет в виду систему Аристотеля и еще более многообразные теологические построения и «тонкости», ориентированные на различные философские системы. В эту же категорию Веруламцем включается такой «докучливый и тягостный противник» естественной философии, как «суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение» (XI 31, с. 51). Критикуя «идолы театра», Бэкон выступил против догматической веры в авторитеты, тормозящей и разрушающей непредубежденное исследование истины. Рабское следование авторитетам Веруламцем перечеркивает древним афоризмом: «Истина — дочь времени, а не авторитета» (там же, с. 46).

Классификация наук и предмет философии в ее соотношении с теологией. Разрушительной части философской доктрины Бэкона, выявившей призраки — препятствия в деле эффективного познания, противопоставлена система позитивной науки (*scientia*), понимаемой очень широко. При этом существенно, что Веруламцем отходит от традиционной аристотелевской, в принципе онтологической, классификации наук. Ее бэконовский принцип выявился в контексте гуманистической культуры, сугубо ориентированной на жизнь человека. Свою классификацию Веруламцем основал на давно выявившейся к тому времени триаде познавательных способностей человеческой души: 1) память; 2) воображение (фантазия); 3) разум. Им соответствуют и три сферы бытия. Менее всего им соответствует поэзия, трактуемая как изображение нереальной действительности, существующей вне сознания, а в зависимости от запросов человеческого сердца, его эмоций. История в соответствии с антично-средневековой традицией ее понимания и самим этим древнегреческим термином означала *описание* единичных фактов и событий. Гражданская история (*historia civilis*) описывает явления человеческого общества. Для главной же интенции философии Бэкона

значительно важнее *естественная история* (*historia naturalis*) — описание многообразных фактов природы.

Принципиальное значение, однако, в бэконовской классификации наук имеет его трактовка философии. В отличие от истории она является познанием максимально обобщенным. Главные объекты философии — Бог, природа и человек, частично — в познавательном аспекте — нами уже затронутый.

Проблема Бога решается в общем аспекте концепции «двух истин» — варианте, четко выявившемся в позднем номинализме. Впрочем, у Бэкона здесь имеются и свои нюансы, с которыми мы встречались у некоторых гуманистов. Веруламец выделяет прежде всего *богооткровенную теологию* (*theologia inspirata*), основанную на Священном Писании и не поддающуюся никакому рационалистическому анализу и прояснению. Максимы человеческой морали так или иначе ориентированы на такую сугубо авторитарную теологию. Государственный деятель отлично понимал необходимость этой теологии-религии как духовной пищи народных масс. Мыслитель же полностью отделял ее от философии. «Искать в философии теологию, — писал автор «О достоинстве и приумножении наук», — это то же самое, что искать живых среди мертвых, точно так же, наоборот, искать философию в теологии — это то же самое, что искать мертвых среди живых» (XI 31, т. I, с. 519).

Если богооткровенная теология, основанная на понятии непознаваемого Бога, выражает его мистифицирующую функцию, то *естественная теология* (*theologia naturalis*), игравшая весьма значительную роль в системе Аквината, напротив, стремится прояснить понятие Бога, принимая во внимание некоторые существенные особенности самой природы и выявляя тем самым интеллектуализирующую сторону этого понятия. Но более важный компонент философии Бэкона — природа и ее эффективное познание, что уже было подчеркнуто в самом начале этого раздела, — натуральная, естественная философия. Ее глубинный, теоретический аспект, вскрывающий подлинную истину природы, объясняется светоносными опытами, без выявления которых невозможны плодотворные опыты, создающие в интересах человека то, чего непосредственно в первозданной природе не бывает.

В этом контексте Бэкон воспроизводит весьма важное — в принципе аристотелевское — деление естественной философии на физику и метафизику. Веруламец вносит здесь значительную поправку в сложившуюся традицию. Поскольку сам Аристотель именовал то, что после него стало называться метафизикой, *первой философией*, автор «Достоинства и приумножения наук» стал трактовать ее *всеобщей наукой* (*scientia universalis*), «общей матерью всех наук» (XI 31, т. 1, с. 199), предшествующей всем другим. Сюда он относил такие признаки знания, как правило равенства двух величин через третье, отсутствие бесследной гибели чего бы то ни было в процессе изменения и др. Но это содержание «первой философии» осталось у эмпириста в сущности не раскрытым.

Другое дело метафизика, которая у Аристотеля и в последующей традиции заключала в себе важнейшую для задачи, решаемой

Бэконом, трактовку четырех решающих причин бытия и знания. Материальную и действующую, как *причины ближайшие*, Веруламец отнес к сфере физики. Их выявление ведет к плодоносным опытам. Однако за ними скрываются причины формальные, которые изучает метафизика и без выявления которых, как увидим, невозможны светоносные опыты. Правда, к сфере метафизики относятся и целевые причины, наполняющие родовые призраки и совершенно бесполезные для реального знания, ибо они характерны для действий человека, а отнюдь не природы.

Для интенции действенности философии Бэкона весьма показательна, что физика и метафизика составляют ее теоретическую компоненту. Практическая же состоит в том, что открытия физики использует *механика*, а выявление форм метафизикой открывает возможность для *естественной магии*, с которой мы уже встречались у итальянских натурфилософов и которая может создавать то, чего в природе непосредственно не бывает. Так, автор «Новой Атлантиды» верит в возможности превращения одних веществ в другие, включая изготовление золота (о чем так мечтали алхимики), создание новых видов животных, омоложение человека и многие технические чудеса.

Последний раздел философии Бэкона составляет учение о человеке, который в индивидуальном плане составляет предмет антропологии (*philosophia humana*), обнимающей как его тело, так и душу, а как член общества — предмет *гражданской философии* (*philosophia civilis*). В своей психологии Веруламец дал мало нового по сравнению с Телезио. Подобно последнему, он признает душу телесную, концентрирующую ощущения и движения, происходящие в теле под воздействием внешних вещей. Разумную же душу он называет богооткровенной. Ее отношение к чувственной не ясно. Относя ее трактовку скорее к религии, автор «Достоинства и приумножения наук» считает, что «истинная и настоящая моральная философия... является всего лишь служанкой теологии» (XI 31, т. 1, с. 413). Здесь — существенная конкретизация концепции «двух истин».

Эмпирический метод как метод открытия новых истин. Бесплодность схоластической философии, по убеждению Бэкона, в особенности определяется тем, что присущая ей умозрительность опиралась — у множества схоластиков — на силлогистическую форму рассуждения, восходившую к Аристотелю. Автор «Нового Органона» не раз упрекал Стагирита, что он своей логикой «испортил» физику. Утонченность силлогистических фигур, признаваемых Бэконом, оставалась не столько на предметном, сколько на словесном уровне и оказывалась совершенно бесплодной. К тому же послышки дедуктивных умозаключений сплошь и рядом оказывались туманными псевдопонятиями. Схоластика полностью заблуждается, воображая, будто в процессе дедуктивного размышления в уме человека действует некая могучая сила, не нуждающаяся в его обращении к опыту, к природе. С глубоко натуралистических позиций автор «Нового Органона» замечает в свя-

зи с этим, что «тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений», «тонкость чувств и разума» (XI 31, т. 2, с. 15, 13).

Вовсе не отвергая силлогизма — незаменимого при изложении уже *открытых истин*, — принципиально важно правильно образовывать исходные посылки, вообще понятия как фундамент знания. Если понятия необдуманно, более или менее случайны, то нет ничего прочного и в том, что из них выводится. Многие философы-гуманисты, как мы видели, апеллировали к опыту как к главному средству преодоления бесплодности понятий схоластической традиции, но только Бэкону удалось разработать достаточно убедительный для того времени опытно-индуктивный метод исследования природы.

Суть его состоит в *постепенности* образования общих понятий. Если умозрительно-силлогистический метод стремился *предвосхищать* факты и постоянно впадал в различные ошибки, то перед своим опытно-индуктивным методом Бэкон ставил задачу *истолкования фактов*, единственно способного к открытию новых истин, а не к топтанию на одном месте. Назвав свое произведение «Новый Органон», автор подчеркнул тем самым противоположность своей эмпирико-индуктивной методологии дедуктивно-силлогистической, опиравшейся на «Органон» Аристотеля (как он его достаточно односторонне понимал). Делая стержнем своего метода постепенное обобщение фактов опыта, Бэкон не становился сторонником упрощенного его понимания, какое было свойственно, например, сенсуализму Телезио. Используя популярный образ ренессансной литературы, Веруламец порицал как тех грубых эмпириков, которые, подобно муравью, бездумно собирают все, что им попадается (это прежде всего алхимики), так и тех умозрительных догматиков, которые, подобно пауку, стремятся из себя ткать паутину знания (а это прежде всего схоластики). Свой же индуктивно-аналитический метод Бэкон уподобляет искусству пчелы, которая, собирая дань с цветов, перерабатывает ее в мед собственным умением.

Таким образом, сущность индукции, наведения состоит в постепенном обобщении фактов — от частного к общему, прежде всего к так называемым «средним аксиомам», практически весьма действенным. Только от них можно переходить к наиболее обобщенным положениям — «генеральным аксиомам». Такое индуктивное обобщение, противопоставленное дедуктивно-силлогистическому рассуждательству, в состоянии удалять призраки разума и образовывать эффективные понятия.

Индукция как опытное обобщение применялась некоторыми философами уже в Античности (сам термин в его греческом варианте был введен Аристотелем). Вопросы индукции ставили и некоторые логики Средневековья, хотя тогда индуктивные выводы не играли скольконибудь значительной роли в системе других логических выводов, оставшихся в своем подавляющем большинстве дедуктивно-силлогистическими. У Бэкона же индукция приобретает первостепенное значение и становится главным средством познания природы. Веруламец шире и глубже по сравнению со своими предшественниками понял сущность

и характер индуктивных выводов. Так, он отверг упрощенную, так называемую полную, индукцию — обозрение сравнительно немногих ставших известными фактов, дающее малозначительное знание.

Весьма значительную разработку Бэкон произвел в так называемой *неполной индукции*, когда обобщающий вывод строится на основе наблюдения какой-то части фактов (ибо наблюдать их все никто не в состоянии). Здесь мы не будем описывать все приемы *истинной индукции* (*inductio vera*) автора «Нового Органона» — учет так называемых инстанций, положительных и отрицательных, не только подтверждающих, но и противоречащих предполагаемому выводу. Такое установление фактов — уже не простое, пассивное их наблюдение, а *эксперимент*, предполагающий активное вмешательство в наблюдаемый процесс, устранение одних и создание других условий, полагающих установить объективную истину изучаемого явления. Если индуктивное обобщение устраняет недостатки, присущие разуму человека, то эксперимент делает то же самое в отношении чувств. Здесь мы не будем описывать «технику» индуктивного процесса Бэкона — сбор различных материалов природы, установление списков 1) случаев присутствия присущих им свойств; 2) случаев их отсутствия; 3) степеней такого присутствия и др.

В этом процессе выявляются «простые природы», наиболее общие свойства вещей, — плотность, разреженность, теплота, холод, тяжесть, легкость и т. п. При этом обнаруживается *аналитическая* тенденция индуктивного метода, «рассечение и анатомирование мира», без чего невозможно установить конкретные истины, ведущие к плодотворным опытам. Аналитическое осмысление природы Бэкон противопоставлял ее абстрагированию, псевдообобщению, сбивающему на умозрительно-неопределенное рассуждательство. Вместе с тем индуктивный анализ Бэкона остается на *качественном* уровне. Гипотетическо-индуктивный метод, дающий математически точные заключения (осуществлявший Галилеем), был совершенно чужд Бэкону. К зарождавшемуся тогда математическому естествознанию Веруламец относился скорее отрицательно, не приняв ни теории Коперника, ни открытий Кеплера.

Метафизика Бэкона как учение о формах и особенности его натурализма. Индуктивный анализ «простых натур», приводящий к плодотворным опытам, освещает, так сказать, поверхность природы, составляющую физику, и его польза ограничена. Более глубокие светоносные опыты, ведущие к «естественной магии», могут раскрыть истины метафизики. А они — в выявлении глубинных *форм* бытия. Это фундаментальное понятие-категория, сформулированное Аристотелем, весьма многозначно и прошло в том или ином контексте через всю последующую историю философии, играя важную роль в современном философском языке. Отделив категорию формы от категории цели, Бэкон сблизил свою метафизику с физикой.

Форма именуется Веруламцем по-разному: «сущность» (*essentia*), «источник излучения» (*fons emanationis*), «порождающая природа» (*natura naturans*), «закон чистого действия» (*lex actus puri*), а иногда и

«субстанция». Повсюду автор «Нового Органона» стремится выявить некую *простую форму*, нечто сущностное, лежащее в основе еще более простых свойств вещей, изучаемых физикой. Кто постигает «простые формы», «тот охватывает единство природы в несходных материях» (XI 31, т. 1, с. 81). Количество и сочетание «простых форм» определяет все разнообразие существующих вещей. Конечное их число Бэкон сравнивает с буквами алфавита, овладение которым открывает возможность письменной речи (ср. мысль Демокрита).

Многозначная неопределенность формы и отсутствие математического компонента в своей аналитической устремленности — у Галилея, как мы видели, язык природы математическо-геометрический — оставили Бэкона на позициях качественного, *динамического* истолкования природы, материи (в частности в сочинениях «О мудрости древних» и «О началах и истоках»). Здесь он весьма близок к ренессансной натурфилософии. Различая в человеке ощущение (*sensus*) и восприятие или чувствование (*perceptio*), Веруламец вслед за Телезио приписывает последнее всей природе, оставаясь на позициях гилозоизма. Отсюда его интерес к Анаксимену, Гераклиту, Эмпедоклу, Анаксагору, которые (как и Демокрит) противопоставляются Платону. Впрочем, следует при этом иметь в виду, что интерес Бэкона сосредоточен главным образом на методологии научного познания, учение же о природе и материи было им мало разработано.

Здесь необходимо вспомнить и о проблеме Бога, хотя в общем она не играет большой роли в системе воззрений Бэкона. Включая естественную теологию в предмет философии, государственный деятель усматривает в понятии Бога противоядие атеизму, а также, по-видимому, опирается и на его интеллектуализирующую функцию. Вместе с тем автор «Достоинства и приумножения наук», да и других произведений, не забывает и мистифицирующей стороны глобального понятия Бога. Отсюда неоднократные заявления Веруламца, что только «легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» (XI 31, т. 1, с. 89; т. 2, с. 386), что прогресс естественной философии, разрушающей суеверия, укрепляет веру и т. п. Представив здесь общий обзор философии Бэкона, мы будем возвращаться к его воздействию на развитие науки и философии Западной Европы XVII — XVIII вв.

XII. ПРОБЛЕМАТИКА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ (XVII — НАЧ. XVIII В.)

В некоторые существенные вопросы этой проблематики мы уже вошли, в особенности при рассмотрении воззрений Бэкона и Галилея, важнейшие произведения которых написаны в начале XVII в. В нем творили крупнейшие философы и естествоиспытатели, сформулировавшие новые глубочайшие идеи и концепции, вошедшие в золотой фонд философской науки и сделавшие фундаментальные научные открытия, без и вне которых было бы невозможно дальнейшее развитие цивилизации.

В этот период сместились центры экономической и социально-политической жизни. Италия теряет свою ведущую роль, какую она играла в этих сферах жизни в предшествующую, ренессансную эпоху. Теперь такого рода центрами становятся Нидерланды, Англия, некоторые области Франции, Германии, втягивавшиеся в расширявшуюся торговлю, все больше приобретающую мировые масштабы, в углублявшееся промышленное производство. Складывавшийся там общественный строй принято называть раннебуржуазным, хотя феодально-дворянские компоненты в экономической и политической жизни (особенно в Испании, Германии, Франции) продолжали играть значительную роль.

Для понимания концепции данного курса, для будущего выявления существенных черт научно-философской методологии, слагавшейся в рассматриваемую эпоху, необходимо напомнить, что прогрессирующее мануфактурное производство представляло тогда весьма тесную кооперацию работников, выполнявших те или иные частичные функции в максимально расчлененных на различные отдельные операции процессах производства. Рациональность мануфактуры измерялась — по сравнению с трудом разрозненных ремесленников — весьма значительным ростом ее производительности. Несмотря на то что роль механизации в таком производстве еще невелика (до промышленной революции следующих столетий было далеко), роль механизмов в производстве и в жизни возрастала. Главными из них все больше становились часы. Появились пружинные и маятниковые часы (1657), весьма уточнявшие течение субъектного времени — одного из главных атрибутов ментальности цивилизации. Усовершенствованное мельничное водяное колесо усиливало биение энергетического сердца мануфактур. Не будем здесь останавливаться на многих механизмах, продвигавших навигационное и военное дело, что в особенности интересовало государственных руководителей и поощрялось ими.

Религия, наука и философия в их противостоянии и взаимодействии.

Религия оставалась основной идеологической силой, главной духовной пищей народных масс. Вместе с тем в результате реформационных движений было утрачено католическое вероисповедное единство, поскольку в северных странах возобладаало лютеранство, в Англии — умеренный протестантизм, в Нидерландах, Шотландии, Швейцарии и некоторых других местах — кальвинизм. Короли и другие государственные руководители стремились закрепить то или иное вероисповедание в качестве главной духовной скрепы национальной жизни, подчиняя его своим интересам и делая своим союзником. Один из членов английской палаты общин заметил в самом начале революции (1641 г.), что «церковь и государство смешаны как вода и вино» (см.: XII 25, с. 44). Но достижение вероисповедного единства было весьма затруднено, ибо усложнение сословно-классовой структуры в раннебуржуазных, все более дифференцирующихся обществах рождало различные отклонения от вероисповеданий, претендовавших на исключительность, и различные еретические вероучения, каковых было немало и в эпоху Средневековья. Мистический пантеизм как одно из направлений неконфессионального христианства, во времена Крестьянской войны в Германии последовательно сформулированное Мюнцером и обычно именуемое анабаптизмом (перекрещенцы), наряду с другими сектами оставался — поверх официальных вероисповеданий — одним из наиболее влиятельных течений в Германии и Нидерландах. Утратив революционную направленность, теперь свой агрессивный протест против государственных вероисповеданий он выражал в аморфном философствовании Якоба Беме (ум. 1624) и его последователя Иоганна Шефлера (ум. 1677).

В духовной жизни рассматриваемой эпохи большую, а иногда и определяющую роль играл фактор религиозного фанатизма. В некоторых странах он даже усилился вследствие реформационных движений, породивших множество прозелитов новых вероучений. В предшествующем XVI в. велась ожесточенная война между католиками и кальвинистами (гугенотами) во Франции, а в 1685 г. она закончилась эдиктом Людовика XIV, провозгласившего принцип «один король, одна вера». Реализуя его, он изгонял гугенотов из Франции. Напротив, сильно обуржуазившиеся, индивидуализирующиеся Нидерланды свою борьбу за национальную независимость против абсолютистско-католической Испании в начале того же века вели, опираясь на вдохновляющие догматы фатализирующего кальвинизма. В середине того же века, в годы английской революции, роялистские англичане, с одной стороны, и парламентские пуритане-кальвинисты — с другой, сходясь на смертный бой, своими молитвами и лозунгами стремились перетянуть Бога на свою сторону. Нетерпимость кальвинистов даже в самых передовых в отношении веротерпимости Нидерландах XVII в. стремилась по возможности полностью устранить из религиозной жизни все «ложные» и «еретические» учения. Нередко таковыми, даже атеистическими, считались и некоторые прежние и тем более новые философские концепции, проникавшие не только в университеты.

Философско-религиозные вольнодумцы XVII в. в большинстве своем склонялись к деизму как к «естественной религии», якобы предшествующей всем официальным вероисповеданиям, но и отвергавшей атеизм как разрушающий моральность. Они обычно принадлежали к интеллектуальным (нередко и социальным) верхам общества. Против них направил опубликованную в 1624 г. в Париже книгу «Нечестие деистов и более ловких либертенгов (свободомыслящих), раскрытое и опровергнутое разумом теологии и философии» естествоиспытатель и философ, корреспондент и сотрудник Декарта Марен Мерсенн (ум. 1648). Рационалистическое переосмысление христианства было присуще многим деистам, которых именовали социнианами (по имени их основоположника Лелия Социна). Они обосновались в Польше («польские братья»), но были изгнаны оттуда (1653 г.) и в дальнейшем развернули активную литературную деятельность в наиболее терпимых тогда ко всякому инакомыслию Нидерландах. Виднейший их теоретик Анджей Вишоватый (ум. 1678) в своем трактате «Разумная религия» демонстрировал применение рациональных критериев к содержанию Священного Писания, стремясь в противоположность Аквинанту, выдвинувшему тезис о сверхразумности догматов христианства, приспособить божественное откровение к разуму. Многие «чудеса» при этом толковались как естественные, причинно обусловленные события. Вишоватый призывал в этом контексте и к изучению естественных наук (был знаком с идеями Галилея). Общие основы Писания социниане признавали истинными, но утверждали вместе с тем, что в своих частностях оно содержит ошибки и неувязки. Тем самым открывались, как увидим, возможности более систематической критики сначала Ветхого, а позже и Нового Завета. Рационализирующий ток общественной мысли, шедший от новой философии и естествознания, стал в XVII в. уже столь настоятелен, что некоторые нидерландские теологи пытались осмысливать картину ветхозаветного творения мира в свете идей космогонии Декарта, учение которого получило значительное распространение в нидерландских университетах.

Такие наиболее глубокие философы, как Спиноза, Локк, Лейбниц, идеи которых будут анализироваться в дальнейшем, будучи далеки от атеизма, в котором их, однако, обвиняли — иногда и весьма яростно — ревнители догматического правоверия, активно боролись за веротерпимость и много для этого сделали.

Весьма интересен в этом контексте французский философ и публицист Пьер Бейль (1647 — 1706). Сначала кальвинист, он перешел затем в католичество, однако сомнения в его моральных и догматических преимуществах снова вернули искателя подлинной истины в лоно кальвинизма. Но еще большее воздействие на него оказало научное и философское движение во Франции и в соседних странах Западной Европы, особенно после того, когда он в результате упомянутого выше эдикта Людовика XIV вынужден был удалиться в Нидерланды. Несколько лет он активно участвовал в полемике между гугенотами и католиками, но бессмысленный их догматизм и фанатизм сделал Бейля равнодушным к

обоим лагерям и навлек на него проклятия гугенотов. В такой ситуации в 1684 г. он стал издавать журнал под характерным названием «Новости литературной республики» (на французском языке, начавшем вытеснять латынь в научно-философском общении). Журнал, печатавший рецензии на новые книги по философии и различным наукам, приобрел весьма значительное распространение в научно-интеллектуальных кругах. Это свидетельствовало о влиянии крепнущего общественного мнения, с которым все больше должны были считаться власть имущие.

В рассматриваемом здесь контексте особый интерес для нас приобретают работы Бейля, озаглавленные «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г.» (два варианта) и «Философский комментарий на слова Иисуса Христа "заставь их войти"» (1686). В последнем произведении автор раскрывает аморализм ревнителей христианских вероисповеданий, использовавших слова Иисуса Христа для насильственного возвращения именно в их веру и проклинавших всех других иноверцев. Трактую проблему связи религии и морали и используя распространившееся тогда гносеологическое понятие «естественного света», автор «Комментария» доказывал, что в человеческой жизни оно в особенности обнаруживается как нравственный свет совести, как присущая в принципе каждому человеку способность различать хорошее и дурное, справедливое и несправедливое. Голос совести — внутреннее откровение человека, которое у деистически настроенного Бейля не всегда связывается с гласом Бога. Более того, констатируя факты аморализма, весьма нередкие в истории христианства (в особенности под влиянием различных суеверий), и факты высокоморальной жизни некоторых мудрецов-атеистов (в особенности Спинозы, который сам, однако, решительно не признавал себя атеистом), автор «Разных мыслей...» фактически осуществлял моральную реабилитацию атеистов. В сущности, он доказывал, что прямой связи между моральным обликом человека и его верой в Бога нет. Скверные, аморальные люди «не потому плохи, что они атеисты, а потому атеисты, что они плохи» (XII 12, т. 2, с. 246). В критике религии и в моральном оправдании атеизма Бейль выступал предшественником французских просветителей-материалистов XVIII в.

Но до этих времен должны были пройти еще многие десятилетия. Подавляющее же большинство философов рассматриваемого века, как уже Бэкон, хорошо понимая социально-идеологическую роль религии, отделяли богооткровенную теологию, составляющую ее «теоретическую» базу, от «естественной теологии» как первостепенной компоненты философии, которая все больше ориентировалась на расширявшиеся и углублявшиеся естественно-научные изыскания. Фактор религии при всей его огромной идеологической роли не мог уже оказывать большого тормозящего влияния на их развитие. К тому же государственные руководители понимали практическую ценность новых естественно-научных открытий для укрепления государственности и поощряли их. Выше мы видели, что притягательное слово «академия», возобновленное флорентийскими платониками, но наполненное у них гуманитарным

содержанием, к концу эпохи Возрождения все больше приобретало естественно-научное содержание. Об опытной методологии вновь образуемых академий свидетельствовало, например, само название естественно-научного общества, основанного в Риме герцогом Чези в 1603 г. (одним из его членов был Галилей), — «Академия рысьеглазых». Через несколько десятилетий в Англии кружок ревнителей естествознания под покровительством Карла II в 1660 г. трансформировался в Лондонское королевское общество — своего рода академию естественных наук (существующую до сих пор). Весьма характерен девиз общества — «ничего со слов», — выражающий постоянную нацеленность его членов на опытно-экспериментальные исследования, свободные от какой-либо ориентации на любые авторитеты и предвзятые идеи. Почти одновременно в Париже в 1666 г. оформилась (при ближайшем участии Кольбера, первого министра Людовика XIV) Академия естественных наук (наряду с гуманитарной академией).

К этому времени были освоены все главные достижения античного, в основном умозрительного, естествознания, причем особо значительную роль сыграли математические труды Евклида и Архимеда (не упоминаем здесь менее важные имена). Правда, во многих западноевропейских университетах, если не в большинстве, еще господствовали аристотелевские естественно-научные и мировоззренческие представления, несмотря на их номиналистическую критику XIV в. и эпохальные открытия Коперника, Кеплера, Галилея, методологическую критику Бэкона. Критика этих представлений поздней схоластики, безнадежно утратившей творческий потенциал, присущий самому Аристотелю, идеи которого были упрощены и примитивизированы, осуществлялась великими философами XVII в. при опоре на эпохальные открытия в математике, механике, физике, в области живой природы. Такие открытия иногда осуществлялись самими этими философами, и в дальнейшем мы рассмотрим их в соответствующих контекстах. Конечно, их философские и научные интересы были весьма индивидуальны, однако определенная их общность — при весьма нередких и значительных расхождениях — дает определенную возможность проблемного обобщения сформированных ими идей. В соответствии с принятым в данном курсе способом изложения мы даем здесь самые краткие биографические характеристики наиболее значительных философов и естествоиспытателей.

Рене Декарт (1546 — 1650), именем которого весьма часто открывают историю новоевропейской философии, дворянин по происхождению, воспитанник иезуитского колледжа, был прирожденным математиком и естествоиспытателем. Не видя возможностей плодотворной работы во Франции, он удалился в Нидерланды, где, избегая всякой суеты, работал более двадцати лет и опубликовал главные свои произведения (см. дальше). Не заинтересованный в социальной проблематике и, можно сказать, консерватор, считавший бесполезной и даже вредной всякую ломку общественных порядков, Картезий (латинизированная фамилия Декарта) стал одним из первых и страстных новаторов антисхоластической мысли, обогатившим великими открытиями математику, механику,

физику, истолкование животного и человеческого организмов. Сложившиеся у него методологические, гносеологические и онтологические идеи Декарт обобщил в новаторской системе метафизики, в которой первостепенную роль играла проблема Бога и души. Картезианская физика и метафизика господствовали в рассматриваемом веке и имели выдающихся последователей, истолковывавших по-своему ее различные аспекты во Франции и за ее пределами (см. ниже).

Важнейшим средоточием новаторской философии и экспериментальной науки, нередко неразрывно связанных, была и Англия. Об этом свидетельствует рассмотренная выше многоаспектная философия Френсиса Бэкона. Далекая от математической компоненты, она была пронизана опытно-экспериментальной методологией. Утопия же «Новая Атлантида», опубликованная после смерти автора, оказала вдохновляющее воздействие на любителей естествознания, образовавших кружок, из которого выросло Лондонское королевское общество.

Его членом, правда, не был хорошо знакомый с Бэконом Томас Гоббс (1588 – 1679). Сын сельского священника, воспитанник Оксфордского университета, он был далек от естественно-научных интересов, хотя и увлекался математикой, освоенной им по Евклиду. Был знаком и с Галилеем, которого он высоко чтит. Приверженец роялистской партии в годы начавшейся английской революции, Гоббс вместе со двором Карла II (будущего короля) несколько лет жил в Париже, где общался с членами будущей Французской естественно-научной академии, познакомился с Декартом и стал активным участником полемики вокруг важнейшего его произведения «Размышления о первой философии» («Метафизические размышления», 1641 – 1642). Однако главные интересы Гоббса, стимулированные событиями английской революции, были социально-политическими. Об этом свидетельствует его первое опубликованное произведение «О гражданине» (1642). Живя в Париже, Гоббс считался сторонником роялистской партии, но его симпатии скорее были на стороне республиканцев и сильной светской власти. Переехав в Лондон (где уже правил Кромвель), он опубликовал здесь обширное произведение «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Однако социальные идеи Гоббса включались в широкий общеполитический и антропологический контекст, который и был им сформулирован в произведениях «О теле» (1655) и «О человеке» (1658). В отличие от рационалистической метафизики Декарта Гоббс, принципиальный и последовательный приверженец номинализма, столь ярко выраженного в схоластической философии средневековой Англии, сформулировал сугубо натуралистическую систему онтологических воззрений.

Нелишне заметить, что именно в эту эпоху в «Философском словаре» (1613) малоизвестного Гоклениуса впервые появился грекоязычный термин «онтология» («учение о бытии») как некая «абстракция материи». В отличие от метафизики, скомпрометированной в глазах новаторов схоластикой и в значительной мере содержащей элементы антропоморфной аналогичности, онтология более натуралистична и

более непосредственно зависит от методологическо-гносеологических предпосылок. Правда, у самого Гоббса термина «онтология» еще нет, но он употреблялся некоторыми философами этого и следующего века.

Виднейшим английским экспериментатором в области физики и химии, не чуждым и инженерной деятельности, выступал в этом веке Роберт Бойль (1627—1691, в последние годы жизни — президент Королевского общества). Главный его труд — «Химик-скептик» (1661), в котором опровергались не только алхимические представления о сере, ртути и соли как определяющих природных началах, но и представления древней натурфилософии о воде, земле, воздухе и огне как главных и исчерпывающих компонентах природы. Свои натуралистическо-сциентистические воззрения Бойль изложил в «Трактате о самой природе» (1688). Здесь «природу в целом» (*naturam generalem*) он назвал «космическим механизмом, т. е. совокупностью всех механических состояний фигуры, массы, движения и т. п. Определяя же природу того или иного отдельного тела, назову его частным, обособленным... индивидуальным механизмом», представляющим собой видоизменение большого космического механизма, называемого также «мастерской мира» (*fabrica mundi*) или огромным часовым механизмом (см.: XII 35, с. 67). Воззрения Бойля (и отнюдь не только его) — прямая противоположность ренессансной органицистско-гиллозоистской натурфилософии, противоположность, углублявшая действенно-познавательные успехи человека рассматриваемой эпохи.

Неоднозначность духовного климата XVII в. и противоречивость воззрений даже самых передовых его философов весьма характерно представлена в деятельности и идеях французского мыслителя Пьера Гассенди (1592—1655). Крестьянский сын, окончивший университет города Экс-ан-Прованс, затем — профессор философии и математики в том же университете, он в дальнейшем в течение многих лет был священнослужителем в кафедральном соборе. Одновременно он возглавлял небольшой кружок «свободомыслящих» (либертенов), скептически относившихся к официальной религии своего государства. Естествоиспытателем-экспериментатором Гассенди не был, но сблизился с кружком Морсенна, из которого выросла французская Академия естественных наук. Гассенди принимал весьма активное участие в полемике вокруг «Метафизических размышлений» Декарта. Как противник схоластики («диалектики») и аристотелизма как ее основы Гассенди выразил свои убеждения в «Парадоксальных упражнениях против аристотеликов» (1624). Показательно, что все свои произведения Гассенди писал на латинском языке, никогда не переводя их, в отличие от Декарта, на французский. Особо значительная роль Гассенди определялась не столько критикой схоластизированного аристотелизма — она была присуща многим философам, — сколько восстановлением учения Эпикура в сочинении «Свод философии Эпикура» (1649, в том же веке оно трижды издавалось в Нидерландах и Англии). Здесь ее автор не только изложил (с переводом текстов) этическую компоненту древнегреческого гедониста-эвдемониста, что, как мы видели,

еще в XV в. осуществил Валла, сколько его атомистического учения. У многих философов и естествоиспытателей античный атомизм стал определяющей теоретической базой их природоведческих изысканий и механистической трактовки бытия.

Младший современник Гассенди и Декарта Блез Паскаль (1623—1662) — гениальный математик, физик-экспериментатор, методолог точного научного знания, напоминающий Декарта. С другой стороны, ориентируясь на Николая Кузанского и восприняв многозначное учение Августина, в своем главном собственно философском произведении «Мысли о религии и о некоторых других предметах» (не окончено) он развернул глубокую философскую антропологию, в которой, указав на величие человека, определяемое его разумом, вместе с тем подчеркнул жизненную и познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающую его ничтожество перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога. Острый полемист, моралист и непримиримый враг иезуитов Паскаль стал радикальным врагом любых проявлений атеизма (считая таковым даже деизм в расширенном смысле этого термина). Глубоко верующий христианин, Паскаль закончил свою жизнь затворником монастыря Пор-Рояль.

Совершенно иную систему воззрений развил его младший современник Бенедикт (Барух) Спиноза (1632—1677). Родившийся в Амстердаме в семье еврейского купца, Бенто (как звали его на родном португальском языке) учился в еврейском религиозном училище, где освоил иврит, изучил Ветхий Завет и основательно ознакомился со средневековой еврейской и арабской философией. Затем по настоянию отца он был вынужден некоторое время заниматься предпринимательской деятельностью. Но его неудержимо влекла философия, он окунулся в религиозно-общественную жизнь и в мировоззренческие споры, которым предавались тогда, в годы английской революции, многие ее участники, вынужденные перебираться в Амстердам. Отдалившийся от еврейской общины и не раз предупрежденный руководившими ею раввинами юный Спиноза был подвергнут великому отлучению от иудаизма и изгнан из еврейской общины. Не примкнув ни к какому вероисповеданию (исключительное явление в ту эпоху), Бенедикт, вокруг которого сложился кружок единомышленников, вел скромную жизнь. Хорошо освоив латинский язык, погрузившись в изучение ренессансной и современной ему философии (прежде всего картезианской), ознакомившись с произведением Евклида и с некоторыми идеями тогдашнего естествознания, Спиноза занялся литературной деятельностью. Здесь мы назовем два особо выдающихся его произведения. Одно из них — «Богословско-политический трактат» (1670), возможно, написанный по заданию тогдашнего либерально-республиканского руководства Нидерландов, конфликтовавшего с воинствующими кальвинистскими клерикалами, фактически осуществлявшими роль государственной церкви. Смелое (и глубокое) содержание названного труда, трактовавшего Ветхий Завет как обычный исторический документ, содержащий противоречия и неувязки, вызвало бурю негодования и обвинений в

атеизме со стороны ревнителей едва ли не всех тогдашних вероисповеданий. Главное сугубо философское произведение Спинозы — «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется I. О Боге, II. О природе и происхождении души, III. О происхождении и природе аффектов, IV. О человеческом рабстве или о силе аффектов, V. О могуществе интеллекта или о человеческой свободе» (1675) — не содержит никаких ссылок на Священное Писание. Изложение демонстрирует крайне рационалистическую методологию, навеянную (по форме) произведением Евклида и отчасти Декарта, а в содержании развернута могучая и глубокая система пантеистическо-натуралистической метафизики, многосторонней антропологии и этики.

«Веком гениев» иногда именуют XVII в., имея в виду их исключительные за всю предшествующую историю естествознания открытия совершенно объектных, максимально неантропоморфных законов природы, далеко продвинувших человечество по пути ее подчинения, углубления и умножения множества «искусств» цивилизации. Тем более что некоторые из таких гениев были и первостепенными философами.

К последним, правда, нельзя отнести Исаака Ньютона (1642 — 1727), окончившего Кембриджский университет, длительное время руководившего там кафедрой математики, а с 1703 г. и до конца жизни возглавлявшего Лондонское королевское общество. Эпохальное открытие дифференциального и интегрального исчисления (одновременно с Лейбницем, см. далее), примененное в области оптики, механики и астрономии, сделало ньютоновские «Математические начала натуральной философии» (1687) величайшим произведением естествознания за всю его предшествующую историю.

Хотя, строго говоря, Ньютона нельзя отнести к числу больших философов вследствие отсутствия у него специального анализа человеческой реальности, все же невозможно полностью отгородить его науку от философии уже вследствие тех методологических принципов, посредством которых он пришел к своим результатам. Следует указать и на то, что Ньютон был религиозным человеком, комментировавшим Апокалипсис и книгу пророка Даниила. Мистифицирующая сторона понятия Бога выразилась у гениального ученого в скромном убеждении, что его открытие — только небольшие находки, драгоценнейшие камни, которые ему посчастливилось обрести на берегу огромного океана. Интеллектуализирующая же сторона того же понятия сочетается с креационизмом божественной деятельности, как и с убеждением великого ученого в том, что божественный мудрец — не только создатель величайшего механизма, но и его постоянный хранитель.

Торжество механицизма Ньютона, оказавшее огромное воздействие на философию (в основном уже в XVIII в.), отнюдь не перечеркнуло органицистских философских воззрений, полностью «отменить» которые не в силах никакой механицизм. В том же Кембридже, в котором работал Ньютон, во второй половине XVII в. сложилась значительная группа философов, стремившихся воскресить антично-ренессансный платонизм-неоплатонизм (с некоторыми идеями Гермеса Трисмегиста

и даже Каббалы), чтобы в свете этого довольно эклектичного комплекса идей преодолеть атеизм, который, по убеждению Ралфа Кедворта (1617 — 1688), Генри Мора (1614 — 1687) и менее значительных платоников, порождался натуралистическими воззрениями Декарта (в его физике), Гоббса и Спинозы. Огромная книга Кедворта «Истинная духовная система Универсума» (1672) фиксирует наличие в Античности различных концепций атеизма. Наиболее влиятелен из них атеизм Демокрита, воскрешаемый естествознанием названных и других, современных им естествоиспытателей. Еще более опасен атеизм перипатетика Стратона, считавшего оживленной любую вещь, любую частицу материи. В отношении именно этой позиции Кедворт применил термин «гилозоизм», утверждающий извечность жизни. Кедворт и Мор доказывали исконность представления о едином Боге, приписывая его даже политеистам. Они воскрешали даже фантастическое утверждение Аристобула и Филона Александрийского о заимствовании древнегреческими философами их идей в «Книге Бытия», якобы написанной Моисеем. Теистический креационизм христианства Кедворт сочетал с эманационизмом Платина и выдвигал идею «пластической природы», живой силы как важнейшего посредствующего звена между Богом и миром. Генри Мор, разочаровавшись в физике Декарта (как приводящей к атеизму), детально разрабатывал свое физическое учение, в котором первостепенную роль играли всякого рода духи в качестве действующих сил и причин. Исаак Ньютон, друживший с Мором, под его влиянием именовал мировое пространство, через которое осуществляется гравитационное «действие на расстоянии», «чувствилицем Божиим» (*sensorium Dei*).

Среди немецких естественно-научных и философских гениев века особо выдающуюся роль сыграл Готфрид Лейбниц (1646 — 1716). Сын профессора морали Лейпцигского университета, он воодушевленно изучал здесь юриспруденцию, логику и математику. В дальнейшем в его научном и философском развитии большую роль сыграло длительное пребывание в Париже (1672 — 1676), где он интенсивно общался с французскими, затем и с английскими учеными и философами (однажды по пути в Германию имел в Гааге несколько бесед со Спинозой).

Как естествоиспытатель Лейбниц — ученый-энциклопедист. Примерно одновременно с Ньютоном (и независимо от него) он открыл дифференциальное и интегральное исчисление. Сделал первостепенное открытие в физике, приблизившись к выяснению закона сохранения энергии. Занятия только появившейся тогда микроскопией расширили его познания в области живой природы. Весьма эрудированный в истории философии, Лейбниц первым стал употреблять термины «материалисты» (прежде всего Эпикур) и «идеалисты» (Платон) как выражение противоположных направлений в философии. Находясь на длительной службе у герцога Ганновера (поручившего ему разработку истории своей династии), разносторонний ученый развернул энергичную научно-организационную деятельность. Член Парижской академии и Лондонского королевского общества, Лейбниц в 1700 г. организовал Прусскую академию в Берлине и стал ее первым президентом. Имел

несколько встреч с Петром I, по заданию которого подготовил план организации Академии наук в Санкт-Петербурге (реализован в 1725 г.).

Лейбниц — автор огромного количества научных и философских статей, трактатов, писем (свыше 15 тыс.), написанных на французском и латинском языках. Главным своим трудом считал «Теодицею» (1710, сам термин введен им же). Популярное (для принца Евгения Савойского) и краткое изложение своей оригинальной метафизики автор воспроизвел в трактате «Монадология» (опубликован посмертно). В дальнейшем мы назовем и другие произведения Лейбница.

В конце XVII в. опубликовал в Англии несколько своих произведений один из самых выдающихся философов этого века — Джон Локк (1632 — 1704). Учившийся в Оксфордском университете и несколько лет преподававший, он увлекся естественно-научным движением, сблизился с Робертом Бойлем, помогая ему в химических экспериментах. Сам Локк основательно освоил медицину, был избран членом Лондонского королевского общества. Став врачом лорда Эшли Купера (графа Шефтсбери), он примкнул к оппозиционной либеральной партии вигов и вынужден был покинуть вместе со своим патроном Англию, эмигрировав в Нидерланды, где прожил несколько лет. Лишь после «славной революции» 1688 г., приведшей к власти новую династию и сильно ограничившей роль монархии, Локк вернулся в Англию. Один за другим стали появляться его произведения, написанные в предшествующие годы. Философски наиболее значим из них «Опыт о человеческом разумении» (1690), детально излагавший эмпиристскую философию, стремившуюся опровергнуть умозрительную метафизику, весьма распространенную на континенте (и представленную в Англии кембриджскими платониками). Один из активных борцов за веротерпимость, Локк сформулировал свои воззрения в «Послании о веротерпимости» (1689). Вместе с тем Локк — крупнейший социально-политический мыслитель своего времени, изложивший такие идеи в «Двух трактатах о правлении» (1690). Как теоретик педагогики он сформулировал свои идеи в «Мыслях о воспитании» (1693).

Философия Локка стала весьма влиятельной, особенно в следующем, XVIII в., не только в Англии, но и во Франции.

В завершение сделанного, в основном персонального, обзора коснемся главной проблемы, обозначенной в заголовке этого параграфа, — соотношения философии и религии. Раскрывая его, следует исходить из трех его аспектов — методологическо-гносеологического, морально-социального и политического. Рассматриваемый период по сравнению со всеми предшествующими (в особенности со средневековым) характерен сугубой ориентацией крупнейших его философов, которых сама эпоха (особенно в лице Лейбница) именовала новаторами, на математику и естествознание. Отсюда радикальное понятие «естественного света», которое употреблял и Аквинат, понимая его, однако, умозрительно и подчиняя «сверхъестественному свету» божественного откровения. Теперь прежде всего Декарт, великий математик и естествоиспытатель, энергичный защитник «здравого смысла», можно сказать, полностью

порвал такого рода связь и разработал основательный метод совершенно достоверного в его понимании знания. Он применил его в своем первом (по приезду в Нидерланды) произведении «Мир, или Трактат о свете» к чисто физическому осмыслению космоса на основе механических принципов, заложенных Галилеем. Однако из соображений политической осторожности подчеркнул, что верит в библейский рассказ о кратковременном творении мира, а нарисованную картину считает метафорической. Тем не менее, узнав об осуждении Галилея, Картезий отказался от публикации своего трактата. Однако в своем итоговом сочинении «Первоначала философии» (1644, на лат. яз.), задуманном как своего рода учебное пособие, автор, излагая свою эволюционистскую картину происхождения универсума (III 45), снова оговорился о ее гипотетичности по сравнению с истинной картиной библейского креационизма. Впрочем, еще в упомянутом «Трактате о свете» автор привлек интеллектуализирующий компонент божественного творчества, приводя неоднократно цитированные выше слова из «Премудрости Соломона» о мере, числе и весе, вложенных Богом во все сущее.

Радикально заострив концепцию «двух истин», Томас Гоббс порвал всякую связь между философией и теологией. «Философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога» (О теле, I 8; XII 3, т. 1, с. 79), ангелах и всем бестелесном. Философия — система рационалистических действий, вскрывающая причины явлений и осмысляющая их по раскрытым причинам. Отрицая в соответствии с таким пониманием естественную теологию, принимавшуюся еще Бэконом, автор «Левиафана» (1651) трактовал религию, подобно Демокриту, как психологический результат страха язычников перед грозными и непонятными явлениями природы. Вместе с тем догматы монотеистических вероучений — совершенно необходимая, хотя и абсолютно иррациональная духовная пища народных масс. Отсюда и определение религии в названном произведении: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием» (там же, т. 2, с. 49). Пилюли религиозных догматов, по убеждению Гоббса, следует проглатывать не разжевывая. Но это — рецепт для «толпы». Вместе с тем убежденный антиклерикал, именовавший (в заголовке четвертой части «Левиафана») церковнослужителей (собственно католических) «царством тьмы», вместе с тем был и противником атеизма, разрушающего мораль. Для интеллектуальной же элиты существует «естественная религия», понятие которой Гоббс очерпнул, вероятно, в названном выше произведении Херберта Чербери.

Спиноза, досконально исследовавший Ветхий Завет, в духе концепции «двух истин» пришел к категорическому заключению, что «не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию», ибо «царство разума» — «истина и мудрость», царство же теологии, богословия — «благочестие и послушание» (XII 6, т. II, с. 198). Последовательный рационалист глубоко убежден, что «основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только

из природы; основания же веры суть история (возникновения Ветхого Завета. — В. С.) и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения» (там же, с. 192). Еще более категорично, чем Гоббс, Спиноза отождествляет атеизм (в котором его обвинило множество современников) с аморализмом и в этом контексте противопоставляет религии, сближаемой и даже отождествляемой с философией, суеверие. «Между религией и суеверием, — писал он в одном из своих писем, — я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость» (там же, с. 630). Поскольку «толпу» (vulgus) невозможно избавить ни от суеверий, ни от страха, ветхозаветные тексты сохраняют по отношению к ней морально-педагогическую функцию, ибо «Писание принесло смертным очень большое утешение» (там же, с. 202). Религия же интеллектуальной элиты совершенно рационализирована в духе деистической (у Спинозы — пантеистической) «естественной религии». Характерно, что и учение Христа философ сближал с такого же рода религией.

Следует также добавить, что убежденный антиклерикал и сторонник свободы мысли Спиноза четко осознал теснейший союз государственной власти (в первую очередь монархической) с носителями вероисповедных догм, чтобы вместе с ними «держат людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие» (предисловие к «Богословско-политическому трактату», там же, с. 10). В свете всего сказанного понятно, почему автор решительно воспротивлялся попыткам перевести его трактат с латинского языка на голландский.

Конечно, здесь затронуты не все аспекты (и тем более нюансы) отношений религии и философии. Выше было упомянуто, как Паскаль и Ньютон, великие гении науки, стали людьми глубоко религиозными.

Рационализирующая методология философов-новаторов в ее отношении к математическому и опытно-экспериментальному естествознанию. Большинство из названных выше философов вдохновлялись строгостью математического мышления и открытиями нового естествознания, а некоторые делали их сами. Здесь прежде всего следует начать с Декарта, страстного искателя природоведческой истины и поборника философской. В своем «Рассуждении о методе» (1637) он писал, что в трудных вопросах науки «большинство голосов не является доказательством» и «гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ» (XII 1, т. 1, с. 259).

В античном разделе этого курса было отмечено, что Платон первым употребил выражение «диалектический метод», включавшее элементы складывающейся логики, но и еще более широкие понятийные конструкции, которые онтологизировались как самосущие идеи. Аристотель, создавший логику как совокупность законов и положений правильного мышления, совершенно необходимого не только в науке, выделил категорию *вероятностных* умозаключений, исходящих из правдоподобных

посылок, в особенности свойственных обычному мышлению, повседневной практике. Хотя схоластики в известной мере усовершенствовали аристотелевскую логику, но теологическое содержание их опусов предопределяло преобладание в них онтологических построений и оставляло их на платформе диалектики в общем в ее платоновском смысле. У Декарта, как и у других философов-новаторов XVII в., слово «диалектика» часто выступало синонимом слова «схоластика». Но Картезий вместе с тем довольно резко выделял логику из диалектики, потому что, как выразился он в поздней «Беседе с Бурманом» (1648), «диалектика скорее нарушает здравый смысл, чем укрепляет его» (XII т. 2, с. 483), ибо допускает онтологизацию закона противоречия, которое «присуще лишь нашим идеям», мыслям, а отнюдь не вещам (там же, с. 466). Последователи картезианской методологии Арно и Николь, основательно разработав ее, озаглавили свое произведение «Логика, или Искусство мыслить» (1662).

Однако это произведение не есть произведение только по формальной логике, ибо она одновременно конкретизирует и расширяет идеи, сформулированные прежде всего в программном трактате «Рассуждение о методе». Сам Декарт здесь, как и в других своих произведениях (а до него еще Бэкон), указывая на необходимость силлогизмов логики в передаче уже *открытых* истин, подчеркивал, что задача подлинно эффективного метода состоит в том, чтобы вести исследователя по пути обретения *новых*, еще не известных истин. Более того, такой метод выявляется в неразрывной связи с конкретно научными исследованиями. Сам Картезий — автор трех такого рода исследований, «Геометрия», «Метеоры» и «Диоптрика», по завершении которых он и написал «Рассуждение о методе», принципы коего, по убеждению автора, проиллюстрированы в названных произведениях, представленных как приложения к нему.

Прежде чем переходить к этим принципам, необходимо подчеркнуть, что, подобно Бэкону, Декарт видит в открытых им науках эффективное средство подчинения природы. Первоначально он намеревался дать обобщающий заголовок своему «Рассуждению о методе» вместе с приложениями — «Проект всеобщей науки, которая сможет поднять нашу природу на более высокую степень совершенства...» (XII, т. 1, с. 631). Здесь формируется принципиальное отличие новой методологии от умозрительности античной науки и тем более средневековой схоластики, когда она сливалась с философией, часто поглощавшейся религиозным морализированием. Развивающаяся теперь индивидуалистическая цивилизация потребовала практически действенной науки, становившейся производительной силой, — одно из оснований многих науковедов видеть начало науки только в этой эпохе. Выше мы стремились доказать ограниченность такой трактовки.

Можно также сказать, что Декарт встал на путь демократизации науки уже потому, что совершенно намеренно писал свое произведение по-французски, подчеркивая преимущество здравого смысла простых людей, занятых производством, перед церковной ученостью авторов

латинских опусов. В этом же контексте Картезий рассматривал свою исследовательскую деятельность как общественное деяние, которое должно стимулироваться государственной властью (реализацией этой идеи и стали вскоре академии наук).

Возвращаясь к проблеме наиболее широкого метода, применяемого в научных исследованиях, напомним, что в принципе он был уже сформулирован Галилеем, подчеркнувшим тотальную роль аналитического (резольютивного) и синтетического (композитивного) методов. Как увидим, они становятся — с различными особенностями и вариантами — базой научно-философской методологии в принципе у всех философов-новаторов. Но первый из них — Декарт.

В «Рассуждении о методе» он устанавливает четыре главных его правила (в совокупности они обычно именуются в литературе «рационалистическим методом»). Второе из них гласит, что необходимо «делить каждую из рассматриваемых... трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить» (XII 1, т. 1, с. 260). Это и есть собственно аналитический, индуктивно-эмпирический компонент метода. В «Логике, или Искусстве мыслить» Арно и Николя он трактуется как «метод разложения и может быть назван также методом нахождения (*d'invention*)», открытия истины (XII 2, с. 306). В сущности, в нем и проявляется прежде всего *редукционалистская* суть науки, когда эмпирическая целостность предмета исследования выявляется в ее максимально простых элементах. Однако для осмысления новой целостности, потребной для решения той или иной научной задачи, необходимо выполнить и третье правило (еще важнее у Декарта первое, которое будет рассмотрено в дальнейшем) — «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных; допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» (там же, т. 1, с. 260). Здесь раскрывается *синтетический*, дедуктивный компонент метода, выявляющий новую целостность в понимании исследуемого предмета (и даже построения доктрины, как подчеркнуто в цитированном месте «Логике, или Искусства мыслить»).

Обобщающая суть аналитическо-синтетического метода Декарта с особой силой проявилась в его математических идеях и открытиях. Как явствует из его первого произведения «Правила для руководства ума» (1628—1629, неоконченный латинский трактат, опубликованный посмертно), методологические идеи автора были стимулированы его увлеченностью математикой. Античная математика, как констатировано выше, распадалась на геометрию, арифметику, астрономию и музыку. Ее воззрительность проявлялась в том, что геометрия была ведущей по отношению к остальным математическим дисциплинам. Правда, как мы видели, Аристотель в «Метафизике» говорил и о «всеобщей математике», но никак не развил этой идеи, потому что совершенно не был математиком. Декарт же значительно дальше древнегреческих

математиков пошел по пути ее формализации. Он сыграл решающую роль в становлении современной алгебры уже тем, что ввел буквенные символы, а также обозначил последними буквами латинского алфавита (x , y , z) *переменные* величины. Понятия числа и величины, ранее существовавшие раздельно, были объединены. Историческое значение декартовой «Геометрии» состоит в том, что здесь была открыта связь величины и функции, что ввело в математику идею движения. В дальнейшем благодаря открытиям Паскаля, но в особенности — Ньютона и Лейбница появились дифференциальное и интегральное исчисления, в которых идея движущихся величин открыла возможность исчисления самых различных объектов и далеко продвинула математическое естествознание.

Возвращаясь к Декарту, следует напомнить, что применение алгебраических методов к геометрическим объектам, введение системы прямолинейных координат означали создание *аналитической* геометрии, объединявшей геометрические и арифметические величины, которые в античной математике существовали раздельно.

В результате всех этих открытий понятие «всеобщей математики» (*mathesis universalis*), которое Декарт осмысливал уже в ранних «Правилах для руководства ума», приобрело предметную конкретность, ибо утверждал, что к области математики следует отнести «все те вещи, в которых исследуется какой-либо порядок или мера (XII 1, т. 1, с. 90), во всех без исключения предметах как на земле, так и на небе.

Эпохальные результаты дало и применение Декартом своего метода в физике. Здесь он не только пересмотрел принципы аристотелевской квалитативистской физики, оставшиеся в общем неизменными и в схоластике, но и отказался от органистически качественной натурфилософии Возрождения (которая сохраняла силу у Бэкона). Гилозоизм материи, господствовавший в Античности (за исключением — с некоторыми оговорками — Демокрита и других атомистов) и возобновленный ренессансными натурфилософами, был перечеркнут Картезием. Аналитичность его редукционизма привела великого математика к отождествлению материи с протяженностью как ее единственным атрибутом. Здесь полностью перечеркивается аристотелевско-схоластический небезземной дуализм, ибо, подчеркивает автор итоговых «Первоначал философии» (II 23), «во всем универсуме существует одна и та же материя» (там же, с. 359). «И материя неба не отличается от материи Земли».

Картезианская трактовка материи — континуалистская, ибо непрерывность телесной протяженности исключает какую-либо пустоту, которую следует мыслить лишь как относительную, а не абсолютную, как в атомизме. Континуальность материи соединяет физику Декарта с его метафизикой, которую нам предстоит рассмотреть. Теперь же напомним, что Декарт решительно отверг атомизм. Понятие атома как незримой и одновременно телесной частицы материи противоречит само себе. Любая телесная частица способна к бесконечному делению, их движение осуществляется взаимоперемещением и требует только относительной пустоты, а не абсолютной.

Между тем Гассенди, «восстановивший» атомы Эпикура, все же трактовал их как мельчайшие тельца и подошел к понятию молекулы. За ним последовал химик Бойль. Понятие же совершенно пустого пространства, в котором движутся эти телесные частицы, принял и Ньютон, несмотря на тотальное свойство вселенской гравитации. Так встретились континуалистская и дискретистская трактовки бытия, заложенные, как мы видели, еще в Античности Парменодом и Демокритом.

Свой механистический редукционизм Декарт распространяет и на стихии древней натурфилософии — огонь, воздух и землю, которые в качестве элементов — корпускул — различаются лишь величиной и формой. Наиболее же значимые результаты того же редукционизма определяются картезианским истолкованием *движения*. Аристотель был убежден в многообразии движений, истолкованных телеологически, ибо целью любого пространственного перемещения по достижении стихиями их «естественного места» становился покой. Наиболее совершенным, нескончаемым, самым «совершенным» космическим движением Стагирит считал круговое. Схоластическая натурфилософия (где она имела место) усложнила то же телеологическим подходом понимания многообразного движения как «движения к теплоте» (нагревание), «движения к количеству» (рост), «движения к форме» и т. п. Декарт противопоставил этой традиции единственный и весьма простой вид движения — *перемещение тел в пространстве*, «местное движение» (*motus localis*) — от одного к другому. Картезий сформулировал и три закона динамики (Первоначала философии, II 37–40). Первый — закон инерции, противопоставленный закону самосохранения всего сущего органицистской традиции. Второй — движение по прямой до встречи с тем или иным препятствием. Третий, наиболее умозрительный закон трактует соударение двух тел и устанавливает равноценность движения и покоя. Этот закон стал весьма уязвим для критики, в особенности Лейбницем и Ньютоном, и был пересмотрен. Сейчас, однако, важно подчеркнуть, что установленные им законы динамики Декарт именовал «законами природы» (*leges naturae*), полностью лишенными антропоморфности и совершенно объектными (объективными).

Синтетический компонент в физике Декарта дал весьма глубокий для его эпохи результат в разработке космогонической концепции. Со времен древнегреческой доаристотелевской философии в европейской (как и в ближневосточной) мировоззренческой мысли исчезли представления о естественном происхождении неба, Земли, природы, не говоря уже о человеке. Монотеистический креационизм перечеркнул такие представления. Декарт, как отмечено, не раз говорил о своей приверженности официальному христианскому креационизму. Но все же ученый брал верх над верующим христианином, и он формулировал «гипотетическую» концепцию происхождения и эволюции неба, Земли, природы (включая в принципе и растения), ибо, как подчеркнул он в «Рассуждении о методе» (V), природа всех вещей «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение, нежели тогда, когда мы рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся» (XII 1, 507

т. 1, с. 276. Еще более четко эта мысль рассмотрена в «Первоначалах философии», III 45). Действие сформулированных их автором трех законов движения постепенно и спонтанно — после творения материи Богом (см. дальше) — преобразовало хаотическое вихреобразование, движение названных выше трех элементов материи, в наш космос. Одни из них образовали звезды и Солнце, другие — Землю и планеты. Идея вихреобразного движения материальных частиц позволила Декарту объяснить суточное вращение Земли вокруг своей оси и ее годовое движение вокруг Солнца. Конечно, космогония Картезия — не более чем система механистической натурфилософии, слабо осмысленная математически. Однако более многосторонняя, обоснованная законами механики Ньютона космогонистическая концепция Канта — Лапласа появилась лишь через полтора века после картезианской.

Ньютон, великий английский естествоиспытатель и математик, в своих исследованиях неукоснительно следовал девизу Лондонского общества — «ничего со слов». Опытный аналитизм и математический синтетизм отражены в самом названии его эпохального труда. Оно противопоставлено декартовскому итоговому произведению «Начала (первоначала) философии» введением двух уточняющих слов — *«Математические начала натуральной философии»*.

Сила аналитизма великого естествоиспытателя проявилась еще до написания этого произведения в его занятиях оптикой, отраженных в работе «Новая теория света и цветов» (1672) и других произведениях на эту тему. Открытие дисперсии света, осуществленное здесь, имело огромное мировоззренческое значение. Веками и тысячелетиями все люди, и за ними и философы, воспринимали свет и тьму как наиболее естественные, всегда наличные природные противоположности. Платоническо-неоплатоническая, затем средневековая (Роберт Гроссестест) и ренессансная натурфилософия (Патрици) трактовала свет как главную мировую субстанцию. Даже Декарт назвал свое первое произведение (неопубликованное) «Мир, или Трактат о свете». Казалось, что нет более простой и устойчивой мировой субстанции, чем «белый свет». Теперь же опыты Ньютона с преломлением цветов через призму доказали сложность белого света. Белизна оказалась не первоначальной и простой, а составной — т. е. составленной из красного, желтого, синего, фиолетового и других цветов.

Открытие же непреложных законов классической земной и небесной механики, подводивших итог открытиям Коперника, Кеплера, Галилея, Декарта, сверхэпохально. Законы инерции, изменения количества движения пропорционально приложенной силе и равенства действия и противодействия делали покой вторичным по отношению к движению. Они обобщались открытой Ньютоном таинственной силой гравитации, всемирного тяготения, действующего на расстоянии, как через среду, так и через пустоту. Эта внешне антропоморфное универсальное свойство побудило Лейбница и других философов объявить эту силу аналогичной схоластическим «скрытым качествам». Ньютон отвечал на такие возражения указанием на ее действие в каждый миг существования тел и

самой человеческой жизни. От измышления же гипотез (в смысле домыслов), подчеркивал эмпирист-аналитик, он воздерживается. Но, тем не менее, принципы атомизма, абсолютного пространства как вместилища атомов (и одновременно чувствовали Божьего) и абсолютного времени как равномерного потока были, можно сказать, метафизическими «гипотезами», о чем будет сказано в дальнейшем.

В предшествующем изложении мы много раз противопоставляли органистическо-целостное видение мира его механицистско-частичной трактовке и ее цивилизационным результатам. Выше многократно фиксировались, начиная с Античности, подходы к проблеме «машины мира», которую Бог исторг «из ничто» в первую очередь. Точная формулировка ньютоновской механики, можно сказать, окончательно — для своей эпохи — зафиксировала контуры этой «машины», и теперь тотальный термин «механицизм» приобрел максимальную точность и узор.

Механика великого исследователя, в огромной мере увеличившая практически-производственные возможности человека, знаменовала вместе с тем значительное усиление воздействия специальных наук на философские концепции. Сам автор «Начал» в предисловии к их первому изданию писал, что «...было бы желательно вывести из начал механики и остальные явления природы...» (ХII 10, с. 3). В дальнейшем мы увидим, как это делали некоторые философы.

Аналитический и синтетический методы по-разному понимались и применялись различными философами рассматриваемого века. Гоббс многократно подчеркивал, что подлинное естествознание, физика невозможны без математического осмысления. Под влиянием Галилея (с которым познакомился во время своего путешествия в Италию) он писал в сочинении «О теле», первой части его системы, что математика, исчисление полностью заменяют традиционную логику. Однако в отличие от Галилея и тем более Декарта Гоббс не был экспериментирующим естествоиспытателем. Его математические познания не выходили за пределы арифметики и геометрии евклидовых «Начал», высоко ценимых философами-новаторами этого века. Математизированный анализ в области физики является исчерпывающим и не требует синтеза, ибо доскональное выявление частей той или иной целостности означает полное ее постижение, поскольку «целое и совокупность всех его частей идентичны» (ХII 3, т. 1, с. 142). Так мог рассуждать философ, не наделенный даром творческого математика-экспериментатора. Хотя и сторонник Галилея, Гоббс был далек от его гипотетико-дедуктивного метода.

Вместе с тем Гоббс признавал эвристическую роль синтетического метода. Но она проявляется в области этики и политики, морально-социальной философии, в которой исходными данными выступала человеческая природа. В дальнейшем мы коснемся социальной доктрины Гоббса, в которой современники признавали его особенно глубоким мыслителем.

К аналитическому и синтаксическому методам прибегал и Спиноза. На его методологию, даже больше чем на методологию Гоббса, оказали

воздействие «Начала» Евклида, хотя Спиноза, весьма интересовавшийся математическим естествознанием, не был экспериментирующим естествоиспытателем. Его главный, если не исчерпывающий, интерес был сосредоточен на человеческой реальности, исходя из которой он выстроил грандиозную систему метафизики, о которой пойдет речь в дальнейшем. В этих областях и проявился аналитический метод. В своем неоконченном «Трактате об усовершенствовании разума» вслед за Декартом автор подчеркнул, что «если вещь, составленную из многого, разделить мышлением на простейшие части и обратиться к каждой в отдельности, то исчезнет всякая смутность» (XII 6, т. I, с. 341).

Эвристичность спинозовского аналитизма с наибольшей силой проявилась в исследовании морально-психологической реальности, осуществленном в «Этике». Впрочем, и здесь он был упрежден декартовскими «Страстями души». Синтетический метод у Спинозы, использованный в его морально-социальной философии, в его метафизике нашел своеобразное преломление в «геометрическом способе» изложения «Этики» с ее определениями, теоремами, доказательствами, короллариями, аксиомами. В принципе евклидовский способ исследования и изложения, представлявший попытку введения в философию аксиоматического метода, с необходимостью оказался здесь совершенно внешним. Отсюда многочисленные схолии и прибавления, более логично и адекватно излагающие тот же материал.

Аналитическая устремленность рационализирующей методологии философов-новаторов приводила к углублению разделенности субъектного и объектного. В Античности она была заложена Демокритом в его различении темного знания (многообразные чувственные образы), многими отождествляемого с самим бытием, и светлого, интеллектуального знания, проникающего к атомарному бытию с его ограниченной протяженностью, различием фигур и их сочетаний. Галилей возобновил эту принципиальную субъект-объектную позицию («Пробирщик», 1623). Ее продолжили и углубили, в сущности, все философы-новаторы. Подлинные свойства материи, постигаемые сугубо интеллектуально и всегда ей присущие, — протяженность, внешняя форма, движение или покой и числовая определенность. Все же чувственно воспринимаемые, качественные свойства — цвет, звук, запах, вкус — всегда изменчивы и характерны лишь для человека. Бойль и Локк назовут интеллектуально воспринимаемые свойства *первичными*, а чувственно воспринимаемые — *вторичными*. К первичным качествам Локк добавил плотность (непроницаемость). Здесь проявилось различие между рационализмом и эмпиризмом-сенсуализмом в более узком гносеологическом смысле.

Проблема чувственного и рационального, опытного и интеллектуального факторов в методологии и гносеологии выдающихся философов XVII в. Она рождается, в сущности, вместе с философией и неразрывно связана с еще более широкой проблемой познаваемости мира. Их усложнение и углубление по сравнению с Античностью и тем более Средневековьем определил фактор расширявшегося индивидуального

и социального опыта, с чем мы встретились уже у позднеренессансных философов. Фактор же рациональный, интеллектуальный многократно возрос в результате огромного развития экспериментального естествознания и математического знания, весьма углубивших вопрос роли общих понятий в науке и философии.

В историко-философском осмыслении этой проблематики давно укрепилось понимание противостояния эмпиристов, настаивавших на решающем значении опыта в познавательном процессе, и рационалистов, подчеркивавших ведущую роль интеллектуальной компоненты человеческого сознания. Хотя такое противостояние действительно первостепенно, но не менее существенно и понимание взаимодействия опытного и рационального в процессе познания. Ясно и просто выразил суть одностороннего подчеркивания чувственного и интеллектуального факторов замечательный чешский теоретик педагогики и философ Ян Амос Коменский (1592—1670), разрабатывавший идею *пансофии* — энциклопедической системы знания, в частности в сочинении «Предвестник всеобщей мудрости» (1638). «Тот, кто желает идти только под руководством чувств, никогда не поднимается в отношении своей мудрости над толпой, никогда не может представить себе, что Солнце больше Земли, что земля шарообразна и пригодна для проживания со всех своих сторон. Если же кто, наоборот, будет искать спасения только в разуме, делая чисто умозрительные выводы, не опирающиеся на свидетельства чувств, тот, впадая в химерические мечты, создает себе собственный мир, каким является платоновский, аристотелевский и т. д.» (XII 7, 66, с. 33).

Родоначальником эмпиризма в новоевропейской гносеологии обычно считается автор «Нового Ориона». Действительно, выше была рассмотрена его позиция, согласно которой тонкость природы значительно превосходит тонкость размышлений (особенно облеченных в силлогистическую форму) и эффективные понятия образуются постепенно, на основе опыта. Однако Галилей, наделенный математическим умом, в своих экспериментах опирался на гипотетико-дедуктивный метод, подтверждаемый (или не подтверждаемый) опытами. Декарт в принципе шел по тому же пути. Правда, в «Рассуждении о методе», разочаровавшись в схоластической учености и оставив «книжные занятия», он подчеркнул, что «решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира» (XII 1, т. 1, с. 255). Внимательный наблюдатель и увлеченный экспериментатор, но одновременно и великий математик, он в своих исследованиях акцентировал внимание прежде всего на тех идеях, которые он усматривал «в самом себе». Здесь мы встречаемся прежде всего с великой проблемой интуиции.

Еще в «Правилах для руководства ума» (II и др.) автор подчеркнул, что самым важным в его аналитической методологии является тщательное разыскание наиболее абсолютного элемента, без которого невозможно «всеобщая математика». Таковой Декарт называет *интуицией ума* (*intuitus mentis*). Она становится и первым правилом рационалистического метода в «Рассуждении о методе» — «включать в свои суждения

только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению» (XII 1, т. 1, с. 260). Такое понятие, противопоставленное смутности и нечеткости чувственных образов, составляет устой достоверного, математизированного знания, его максимальную, предельную концентрацию.

Интуиция — один из наиболее загадочных психологических и философских феноменов человеческого сознания и познания. В ней трансформируется информация, результаты которой выражают *целостность* чувственно-интеллектуального и интеллектуально-чувственного постижения, нередко проявляющегося быстро или даже моментально. В предшествующей Декарту гносеологии, как и в современной ему, акцент в понимании интуиции переносился то на чувственный, то на интеллектуальный ее компонент. Выше мы встречались с иррационалистической трактовкой ее Августином в его концепции озарения, неожиданно освещающего человеческое познание и сознание внеприродным Богом. Другой аспект присущей ему (в меньшей мере и ангельским интеллигенциям) интуиции, наиболее четко сформулированный Аквином, определяется всесилием и мгновенностью божественного познания и знания.

Другой смысл термина «интуиция» («пристальное всматривание») сближал его с чувственным знанием, в котором фактор непосредственности лежит, так сказать, на поверхности (особенно в зрении, образовавшем смысловую основу этого латиноязычного термина). Акцентирование опытно-сенсуалистического фактора Оккамом и другими номиналистами XIV в., а затем некоторыми ренессансными натурфилософами приводило к сближению понятия интуиции с чувственным знанием.

Декарт, придя к непоколебимому убеждению в основоположности интуиции для эффективности метода, секуляризовал ее и одновременно противопоставил темноте и неопределенности чувственно-опытного знания. Отсюда его знаменитое определение чисто *интеллектуальной* интуиции в «Правилах для руководства ума» (III): «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем». Такое понимание «порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит и более достоверным, чем сама дедукция» (там же, с. 84). Примеры так понимаемой интуиции Декарт приводил неоднократно. В самом значимом своем философском произведении «Размышления о первой философии» (1641 — 1642) (во французском переводе, авторизованном Картезием «Метафизические размышления») принципиальное различие между чувственным представлением и постижением посредством умственной интуиции разъяснено на примере треугольника и тысячеугольника — первый легко воображается, а второй мыслится без всякого воображения.

великое множество. Чисто интеллектуальны логические законы тождества и непротиворечия, а также аксиомы математического характера, являющиеся связью понятий. Таковы истины «две величины, равные третьей, равны между собой», «из ничего не может произойти нечто» и т. п. Число такого рода понятий и аксиом огромно. Одни из них очевидны сразу, другие выявляются и в повседневной жизни, и тем более в научных исследованиях.

Интуиции, по Декарту, образуют исходный пункт процесса рассуждения. Ведь это непосредственные, абсолютные, всеобщие истины, от которых отправляется дедукция, приводящая ко все более частным, *опосредствованным* положениям — пропорционально длине дедуктивной цепи. Процесс этот требует напряжения памяти. Чтобы не допустить возможного разрыва такой цепи, необходимо четвертое правило картезианского рационалистического метода — так называемая энумерация (перечисление, или полная индукция).

Однако картезианский аналитический и одновременно дедуктивно-синтетический метод, сколь бы не подчеркивал Декарт его чисто интеллектуальные свойства, утратил бы свою эффективность, если бы игнорировал *опытный* фактор. Уже в «Правилах для руководства ума» (V) автор иронизирует над теми философами, «которые, пренебрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера» (там же, с. 92). В противоположность таким философам автор «Рассуждения о методе» категорично заявил: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем далее мы продвигаемся в знании» (там же, с. 287). Собственными экспериментами Декарт показал и доказал, что рационалистический метод, если он не хочет вырождаться в умозрительно-схоластическое «рассуждательство», обязан контролировать свои выводы опытом, уточняя их и памятуя о том, что они весьма часто неоднозначны.

В целом, однако, Картезий, впадая в односторонность, отдавал инициативу в научно-экспериментальном исследовании только интеллектуальному фактору методологии, противопоставив его опытно-эмпирическому, который в основном был все же сведен к роли практического индикатора интуитивно-дедуктивных истин. Великий методолог прекрасно понимал необходимость опытно-чувственной ориентации в «жизненной практике». Но здесь господствует только правдоподобное знание (Первоначала философии, I 3), «вера». Другое дело математизированная теория, для которой совершенно необходима *достоверность*, чуждая всякой вероятности. С отражением этой установки мы встретимся и в метафизике Картезия.

Бэконовская установка на экспериментирование, подчеркивающая превосходство природы над умом и опытного начала — над интеллектуальным, была продолжена естествоиспытателями Лондонского общества. Роберт Бойль демонстрировал эффективность приемов, посредством которых феномены природы ставятся в необычные условия и выявляются не ожидаемые, новые факты, некоторые из коих оказываются искомыми экспериментатором. В принципе этим же путем следовал

и Ньютон в своих исследованиях в оптике, в которых, «не измышляя гипотез», получил эпохальный результат, о котором сказано выше.

Возвращаясь теперь к гносеологии Декарта, напомним, что абсолютизация интеллектуальных интуиций, совершенно независимых от опыта, неразрывно связана у него с убеждением во врожденности идей, составляющих, как и интуиции, естественный свет человеческого ума. Однако не все идеи следует трактовать как подлинно врожденные. В «Размышлениях о первой философии» (III) автор говорит о трех разновидностях идей. Приобретенные идеи — например, идея Солнца — проникают в человеческий ум извне через чувства, но независимо от его воли. Они с необходимостью связаны с образностью, неустойчивы и минимально истинны. Все чувственные образы-идеи — цветовые, звуковые, обонятельные, осязательные — относятся к этой категории идей.

Их вторая разновидность — это идеи, образуемые человеческим умом на основе предшествующих идей. Такова, например, та же идея Солнца, но осмысленная астрономически, что невозможно без глубинных идей нашего ума. Степень устойчивости, истинности таких идей значительно выше, чем у предшествующих.

Наконец, предельно устойчивы, абсолютно истинны собственно *врожденные* идеи человеческого духа. Полная независимость от чувственно-образного содержания, их отчетливость, ясность и простота делают их критерием истинности двух первых разновидностей идей. Первостепенную роль среди врожденных идей играет идея субстанций, а наибольшую — идея актуально бесконечного Бога. Но они составляют уже главное содержание метафизики Декарта, о которой речь впереди.

Убеждение во врожденности идей в принципе представляло продолжение платонизирующей традиции. У Декарта еще в большей мере, чем в свое время у Платона, такое убеждение сложилось в связи с попытками разрешить загадку достоверности математического знания, неразрешимую с позиций повседневного чувственного опыта. Конечно, Картезий в трактовке этой сверхтрудной проблемы был далек от всякого мифологизма. Понимание врожденности он совершенно не упрощал, приписывая его любому несмышленишу, у которого «ум настолько погружен в тело, что все свои мысли он черпает лишь из телесных воздействий» (XII 1, т. 1, с. 451). Осознание врожденности идей свойственно лишь зрелому человеку, в сущности, даже только погруженному в научные исследования и осознающего их философу.

По поручению Декарта его корреспондент Мерсенн разослал тексты «Размышлений о первой философии» семерым рецензентам — философам, теологам и математикам, — написавшим свои возражения на гносеологическое и метафизическое их содержание. Получив их, осторожный Картезий опубликовал теперь свое главное философское произведение вместе с полученными возражениями и своими ответами на них. В интересующем нас здесь контексте мы рассмотрим возражения Гассенди и Гоббса.

Оба они исходили из позиций сенсуализма с его основоположной формулой «нет ничего в уме, чего прежде не было бы в чувстве». Гас-

сенди, как выше сказано, в своей гносеологии в общем следовал за Эпикуром, самым последовательным и крайним сенсуалистом в истории предшествующей философии (хотя приведенная формула принадлежит не ему). В духе номинализма Гассенди был убежден в несомненности и самодостовренности единичного и в иллюзорности всеобщего, если его рассматривать, как Декарт, в отрыве от единичного и в противопоставлении ему. Подобно Эпикуру, сенсуалист именно чувства считал критерием истинности наших мыслей, ибо чувства ближе к природе, к вещам, чем ум, и т. п. (см. гносеологию Эпикура в части данного курса, посвященной Античности). Для Гассенди совершенно не приемлем платонизирующий априоризм Декарта. С позиций эмпиризма его оппонент утверждал, что суждение «целое больше части», которое Декарту и сходно мыслящим с ним философам представляется априорным, самоочевидным, в действительности формируется в результате постоянного наблюдения именно такого отношения между целостностью и частичностью.

Гоббс тоже был последовательным номиналистом и сенсуалистом, хотя не следовал Эпикуру, а развивал в новых условиях линию Оккама. Автор произведения «Человеческая природа» (1640) осознавал трудность эмпирического обоснования общего, без которого нет математики и вообще науки, ибо, сколько бы раз опыт ни подтверждал то или иное предположение, из этого мы «вообще не можем получить никакого положения, имеющего характер всеобщности» (XII 3, т. 1, с. 524). С другой стороны, в общефилософском введении к «Левиафану» автор сформулировал свою категорическую позицию сенсуалиста: «Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения» (там же, т. 2, с. 9). Казалось бы, эти два высказывания взаимнопротиворечивы. Однако Гоббс в своих «Возражениях» Декарту и в последующих произведениях обосновал иное, нежели французский философ, понимание мышления. Рационалист Картезий в соответствии со своими интуитивно-дедуктивным методом трактовал мышление (*cogitatio*) максимально широко — как непосредственное осознание всех проявлений человеческой психики, не только действий рассудка и разума, которым присущи врожденные идеи, но и явлений чувств и воображения, представляющих собой как бы ослабленное мышление. Принципиальный сенсуалист и эмпирист Гоббс подчеркивал, что реальность мышления проявляется в языке, в речи, выражающей индивидуальный и социальный опыт. Он доставляет прежде всего знание фактов (*cognitio*), без чего невозможна никакая повседневная жизнь. Но от такого знания до математизированной науки весьма далеко. Однако речь, выражающая мыслительный опыт, включает в себе два уровня. Первый из них, фиксируемый в словах языка, в сущности, психологичен. На этом уровне слова выступают как метки (*nota*), выражающие индивидуально (и нередко весьма субъективно) мыслимую связь событий и вещей. Но человеческое общение наполняет такие слова более широким и глубоким межиндивидуальным познавательным содержанием, в результате чего слово становится знаком (*signum*).

Современная концепция языка как знаковой системы исследует языки естественные, которыми люди владеют как бы от природы, и языки искусственные, символические, или создаваемые для определенной цели, или употребляемые в различных науках. Номиналистическая позиция Гоббса отрицает наличие естественных языков. Непрерывное образование новых слов и тем более формирование новых языков у племен и народов свидетельствуют, по его убеждению, об искусственности языков, наиболее употребительные знаки которых возникают по соглашению между людьми. Они стимулируют обмен мыслями и делают более интенсивным общение между людьми. В связи с этим Гоббс называет также слова *именами* (*nomina* — номинализм).

Здесь английский философ продолжает и углубляет критику схоластического реализма как *вербализма*, догматически уверенного в магической силе слов и не понимающего их многозначности. Автор «Левиафана» (гл. IV) весьма иронично относился к такого рода догматизму: «Для мудрых людей слова суть лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освещенные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, или Цицерона, или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа» (там же, т. 2, с. 27).

Совершенствование познания невозможно без стремления к выработке все более точного и гибкого научного и философского языка. При этом в особенности необходимо осознание *многозначности* слов, без чего невозможно достижение достоверности математического типа. Но здесь проявляется принципиальное различие между рационалистической методологией Декарта и сенсуалистической методологией Гоббса. Для первого из них исходные основания знания — интеллектуальные интуиции, абсолютные, непосредственные усмотрения понятийно мыслящего ума, главное проявление присущего ему «естественного света». Сенсуалистическая позиция Гоббса исключает такие внеопытные понятия. Он не признает интуиций и противопоставляет им *дефиниции* — по возможности точные определения слов, фиксирующие то их содержание, которого требует научный контекст.

В отмеченной выше полемике между английским и французским философами вокруг «Размышлений о первой философии» Гоббс как последовательный номиналист трактует ощущение единичной вещи, сохраняющееся в памяти и закрепленной в слове как *абсолютное знание*. Общие же понятия, находящиеся в уме, — только *имена*, знаки не вещей самих по себе, а только наших мыслей о них. Поэтому, говорит автор «О теле» (II 4; III 78), «в мире нет ничего более общего, кроме имен», а «между именами и вещами нет никакого сходства и невозможно никакое сравнение» (там же, т. 1, с. 83, 97). Так, утверждая произвольность, условность устанавливаемых людьми знаков-имен, Гоббс пришел к *конвенционалистской* трактовке знания, не только обыденного, но и научного. Чем отвлеченнее имена («имена имен»), тем конвенциональнее выражаемое ими содержание. Если восприятие фактов и их наличие в памяти, по Гоббсу, непосредственны, то их связь, устанавливаемая в науке, — знание только относительное. Онтологическое содержание

истинности автор «Левиафана» полностью отрицает — «истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей» (там же, т. 2, с. 25).

Декарт в своем «Ответе» на «Возражение» Гоббса увидел его анти-онтологический конвенционализм, который, по убеждению Картезия, идет вразрез с научным, предметным знанием. В частности, он подметил противоречивость своего оппонента, отрицающего наличие — в принципе у всех людей — интеллектуальных интуиций и одновременно утверждающего возможность установления общеприемлемых знаков-слов. Если это так, то почему же договариваются люди, говорящие на разных языках?

В истолковании знания Спиноза близок Декарту. Правда, не будучи экспериментирующим естествоиспытателем, опытное знание он трактовал как ежедневную жизненную необходимость, в силу которой «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу» (III 6, т. II, с. 585 — 586), такой повседневный опыт, компонент знания в котором Спиноза считал беспорядочным, *смутным* (*experientia vaga*). Хотя на нем, по убеждению философа, основаны такие науки, как медицина и педагогика, его теоретическая ценность невелика. Ибо в чувственных идеях как идеях воображения неразличимо переплетены образы внешних вещей и самого воспринимающего их тела. Телесное даже преобладает здесь над духовным. Такие идеи весьма случайны, ассоциативны, индивидуальны. Истинность их минимальна, но их ошибочность и даже ложность могут стать максимальными, если кто-то в своих суждениях, переоценивая их познавательную значимость, ту или иную их частность превращает в тотальность.

В принципе опытным знанием является и *абстрактное* знание, выражающееся в словах. Оно образуется не в результате взаимодействия человека с внешними вещами, а посредством словесной информации, «понаслышке» (напоминая идолы рыночной площади Бэкона). Такое знание выражается в *универсалиях* (*notiones universales*). В этом контексте Спиноза, опираясь, подобно Гоббсу, на номиналистическую традицию, подвергает критике вербализм схоластических универсалий, который подменяет понятийное мышление чисто словесной тенью его. Автор «Этики» постоянно предостерегает от ошибок смешения «универсального с единичным и вещей, лишь мыслимых, или сущностей абстрактных — с реальными существами» (там же, т. 1, с. 452), призывая тщательно различать «образы, слова и идеи». Познание из беспорядочного опыта вместе с неопределенностью абстракций познания понаслышке образуют всегда недостоверное *мнение* (*opinio*).

Спиноза противопоставляет ему второй род познания, оперирующий четкими *общими понятиями* (*notiones communes*), диаметрально противоположными неопределенности универсалий. Общие понятия образуют истины математического типа и выражаются в аналитических суждениях, в которых связь субъекта и предиката, конкретизирующего его признаки, основана на законе непротиворечия. Адекватность таких истин

выявляется в их связности в дедуктивном процессе выводного знания, всегда дающем — при правильном его проведении — достоверный вывод. Его надындивидуальность, по Спинозе, является как бы «духовным автоматом». Если сила и интенсивность опытно-абстрактного знания прямо пропорциональны количеству чувственных контактов с внешним миром, то «духовный автомат» действует тем успешнее, чем меньше таких контактов. Ведь надындивидуальные «общие понятия», составляющие такой «автомат» и фиксирующие аналитические успехи математического естествознания, ценимые Спинозой по примеру Декарта предельно высоко, — это «чистые» концепты, лишенные всякой чувствительно-образной примеси. Интеллектуально-интуитивное начало образует «фундамент рассуждения», исходные пункты его дедуктивной цепи.

Вместе с тем спинозовская трактовка интуиции шире декартовской. Она объясняется автором «Этики» его постоянным стремлением постигнуть целостность вещи, ее вневременную «природу», недоступную органам чувств. Будучи вершиной человеческого познания, его третьим родом, она связана со вторым его родом, рассудочно-разумным знанием. Возможно, под влиянием Гоббса автор «Этики» увязывает интеллектуальность истинности с составлением точных определений, но в стремлении «объяснить не значение слов, а сущность вещей, давать им не словесные, а предметные определения» (там же, т. 1, с. 512). При этом в силу своей полной независимости, самостоятельности интуиция фиксирует истинную, совершенно *адекватную* идею, «которая, будучи рассматриваема без отношения к предмету, к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинности» (там же, с. 403). Если опытно-абстрактные истины всегда неадекватны, частичны, то истины интуитивно-демонстративные предельны, абсолютны. Они составляют эталон достоверности, позволяющий отличить подлинное знание от случайных, недостоверных знаний, представляют имманентный критерий истинности: «Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, — подчеркивает автор “Этики”, — так и истина есть мерило (погма) самой себя и ума» (там же, с. 440).

Другая особенность трактовки интуиции как максимальной концентрации познавательных сил человека Спинозой — в отличие от Декарта — состоит в убеждении первого из них в возможности постичь на ее основе не только природу, сущность любой вещи, но и весь мир в его, казалось бы, неохватной целостности. Здесь мы подошли к метафизике Спинозы, о которой речь впереди.

Опытная компонента познания, в принципе присущая как эмпиристам, так и рационалистам, с наибольшей последовательностью в рассматриваемом веке была разработана ровесником Спинозы Джоном Локком, опубликовавшим свои главные произведения только в конце столетия. В отличие от Декарта и Спинозы и подобно Гоббсу и Гассенди автор «Опыта о человеческом разумении» (1690) исходил из традиционного принципа сенсуализма — «нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах». Но в отличие от Гоббса, не говоря уже о Декарте, Локк не имел никакой склонности к математике и к математическому естество-

знанию. Близкий друг Бойля, он, в сущности, продолжал бэконовскую линию опытного исследования, чуждого математической дедуктивности. Следуя девизу Лондонского естественно-научного общества и будучи его членом, Локк увлекся *описательным* естествознанием и стал специалистом в области медицины. Вместе с тем философские стремления Локка весьма отличны от бэконовских, если не противоположны им. Если определяющая цель эмпиристской методологии автора «Нового Органона» состояла в выявлении подлинных причин и «форм» природы, то автор «Опыта о человеческом разумении» сосредоточил свой интерес на анализе познавательной духовности человека. У Бэкона преобладает объектное начало, а у Локка — субъектное.

Оно выражается в названном произведении в *критике врожденных идей*. Здесь Локк выступает против платонизирующей традиции, которая в Англии была представлена главным образом кембриджскими платониками (а до них Гербертом Чербери). При этом великое платоновское слово «идея», заключавшее в себе широкий логический и онтологический смысл, было наполнено у Локка (затем и у других английских эмпиристов) прежде всего смыслом *психологическим*. На примерах психики детей, людей за пределами психологической нормы, американских и других туземцев, мышление которых весьма отлично от мышления людей европейской цивилизации, Локк утверждает отсутствие *всеобщности* математических, логических и тем более метафизических идей. Еще легче, по Локку, доказать отсутствие врожденности «практических», т. е. нравственных, понятий вследствие их огромной пестроты у различных народов и неустойчивости у одного и того же народа в различные периоды его жизни (в противоположность идее Герберта Чербери о врожденности принципов «естественной религии», свойственных всем людям, но искажающихся в различных обстоятельствах их исторической жизни). Нельзя говорить о врожденности идеи Бога, ибо существует множество атеистов, не имеющих никакой идеи Бога, как и совести.

Отсутствие врожденности идей в человеческой психике исключает наличие каких-либо доопытных знаний, противопоставленных даже житейской вере, ибо «в науке каждый имеет столько, сколько он действительно знает и понимает, а то, чему он только верит, что принимает на слово, это только обрывки» (XII 11, т. 1, с. 151).

Все сказанное с необходимостью приводит Локка к старинной идее, согласно которой душа новорожденного представляет собой «чистую доску» (*tabula rasa*), которую последующий опыт заполняет все новыми и новыми письменами.

Это происходит прежде всего благодаря *внешнему опыту* (*sensation*), получаемому посредством зрения, слуха, осязания. Внешний опыт максимально соответствует тому, что в гносеологии выражается термином *сенсуализм*, классическим поборником которого в Античности был Эпикур, а в рассматриваемое время им стал в основном Гассенди. Однако усложнение личностного начала, чему в немалой мере способствовала христианская, вообще монотеистическая мистика, выявило упрощенность

увязывания такого начала только с внешними воздействиями вещей на человеческий дух. Локк был далек от всяких мистических настроений, однако под влиянием Декарта, глубоко поставившего проблему человеческого мышления, он стал трактовать его содержание как *внутренний*, *глубинный* опыт, осознание своей внутренней, психологической деятельности. Локк именовал его *внутренним чувством*, или *размышлением* (*reflexion*). Эти волевые и интеллектуальные состояния человеческого духа, постигаемые посредством интроспекции, — «восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание» (там же, с. 155).

Внутренний опыт вместе с внешним трансформирует локковский сенсуализм в *эмпиризм*. Но соотношение двух этих разновидностей опыта непростое. Хронологическое первенство принадлежит внешнему опыту, и в детстве преобладает именно он. Формирующийся с возрастом внутренний опыт отнюдь не находится в прямой зависимости от внешнего, ибо он у нормального человека представляет устойчивую и даже самосушущую сферу, которая в принципе способна функционировать независимо от внешнего опыта, что весьма часто происходит. Именно такая особенность внутреннего опыта объясняет столь важную особенность человеческого духа, как наличие в нем определенных задатков, в сущности, независимых от внешнего опыта. Следует различать, согласно Локку, отсутствие врожденных идей как внеопытного знания и наличие определенной способности, *предрасположенности* к той или иной деятельности. Они могут быть весьма различными даже среди людей одинакового воспитания. Эта идея Локка сделала его значительным теоретиком педагогики. Но и при всех различиях способностей в деле воспитания как приобретения знаний и навыков решающую роль все же играет практический опыт, который и доводит духовные силы человека до их наивысшего совершенства. «Только практика, — подчеркивает автор трактата «Об управлении разумом», — совершенствует наш ум так же, как и тело» (там же, т. 2, с. 217). Успех воспитания, таким образом, выявляет гармоничное сочетание внутреннего и внешнего опыта.

Весьма существенная сторона субъект-объектного отношения в гносеологии Локка состояла в различении идей *первичных* и *вторичных* качеств. Выше она не раз затрагивалась. Поставленная в Античности Демокритом, эта фундаментальная проблема была возобновлена Галилеем и разделялась Декартом и другими рационалистами (включая Гоббса). Локк же, дав ей вместе с Бойлем такое название, вместе с тем стремился решать ее с позиций эмпиризма. Первичные качества — это не отъемлемые ни при каких обстоятельствах свойства всех без исключения тел — протяженность, внешняя форма, движение или покой и число. Как эмпирист Локк дополнил их плотностью (непроницаемостью) тел. Вторичные качества — это изменчивые, возникающие и исчезающие свойства, доводимые до нашего сознания органами наших чувств: цвета — глазами, звуки — ушами, запахи — обонянием, вкусы — ртом. Хотя реальность всех наших ощущений всегда субъектна, появляется только в человеке, она порождается такой деятельностью чувств, в основе которой лежат первичные качества в том или ином

их состоянии и расположении. Такова так называемая *диспозиционная* концепция вторичных качеств, увязывающая субъектный мир с объектным. Такая связь предполагала и учет весьма частых изменений отношений субъекта и объекта в различных ситуациях.

Другое отличие эмпиристского решения данной проблемы от рационалистического состоит в объяснении познавательности первичных качеств. Для рационалистов они только умопостигаемы. Для Локка же вторичные качества возникают в результате деятельности какого-либо одного чувства: цвет — зрения, звук — слуха и т. д. Первичные же качества — те, которые постигаются более чем одним чувством. Пространственность, например, констатируется не только зрением, но и осязанием. Это и свидетельствует о значительно большей объектности первичных качеств.

Анализ Локком ощущения и рефлексии привел его к заключению, что основу познания составляют максимально *простые идеи* — наиболее ясные элементы нашего знания. Таковы идеи первичных качеств, но значительно сложнее поддается анализу сфера вторичных качеств, внутреннего опыта, где первые переплетены со вторыми. Здесь гносеология эмпириста переплетена с психологией, ибо автор «Опыта...» называл идеями не только абстрактные понятия, но и ощущения и даже образы фантазии. Субъектное начало, преобладавшее у Локка, выражалось в его убеждении, что непосредственно нам даны только идеи, а не сами вещи, которые за ними, конечно, скрываются, но до которых не так-то просто дойти. Простые идеи рефлексии — мышление и хотение.

Синтетический компонент эмпиристской методологии Локка состоит в уяснении *сложных идей*, всегда являющихся комбинацией простых. Например, идея «друг» = идея человека + идея любви, расположения, действия и др. Степень сложности может быть очень большой. «Идей, относящихся к большинству чувств, — констатируется в «Опыте», — гораздо больше, чем мы имеем о них имен» (там же, т. 1, с. 172). Процесс комбинации простых идей в сложные выражает определенную активность субъекта. Но вместе с тем при образовании все более сложных идей ум подвергается тем большему риску ошибок, чем дальше отходит от простых идей.

Здесь особое значение придается древней идее *субстанции*. Как увидим, в метафизике Декарта, Лейбница и других рационалистов она имеет главным образом онтологическую нагрузку, а Локк трактует субстанцию преимущественно в ее гносеологическом, эмпиристском смысле. Целостность любой единичной вещи выражается понятием субстанции. Но, в сущности, любая вещь представляет собой набор определенных признаков, простых идей. Например, Солнце — совокупность идей света, тепла, округлости, непрерывного правильного движения. Эмпирик подчеркивает значение признаков, свойств вещей, которые мы постоянно фиксируем в опыте. Их устойчивость в относительно неизменной вещи с необходимостью свидетельствует о наличии за этими свойствами определенной *подпорки* (support), которую именуют и более распространенным термином «субстанция». Для

эмпиристу важны именно *признаки*, свойства вещи, а об их глубинной «подпорке» ничего не говорит ни внешний, ни внутренний опыт. Поэтому слово «субстанция», согласно автору «Опыта...», есть «не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего» (там же, с. 145). Существование субстанции несомненно, но она всегда только объект веры, а не знания.

Другая разновидность сложных идей — это идея *состояний* (модусов). Важнейшие среди них — идеи пространства, времени и числа. В качестве последовательного эмпириста Локк не приемлет ньютоновскую — в принципе платоническую — абсолютизацию пространства, черпаемого во внешнем опыте как всегда конкретный его отрезок, как потенциальную бесконечность. Локк не приемлет и времени как равномерного потока, как его трактовал Ньютон. Для эмпириста оно всегда конкретно, а его источник — внутренний опыт.

Третья разновидность сложных идей — это идеи *отношений*, которые не имеют особых, самостоятельных объектов. Здесь Локк развивает свою концепцию обобщения, абстракции. Автор «Опыта...» продолжил и, можно сказать, завершил линию номинализма Уильяма Оккама и других. Теперь это умеренный номинализм, выражаемый термином *концептуализм* (*conceptus* — схватывание). Признавая единичность вещей и наличие их признаков, общие понятия трактуются Локком как концентрация последних в человеческом уме. Хотя, пишет автор «Опыта...», «отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей» (там же, с. 472). Понятия — обобщения нашего ума — результат их отвлечения «от условий реального существования, как время, место или другие сопутствующие идеи. Это и называется абстрагирование» (там же, с. 208). Односторонность концептуалистской теории обобщения заключена в сведении общего к совокупности частных признаков вещей — результат преимущественно аналитической, редукционистской установки, усматривающей смысл объяснения в сведении сложного к простому. Совершенно необходимая в научном исследовании, она ведет к упрощениям в сфере философской мысли.

Вместе с тем трактовка простых и сложных идей неотделима от их многообразного выражения в языке. Вслед за Гоббсом Локк в отвержении схоластических псевдонаучных, как и обычных, повседневных, универсалий стремится к выявлению принципов содержательного языка, к тому, чтобы не принимать «названий за вещи», различать *номинальные* и *реальные* сущности. Первые — различные словесные формы, «роды» и «виды», которые при опытном анализе оказываются несостоятельными, надуманными. Тождество номинальных сущностей реальным имеет место прежде всего в простых идеях, относящихся к первичным качествам, как всегда неизменным. Вторичные же качества, всегда изменчивые вследствие их диспозиционности, облекают свои идеи лишь в номинальные сущности.

Достоверное знание математического типа Локк тоже решал с позиций эмпиризма. В понимании такого знания он в принципе исходил из его декартовской трактовки. Автор «Опыта...» (IV) тоже признавал

самым точным знанием *интуитивные* истины, самоочевидность которых, однако, не результат их врожденности. Ясность и отчетливость действительно присуща простым идеям первичных качеств, но Локк предпочитает называть их *определенными*, каковыми они становятся не как следствие их, так сказать, самосвечения в силу присущего им «естественного света» (Декарт, Спиноза), а проявляются тогда, когда «ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-либо других идей» (там же, т. 2, с. 8). Такова интуитивная ясность истин «белое не есть черное», «три больше двух», «треугольник не есть круг». Тем самым интеллектуальная истинность Декарта и Спинозы трактуется Локком как *чувственно-воззрительная*. Сравнивая идеи, мы предпочитаем ту или иную из них. Вторая разновидность знания — знание *демонстративное*, выводное, доказательное, когда истинность очевидна не сразу, а требует каких-то иных посредствующих звеньев. Декарт называл его дедуктивным, дающим бесспорный вывод при правильном его проведении.

Интуитивное и демонстративное знание образует умозрительное, научное знание. Будучи максимально точным, оно весьма незначительно по своему объему. В повседневной жизни мы обычно руководствуемся, как подчеркивали Декарт и Спиноза, прагматической верой (как называет ее Кант). Локк же называл его *сенситивным* знанием, связанным прежде всего с внешним опытом. Весьма широкое по своему объему, оно в отношении своей достоверности не может идти в сравнение ни с демонстративным, ни тем более с интуитивным знанием. Это, собственно, не знание, а *вера* или *мнение*. Со сходными трактовками мы встречались в древнегреческой философии — у Парменида и особенно Платона.

В понимании роли чувственного и умственного знания антиподом Локка выступил Лейбниц. Против «Опыта о человеческом разумении» первого второй написал большое полемическое сочинение «Новые опыты о человеческом разумении» (1704). Здесь Лейбниц опровергал основоположный принцип сенсуализма — «нет ничего в уме (*in intellectu*), чего прежде не было бы в чувстве» — остроумным дополнением этой формулы: «кроме самого ума». Соответственно локковскому истолкованию новорожденной души как «чистой доски» немецкий гносеолог противопоставлял образ глыбы мрамора, прожилки которой намечают форму будущей статуи.

Подобно Декарту, Лейбниц приписывал инициативу научного исследования субъекту, не забывая, конечно, и об объекте, с которым он взаимодействует. Однако в трактовке познавательной инициативы субъекта немецкий философ значительно отличался от французского. Автор «Рассуждения о методе» первым его принципом считал интеллектуальную интуицию, мыслимую столь ясно и отчетливо, что у мыслящего не остается никаких сомнений в ее истинности. В такой трактовке интуиции Лейбниц справедливо подметил значительный элемент субъективизма, не позволяющий считать ее совершенно бесспорной. Будучи,

как и Декарт, гениальным математиком (открытие дифференциального и интегрального исчисления независимо от Ньютона и с закреплением терминов Лейбница), он продвинулся в традиционной логике, вставая на путь ее сближения с математикой. Отсюда нарастание аналитичности в методологии немецкого рационалиста, выразившееся в самой трактовке интуитивных истин. Согласно Лейбницу, они — те *первичные истины*, которые основываются на законе *тождества* и выражаются *аналитическими суждениями*, в которых предикат только раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта, но становящиеся совершенно очевидными в понятии предиката. Тем самым закон тождества освобождает интуитивные истины от всякого субъективизма.

К ним тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, основывающиеся на логическом законе *непротиворечия*, утверждающем необходимость связи субъекта и предиката, ибо ничто противоположное такой связи немыслимо. В достижении таких истин интуиция перерастает в дедукцию. Такие *разумные* или *вечные истины* логико-математического типа совершенно не связаны с опытом с присущими ему многообразными изменениями, которыми переполнена человеческая жизнь. Эти истины далеко не всегда выражают то, что действительно существует, а прежде всего то, что, возможно, непротиворечиво.

Но существует огромная сфера опыта, без которого невозможны ни наука, ни сама жизнь. В своих экспериментальных исследованиях Декарт, подобно Галилею, следовал гипотетико-дедуктивным приемам, которые не всегда постигали ту «тонкость природы», которую ставил на первый план Бэкон. Лейбниц более глубоко разработал взаимодействие анализирующего интеллекта со сферой опыта. Многообразные факты здесь всегда действительны, но вместе с тем весьма часто более или менее случайны. «Чувства могут до некоторой степени показать нам то, что есть, но не дают нам знать того, что должно быть и не может быть иначе» (XII 9 а. В. IV, s. 469). Закон непротиворечия в сфере опыта не может привести ни к каким значительным выводам. В противоположность вечным, разумным истинам как истинам необходимым опытные истины определяются Лейбницем как более или менее случайные *истины факта*.

При осмыслении этих истин исследователь должен руководствоваться законом *достаточного основания*, отсутствовавшим в декартовской методологии. Опираясь на него, ученый раскрывает зависимость одних факторов от других, устанавливая ее определенные правила. Конечно, в отношении своей точности, всеобщности и необходимости такие правила далеко не достигают статуса вечных и необходимых истин логико-математического типа. Они более или менее случайны, но в определенном смысле более важны, чем вечные истины, ибо значительно шире их по своему объему. Закон достаточного основания — это закон *обоснования* принципа причинности, каузальности. Осмысливая отличие этого закона от законов тождества и противоречия, Лейбниц одним из первых подчеркнул огромное значение *степеней вероят-*

ности в человеческом знании. В связи с этим автор «Новых опытов о человеческом разумении» писал о необходимости создания логики вероятности, которая смогла бы в огромной степени усовершенствовать «искусство изобретения».

Вместе с тем ценность вскрываемых истин факта — скорее ценность практического свойства. Теоретически же истины разума много выше их. Вечные истины невозможно мерить случайными (и тем более сводить первые ко вторым). Напротив, теоретическая ценность истин разума прямо пропорциональна той степени аналитичности, какая здесь возможна. Поскольку же полная аналитичность достигается только в одноименных суждениях, основывающихся на законе тождества, именно в сведении к ним Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, существующие в необъятной сфере случайных истин. Но бесконечная сложность условий, существующих в этой сфере, никогда не позволит завершить свой анализ и довести его до конца. Будучи не в силах довести анализ до самых первых, совершенно необходимых истин, ученый ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Рассмотрев, таким образом, наиболее существенные принципы методологии Лейбница, мы в дальнейшем в контексте идей, затронутых выше его предшественниками и современниками, углубимся в проблему человека, чтобы от нее перейти к метафизике как итоговому ядру их философии.

Человек духовный и человек физический. Психофизическая проблема. Название этого небольшого параграфа условно, поскольку духовность человека так или иначе невозможно не затронуть во всех разделах, ибо само тотальное понятие философии — в сущности важнейший феномен человеческой духовности. Вместе с тем субъект-объектная парадигма, как подчеркнуто во «Введении» к данному курсу, означает не только отношение действующего человека к внешнему миру, но и его духовно-телесную раздвоенность. Важнейшая задача предлагаемой книги — проследить историческую эволюцию такой раздвоенности.

Определяющая мировоззренческая духовность Средневековья — религиозно-моральная. Ее основа — бессмертие индивидуальной человеческой души и ее посмертная судьба, без чего невозможно ни одно религиозно-монотеистическое вероисповедание (по крайней мере в ареале Средиземноморья). Догмат этот, разумеется, сохранял свою принудительную идеологическую силу и в европейских странах рассматриваемой эпохи. Атеистами считали не столько тех, кто отрицал личного внеприродного Бога, сколько тех, кто отвергал бессмертие индивидуальной человеческой души. Впрочем, эти представления были неразрывно связаны. Такой великий естествоиспытатель и рационализирующий методолог, как Паскаль, оставался тем не менее глубоко верующим человеком. В своем знаменитом пари он рекомендовал атеистам в их жизненной игре всегда ставить «на орла», чтобы

все же обезопасить себя в случае роковой ошибки отрицания Бога и бессмертия души. А такой сугубый материалист, как Томас Гоббс, в системе которого все же сохранялись минимальные представления о Боге (приближенном к телесности и с элементами широко трактуемого деизма), вопрос о бессмертии души фактически обходил, полностью отодвигая его в сферу «богооткровенной теологии», богословия. Католический каноник Гассенди не мог уклониться от основоположного христианского положения о творении мира Богом, но вместе с тем в трактовке этого мира следовал в принципе сенсуалистским и атомистским представлениям Эпикура. Он распространял их и на понимание души, однако только чувственно животной и смертной. Собственно человеческая душа — разумная и бестелесная, созданная Богом; со сходной идеей мы встречались уже у Телезио. Ее понятийная деятельность слабо увязывалась с эпикурейским сенсуализмом. Концепция души Декарта, которому Гассенди оппонировал, была значительно многостороннее и глубже.

Здесь немаловажно указать на знаменательный факт, что первое издание главного труда Декарта, опубликованного в 1641 г., называлось «Размышления о первой философии, в которых доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души...» и было представлено Мерсенну для рассылки различным оппонентам. Автор здесь явно лукавил, так как хотел получить одобрение «докторов Сорбонны» за ортодоксальность своего труда. Но такового не последовало, и честный Мерсенн указал автору на несоответствие главного содержания его труда его названию. Поэтому в название второго издания, опубликованного (вместе с «Возвращениями» автора) в 1642 г., была внесена существенная поправка — «Размышление о первой философии, в коих доказывается существование Бога и *различие между человеческой душой и телом*» (курсив наш. — В. С.). К обоснованию такого принципиального различия и тем самым к углублению понимания деятельности души Декарт шел с первых опытов в своей литературно-философской деятельности.

Так, еще в «Правилах для руководства ума» (XII) автор подчеркнул диаметрально противоположность познающего субъекта познаваемому объекту, ибо «сила, посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела не менее, чем кровь от кости или рука от глаза, она является единственной в своем роде» (там же, с. 116). Разумеется, такая сила сконцентрирована в душе, но сложность ее микрокосма, с которой мы много раз встречались, определялась переплетением в нем физиологических, психологических и духовно-познавательных функций. Трехчастная структура души, зафиксированная Аристотелем, в общем прошла через всю последующую философию, включая схоластику, усложнившую эту структуру — особенно ее высшую, разумно-духовную компоненту, — ревелационистско-моральными импликациями. Углубление в собственно физиологическую компоненту человеческого (и животного) организма в эпоху Возрождения и тем более в XVII в., демонстрируя

силу человеческого знания, весьма способствовало конкретизации его психологического содержания.

В углублении психофизической проблемы огромную роль сыграло открытие кровообращения английским врачом Уильямом Гарвеем (1628), сразу высоко оцененное Декартом. Сам он тоже много занимался анатомическими, эмбриологическими, физиологическими исследованиями «фабрики сердца» и других органов, изложив их результаты в сочинении «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (1648). Эпохальным в этом контексте стало открытие Декартом механизма ответных реакций животного организма на раздражение его органов чувств предметами и явлениями окружающей среды — безусловно-рефлекторная, произвольная деятельность животного организма. Отказ Картезия от сенсуализма как исходного принципа знания и механистский отказ от гилозоистской трактовки материи привели его к убеждению в ненужности аристотелевских понятий растительной и чувствующей душ. Успехи производственной деятельности в конструировании часов и других механизмов, с одной стороны, и глубокое проникновение в жизнедеятельность животного организма — с другой, привели Декарта к эпохальному выводу о животных как механизмах, действующих «по расположению органов» (несмотря на отдельные догадки об условно-рефлекторных действиях и начатках произвольной деятельности некоторых животных). В старой проблеме соотношения природного и искусственного Картезий, отражая прогресс производства, возвышал второй фактор.

Автоматизм деятельности животного организма во многом распространяется Картезием и на человеческий. Все произвольные, безусловно-рефлекторные действия человека, все его физиологические отправления объединяют его с животными и должны быть объяснены на основе натуралистических принципов, хотя человек, конечно, более сложный механизм, чем животное. В «Страстях души» (1649), как и в «Рассуждении о методе» (VI), Декарт-ученый пишет об огромной роли медицины как главной из естественных наук, имеющей непосредственное отношение к человеческой жизни.

Наибольшая трудность, однако, заключена в истолковании человеческого поведения, определяемого его психикой. Конечно, животное не идет ни в какое сравнение с человеком в отношении его произвольной деятельности, свидетельствующей о наличии у него свободной воли и ума-разума (*intellectus, raison*), отсутствующих у животных. Отринув растительную и чувствующую души как особые начала, философ сохраняет у человека *душу разумную*, совершенно бестелесную, нематериальную. Как стержень деятельного начала она трактуется Картезием как *универсальное орудие*. Благодаря ему человек способен к целесообразным поступкам в любых обстоятельствах, тогда как животное — только в некоторых, строго определенных условиях. Другое, не менее важное проявление разума, радикально отличающее человека от животного, — наличие членораздельной речи, делающей возможным обмен мыслями между людьми, что совершенно исключено в животном мире.

При всей определяющей роли разумной души она заключает в себе ряд аспектов и не может не взаимодействовать с телом. В небольшой работе «Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года...» (1648) Декарт раскрывает интеллектуально-чувственную структуру сознания (*conscientia*). «XVI. Мышление (*cogitatio*) ума (*mens*) двояко: оно подразделяется на разумение (*intellectus*) и волю. XVII. Разумение — это восприятие и суждение. XVIII. Восприятие — это чувство, воспоминание и воображение. XIX. Всякое чувство — это восприятие какого-либо телесного движения... XXI. Воля сама себя детерминирует». (там же, т. 1, с. 463 — 464). Мышление, включая в себя волю, объясняет деятельные состояния человеческой психики, но, естественно, огромную — нередко и преобладающую — роль в ней играют и страдательные, эмоциональные состояния, аффекты, «страсти души»: ее ощущения, воображения, чувства, свидетельствующие о внешней детерминированности человеческого тела. В христианской антропологии страсти в общем трактовались как явления нравственного порядка, которые следовало максимально подчинять (особенно в мистике) моральным предписаниям вероучения. Для Декарта же стало очевидным, что аффективные состояния души отражают как внешнюю, так и внутреннюю детерминацию человеческого тела. При этом чем ниже сфера психической деятельности, тем больше ее зависимость от соответствующих состояний тела. В анализе путаницы человеческих страстей Декарт в «Страстях души» свел их огромное многообразие к шести основным — удивлению, любви, ненависти, желанию, радости и печали.

Возвратимся к фактору воли, которая вместе с разумением (выражающимся в суждениях) составляет компонент мышления. Обладая свободой, она может при безошибочном разумении приводить к ошибочным заключениям. Чем темнее для разума связь предметов суждения, тем большие возможности открываются для свободной воли с ее желанием увлекать разумение в сторону неясных и даже фантастических утверждений. Там же, где оно видит эту связь совершенно отчетливо, такого рода заключения становятся невозможными. Свободная воля как иррациональный компонент мышления, как увидим, станет существенным элементом его метафизики. Чем шире и глубже становилось человеческое познание внешнего мира и тем более самой психики человека, выявляемой в его поведении, тем труднее было объяснить взаимодействие телесного и духовного начал. Правда, Декарт все же пытался найти такое объяснение, предположив, что в так называемой шишковидной железе (*эпифиз*), воспринимающей движение «животных духов», происходит соприкосновение духовного с физическим, изменяющее направление этих духов. Но такое «объяснение» совершенно неудачно.

Психофизическая проблема — одно из главных направлений философско-антропологической мысли не только у картезианцев. Среди последних, как увидим, одни, всемерно заостряя духовно-телесный дуализм учителя, решали ее в контексте своей метафизики, невозможной без подчеркивания решающей роли Бога, а другие же, как Хендрик Деруа (Региус), некоторое время — союзник Декарта, против которого,

однако, последний был вынужден направить цитированную выше «Программу», поскольку его бывший последователь в своих «Основаниях физики» стремился полностью вывести духовное начало человека из физического.

Большое место занимает психофизическая проблема в философской антропологии Спинозы — в особенности во второй и третьей частях его «Этики», трактующих «природу и происхождение души» и «происхождение и природу аффектов». Спинозовская антропология более натуралистична, чем картезианская. Автор «Этики» и «Богословско-политического трактата» многократно утверждает, что человек «не государство в государстве», а интегральная «частичка» (*particula*) природы (XII 6, т. 1, с. 454; т. II, с. 292). Вместе с тем полное раздвоение познавательной деятельности человека на чувственно-абстрактное и интуитивно-интеллектуальное, рассмотренное выше, выразилось в метафизике Спинозы, как увидим, в дуализме двух атрибутов — телесного и мыслительного — единой субстанции, отождествленной с Богом. Но здесь мы еще находимся на уровне человека, его души.

Как «мыслящая вещь», она образована совокупностью идей. Чувственно-абстрактные идеи определяются извне, в них внешняя природа преломляется через воспринимающее тело, они всегда частичны, разрозненны, неадекватны. Это «идеи тела». Они порождают лишь пассивные аффекты-страсти, свидетельствующие о подчиненности человека внешним обстоятельствам, его «рабстве». Для духовного человека более ценна другая сторона его души — ее способность к интуитивно-дедуктивному знанию, свидетельствующая о ее полной самостоятельности. Активность души в этом ее важнейшем аспекте — факт *самонаправленности* человеческого сознания. Если в целом душа может быть определена как «идея тела», то теперь она становится «идеей идеи тела» или «идеей души» (там же, с. 426). Психофизический параллелизм выражен Спинозой не менее, если не более, четко, чем Декартом. По категорическому убеждению автора «Этики», «...ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому» (там же, с. 457).

Существенное отличие спинозовской философской антропологии от декартовской связано и с проблемой воли. У Картезия она осложняет и даже ограничивает как рационализм, так и механицистский натурализм его общеполитической концепции. Спиноза более последователен в обоих этих направлениях. Переключаясь с платонизирующим перипатетизмом Авиценны и Аверроэса (которые были ему известны в еврейских и латинских переводах), автор «Этики» считал несостоятельной не только свободу воли, но и вообще понятие воли как особой душевной силы. Понятие это — одна из самых распространенных универсалий, образующихся на чувственно-абстрактной ступени нашего познания. Подавляющее большинство людей сознают свои желания, но не понимают тех причин, которыми они к таким желаниям и поступкам определяются. Железный детерминизм как один из первостепенных компонентов метафизики Спинозы (прежде всего

в ее протяженно-телесном атрибуте) полностью перечеркивает свободу воли. Иллюзорно и само это понятие, утверждающее или отрицающее что-либо. В действительности идеи, которыми переполнены души, обладают различной *степенью истинности*: минимальной — те, что почерпнуты в беспорядочном опыте и чувственно-абстрактном знании, и максимальной — те, что образованы интуицией. Первых, смутных, идей в душе значительно больше — отсюда и устойчивость представления о воле и ее свободе. В действительности же то, что люди именуют волей, представляет *аффирмативную, действенную* сторону идеи, степень ее истинности. Отсюда уравнивание автором «Этики» воли с разумением, с интеллектом, растворение ее в теле. «Воля и разум... одно и то же» (ХII, т. 1, с. 447).

Подобно Декарту, Спиноза анализирует сверхсложную эмоциональную жизнь человека. Его стремление к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу, автор «Этики» называет *аффектом влечения* (appetitus). Осознанное душой, оно становится *желанием* (cupiditas) самосохранения. Если добавить к ним аффекты *удовольствия* (laetitia) и *неудовольствия* (tristitia), то мы исчерпаем все основные человеческие аффекты. Огромное множество других, самых различных аффектов аналитически возводится к этим основным. Например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, честолюбие — лишь частичные случаи желания в соответствии с особенностями своих объектов. Изживание этих пассивных страстей и их трансформация открывают путь к *свободе* — фундаменту подлинной духовности человека. Мы проанализируем ее в контексте метафизики Спинозы.

Однако в данном разделе, где внутренний, духовный мир человека трактуется крупнейшими философами рассматриваемой эпохи, необходимо указать, что осмысление его чувственного фактора приводило некоторых из них к осознанию важнейшей роли *ассоциативной связи* идеи-образов человеческого сознания. Гоббс говорит в «Левиафане» (III) о «беспорядочной скачке мыслей», которые, однако, зависят друг от друга и позволяют выявить в них «определенное направление» (ХII 3, т. 2, с. 17). Спиноза, как отмечено выше, тоже подчеркивал связь чувственных идей, определяемую индивидуальной привычкой. Еще более четко проблематику связи чувственных идей рассмотрел Локк, обосновавший относительную независимость внутреннего опыта от внешнего. В своем «Опыте...» (II 33) он ввел важнейший для психологии термин — *ассоциация идей*. Сопутствуя жизненным духам (автор прибегает здесь к понятию Декарта), идеи образуют устойчивые ассоциативные цепи, обычно возникающие в силу случая и закрепляемые привычкой. Они бывают столь причудливы и столь трудно поддаются воздействию и тем более руководству разума, что Локк даже называет их «некоторым видом сумасшествия» (ХII 11, т. 1, с. 451).

Метафизика Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница и онтология Гоббса и Локка как максимально обобщающие компоненты их философий. Одно из наиболее существенных расхождений между

философами-эмпиристами, начиная с Бэкона и Гоббса, а затем фактически всеми философствующими естествоиспытателями, связанными с Лондонским естественно-научным обществом, и Декартом, Спинозой, Лейбницем и их последователями состояло в их отношении к метафизике, трактовавшей наиболее общие вопросы бытия и человека и сохранявшей определенную — главным образом терминологическую — зависимость от схоластической традиции.

Прагматическая склонность английских эмпиристов выражалась у них в стремлении к суждению и специализации знания. Весьма четко эту тенденцию выразил Локк в небольшом трактате «Об управлении разумом» (задуманном как дополнение к «Опыту о человеческом разуме»): «Никто не обязан знать все», — ибо, как подчеркнуто еще в самом «Опыте...», надо «знать не все, а то, что важно для нашего поведения» (XII 41, т. 2, с. 220, 94). У английских эмпиристов наметилось пренебрежение к метафизике, Бэкон, как выше сказано, ограничивая метафизику, пытался увязать ее центральную категорию формы с естественно-научным углублением в природу. Гоббс стремился избегать самого термина «метафизика», считая его случайным, появившимся как название книг, переписанных Андроником после физики (традиционное мнение). Номиналист в первом разделе своего методологического сочинения «О теле» противопоставляет умозрительной метафизике, скомпрометированной в его глазах схоластикой, логику, отождествленную — под влиянием Галилея — с математикой. Второй же раздел того же труда он именует «по-аристотелевски» — первой философией, о которой скажем ниже.

Декарт же отождествляет первую философию и метафизику, назвав свое главное философское произведение обоими этими терминами (в латинском и французском вариантах). При этом он последовательно выстраивает субъект-объектную позицию. Если эмпиристы нередко высказывались в том смысле, что математика, как предельно точная наука, делает излишней метафизику, то Декарт не раз подчеркивал, что геометрия основана на воображении, а между тем оно отнюдь не высшее проявление человеческого мышления (см. выше). Его субъект-объектная глубина и сущность проявляются именно в метафизике. Интерес к ней Картезий проявил уже в самом начале своих «Размышлений», и в дальнейшем его углубление в математические и естественно-научные изыскания развивалось параллельно осмыслению различных вопросов метафизики. Ее предварительный очерк дан в четвертой части «Рассуждения о методе», а завершенная система — в «Размышлениях о первой философии».

В письме переводчику (на французский язык) «Первоначал философии», являющихся своего рода учебным пособием по всем разделам своей системы, Декарт дал ее краткую формулу: «Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» (XII 1, т. 1, с. 309). Метафизика и физика, как основоположные науки, можно считать, восприняты из аристотелевской традиции, но густота конкретно-научной кроны и главные

науки, ее обобщающие, — явление совершенно новой эпохи, озабоченной практической плодотворностью знания, что тут же подчеркнуто автором. «Подобно тому как плоды собирают не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (там же).

Великий математик и рационализирующий методолог был весьма озабочен обоснованием строгости своей системы, начиная с ее фундамента — метафизики. Здесь он столкнулся с важнейшим философско-мировоззренческим направлением своей эпохи — со *скептицизмом*.

Следует напомнить, что античный скептицизм, неприемлемый для патристики и схоластики, был возобновлен в эпоху Ренессанса, в особенности Эразмом Роттердамским, а затем Монтенем и другими философами, при этом в обоих его вариантах — пирронистском, в котором преобладал агностический компонент, и академическом, трактовавшем проблему истины в духе пробабиллизма. Оба эти варианта не очень различались, поскольку главное их острие усматривалось в антидогматической его направленности — против схоластических окаменелостей мысли, а иногда и против догматов христианского вероучения (что уже было присуще Оккаму и другим сторонникам концепции «двух истин»).

Философы-новаторы, начиная с Бэкона, отвергавшие аристотелевско-схоластические истолкования природы, но устремившиеся к обретению подлинно достоверных истин, без которых было бы невозможно ее покорение, отвергали скептицизм, в особенности за содержащийся в нем компонент агностицизма, ограничивавший, если не отвергавший, возможность обретения достоверных истин. Упоминавшийся корреспондент Декарта Мерсенн, вокруг которого группировались французские ученые и философы-новаторы, написал специальное сочинение — «Истина наук против скептиков, или пирронистов» (1625). Декарт заявил о своем гносеологическом оптимизме уже в самом начале «Правил для руководства ума» (там же, с. 78), а в «Рассуждении о методе» высказал еще более оптимистическую уверенность: «Не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были непостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» (там же, с. 261). Все сказанное объясняет стремление Декарта к радикальному опровержению скептицизма, поскольку он сомневался и тем более отрицал возможность обретения достоверных истин. Наиболее развернутую аргументацию так называемого методологического сомнения философ представил в первом и втором «Размышлениях о первой философии».

Общий ее замысел состоит в том, чтобы преодолеть скептицизм изнутри, всемерно заостряя и даже подкрепляя его доводы. Картезий выдвигает принцип всеобъемлющего, *радикального сомнения* (*de omnibus dubitandum*), согласно которому в человеческом сознании нет ни одного совершенно достоверного, свободного от любых сомнений факта. Он повторяет аргументы античных скептиков о постоянных обманах чувств, выявляющих зыбкость наших знаний как о внешних вещах, так и о нашем собственном теле. Принцип тотального сомнения Картезий распространяет и на чисто интеллектуальные математические истины,

ибо великий математик знал, что ошибки нередки и в этих расчетах. Возможность заблуждений в любой области размышляющего сознания Декарт подкрепляет гипотетическим предположением существования некоего «злого гения» (*genius malignus*), так сказать, символа иррационализма, которому доставляет удовольствие вводить людей в заблуждение. Все, вместе взятое, погружает человека в пучину сомнений, но сам их факт есть проявление мысли, трактуемой максимально широко (в принципе даже во сне). По закону непротиворечия возможен только один знаменитый вывод Декарта: «*Я мыслю (сомневаюсь), следовательно, я существую*» (*cogito [dibito], ergo sum*). Его можно трактовать и как высшую, исходную философскую интуицию для всех более частных интеллектуальных интенций.

Позиция Декарта — классическая позиция субъектности. Как «мыслящая вещь» человек есть прежде всего ум (душа — *mens*), который непосредственно ясен ему. «Нет на свете ничего столь самоочевидного, как существование Бога и человеческой души», «интуитивное понимание разумной природы вообще» (там же, с. 598, 599). Однако ученый считал, что мостом к объектности служит понятие Бога как всеобъемлющего субъект-объектного существа. Тем самым картезианская метафизика становится теологией, но, конечно, теологией естественной (хотя это словосочетание и не употребляется в его произведениях), а не богооткровенной. Формально Декарт неоднократно заявляет о своей официальной креационистской позиции христианства, но, как мы видели, иногда противопоставляет ей «гипотетическую» позицию механицистского эволюционизма. Ссылки на Священное Писание в произведениях Декарта в общем редки, а если появляются, то лишь для того, чтобы подкрепить свои философские идеи. Конечно, Картезий не раз говорил, что Бог вложил в нас бессмертную душу, но, отвергая достоверность чувственного познания, понимал такое бессмертие отнюдь не в индивидуально-чувственном смысле.

В историко-философских трудах обычно подчеркивается, что Декарт прибегает к так называемому онтологическому доказательству существования Бога, к которому некогда прибегал Ансельм Кентерберийский. Действительно, следы схоластических формулировок о различных абсолютных познавательных и моральных совершенствах Бога, отсутствующих у человека, имеются в произведениях Декарта, но безличностность Бога, по существу, делает их малозначимыми (в то время как Ансельм, несмотря на свое «доказательство», оставался правоверным христианином, убежденном в личностности Бога). У Картезия же такое доказательство стало органической частью его метафизики. В своем стремлении к преодолению невыносимого состояния сомнения Декарт обращается к идее актуально бесконечного абсолюта (и сверхабсолюта), постоянно наличного в человеческой разумной душе, как предельно ясной идее по сравнению со всеми другими. Будучи онтологизирован, Бог — *актуальная бесконечность* (*infinitas, infini*), познаваемая лишь интуитивно из единичных вещей (беспределельность, неопределенно большая величина — *indefinitas, indefini*), познаваемых конкретно, эмпирично.

В учебной и монографической литературе обычно утверждается также, что Декарт, говоря о том, что Бог вложил в человеческий ум свою идею бесконечного совершенства, и одновременно описывая ту же идею как определяющую суть Бога, попадает в некий логический круг. В действительности философ отождествляет здесь сутобо интеллектуализированный человеческий микрокосм с божественным макрокосмом. Поскольку мышление не только разумение, но и воля, Бог и творец, и мудрец (здесь, в сущности, августианианская идея). Как актуальная бесконечность он непознаваем, однако сам осведомлен обо всем, знает все, поскольку сам же все создал. Правда, «происходит это у него не так, как у нас — посредством неких отдельных действий, но Бог одновременно понимает, волит и производит все в едином, постоянно одном и том же простейшем акте» (Первоначала философии, I 23; там же, с. 323).

В интересах своей системы Декарт обращается как к мистифицирующей, так и к интеллектуализирующей функции понятия Бога-Творца. Первую из них философ минимизирует в духе деизма, понимаемого в расширенном смысле (но самого этого термина, означавшего тогда «естественную религию», в его текстах нет). Творчество Бога проявляется в двух тотальных актах — творение материи «из ничто» и сообщение ей первоначального импульса движения, с тех пор количественно неизменного, сохраняющего постоянность соотношений между движением и покоем и слагающего механицистски трактуемые «законы природы». Всегда подчеркиваемые Декартом неизменность и правдивость Бога — в отличие от дьявольского «злого гения» — гарантируют достоверность познания этих законов человеком.

Но в этом контексте картезианской метафизики возникает неувязка. Как вообразить неизменность количества движения, сообщаемого Богом, в бесконечном мире (в принципе даже — мирах)? Но его бесконечность — потенциальная, а волевое всемогущество актуально бесконечного Бога способно как бы «оконечить» мир, границы которого, утверждается иногда, неведомы человеку, но известны всезнающему Богу и в котором поэтому сохраняется неизменность первоначального количества движения. Вместе с тем потенциальной бесконечности материи достаточно для обоснования Декартом *принципа детерминизма*. Он решительный противник телеологического мирообъяснения, восходящего к Аристотелю и закрепленного в схоластике. Картезий, правда, говорит о *трансцендентных целях*, реализующих замысел Бога, но совершенно недоступных человеческому пониманию. Поэтому задача ученого-естествоиспытателя состоит не в том, чтобы выяснять, *для чего* произведены та или иная вещь, то или иное явление природы, а в том, чтобы понять, *каким образом* они созданы божественным Мастером. Подлинный ученый должен выявить прежде всего *действующие, ближайшие* причины всего происходящего, дающие реальное знание, необходимое для человеческой жизни. Понятие «ближайших причин», некогда сформулированное Фомой Аквинатом (чисто умозрительное и подчиненное трансцендентным целям), теперь подхвачено не только

Декартом, но фактически всеми философами-новаторами, сенсуалистами и рационалистами в их стремлении к эффективному пониманию природы. Картезий при этом, формально признавая существование *трансцендентных* целей Бога-Творца, решительно отказывается от *имманентных* целей. «Весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики», ибо «познание цели не приводит нас к познанию самой вещи, и природа этой последней остается от нас скрытой» (там же, т. 2, с. 461). Раскрыть ее возможно, только выявляя ближайшие, действующие причины.

Их познание, обосновывая принцип детерминизма и усиливая власть человека над природой, разрушало представления о многочисленных чудесах. Преобладание мистифицирующей функции понятия Бога в эпоху Средневековья делало весьма неопределенной границу между естественным и сверхъестественным в природной и тем более в человеческой жизни, укрепляя веру в беспричинные чудеса. Декарт — один из главных в начале Нового времени философов, увязывавших детерминистическое понимание мира с интеллектуализирующей стороной понятия Бога. Тем самым Картезий становился, можно сказать, на путь его секуляризации.

Минимизация функций деистически трактуемого понятия Бога делала его *техноморфным* и трансцендентным Мастером. Но в произведениях Картезия имеется и его *пантеистический* образ. В частности, в шестом «Метафизическом размышлении» автор подчеркнул, что «все, чему меня научила природа, содержит в себе нечто истинное: ведь именно с помощью природы, взятой в ее целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога» (там же, т. 2, с. 64). С пантеистическими мотивами картезианства, хотя в общем и незначительными, связаны и элементы органицизма, которые мы в особенности находим в поздней «Беседе с Бурманом» (1648). Отвечая на один из вопросов своего молодого собеседника, Декарт указывает, что тот более склонен «сравнивать творчество Бога скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя», но первая аналогия в обсуждаемом случае менее убедительна. И поэтому «уместнее аргументировать к божественному творчеству от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу» (там же, с. 458). Органистический реликт в картезианстве содержится и в одном из его писем к Мерсенну (от 16.10.1659), где Декарт говорит о «двух инстинктах». Один из них «носит чисто интеллектуальный характер — это естественный свет, или *intuitus mentis* (интуиция ума), коему одному только... следует доверяться; другой вид инстинкта присущ нам как животным и представляет собой определенный природный импульс к сохранению нашего тела». Хотя «этому инстинкту не всегда надо следовать» (там же, т. 1, с. 606), сам факт его существования свидетельствует о неистребимости органицизма.

Важнейшее и даже итоговое содержание метафизики Декарта определяется его трактовкой многовековой категории субстанции, выражавшей прежде всего устойчивую и даже неизменную *целостность* вещи, постигаемой умом вопреки ее непрерывно меняющимся призна-

кам, фиксируемым чувствами. В произведениях Картезия фигурирует понятие субстанции в ее индивидуальном смысле («конечные субстанции»), в котором впоследствии это понятие трактовал и Локк (см. выше). Для картезианской же метафизики определяющей стала категория *универсальной субстанции*. Одна из них — материальная, с атрибутом протяженности, континуальности, и все механистические законы составляют ее конкретные проявления. Вся познавательная сфера обобщается духовной, нематериальной субстанцией с ее единственным атрибутом мышления (как мы видели, комплексным понятием). Непрерывность, континуальность человеческого мышления, столь трудно представляемая на уровне индивидуальной жизни, становится, по убеждению Декарта, совершенно очевидной на уровне божественного абсолюта.

Специфика картезианского дуализма определяется положением взаимного исключения субстанций телесной и духовной, что и зафиксировано в психофизической проблеме. На уровне же метафизики единственным, максимально устойчивым и предельно бестелесным началом может быть только божественный абсолют-сверхабсолют, объединяющий телесную и духовную субстанции и заключающий в себе как мистифицирующую, так и интеллектуализирующую функции. И здесь третье — после творения материи из «ничто» и сообщения ей первоначального импульса движения — и главное «чудо» всей метафизической конструкции Декарта.

Один из ярких метафизиков века — Бенедикт Спиноза. В своем довольно раннем письме (от 03.07.1665) он подчеркнул, что «необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать [другим знаниям]» (XIII 6, т. II, с. 502). В дальнейшем свое главное произведение, «Этику», автор открывает «геометрическими» положениями своей метафизики. Большое место они занимают и в других его произведениях, как и в переписке, которая тогда играла очень большую роль, особенно ввиду отсутствия научных журналов.

По сравнению с картезианской метафизикой спинозовская более умозрительна, ибо ориентирована не столько на естественно-научные исследования, которых автор «Этики» не вел (хотя и был хорошо знаком с их принципиальными результатами), сколько на философские идеи средневековых, ренессансных и новейших философов (в особенности Декарта).

В отличие от Декарта Спиноза не стал последовательным механицистом в истолковании животной и другой жизни. Автор «Этики» радикально не порвал и с гилозоизмом, утверждая, что индивидуумы природы «хотя и в различных степенях, однако все же одушевлены» (XII 6, т. I, с. 414). В более раннем произведении «Метафизические мысли» мелькает и динамическая трактовка бытия, где автор, широко истолковывая слово «жизнь», считает, что «под жизнью мы разумеем силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии» (там же, с. 295). Но органицизм спинозовской метафизики более широк и принципиален. Он опирается на высшую разновидность познаватель-

ной деятельности человека — на *интуицию целостности*, зафиксированную, в частности, в «Трактате об усовершенствовании разума», где подчеркивается, что «дух связан со всей природой» (там же, с. 323). Но предельная целостность бытия воплощается в субъект-объектном понятии Бога, а всякая частичность исходит от него.

Принципиальное отличие Спинозы от Декарта — отказ от любых истолкований Бога в качестве личности, творящей мир. Уже в цитированных «Метафизических мыслях» автор категорически утверждает, что слово *личность* (*personalitas*), наделяемое расплывчатыми признаками, применимо к Богу лишь в контексте теологии (богословия), а не философии. В отличие от Декарта Спиноза не называет свою метафизику теологией, хотя слово «Бог» встречается в его произведениях множество раз. При этом философ всегда дезантропоморфизирует понятие Бога, последовательно лишает его человеческих черт, которыми «толпа» наделяет его, опираясь на чувственное воображение. Между тем «Бога мы не можем *представлять образно* (*imaginari*), но зато можем *понимать* (*intelligere*)» (там же, т. II, с. 587). Понимаем его прежде всего чисто интуитивно, ибо «Бог... первая причина всех вещей, а также причина самого себя (*causa sui*) — познается из самого себя» (там же, т. I, с. 82). Отсюда и знаменитая формула автора «Этики»: «Бог или субстанция, или природа». Разумеется, природа не эмпирическая, а умопостигаемая.

Систематически автор «Этики» подчеркивает также, что «Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*)» (там же, с. 380), не отдаленная, а ближайшая. Спиноза считает деистическую (в широком смысле) позицию Декарта, утверждавшую трансцендентность Бога, «устарелой». Еврейско-нидерландский философ полностью лишает Бога и любых креационистских признаков, что объясняется отсутствием у него компонента воли. Уже в первом своем произведении «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» автор подчеркнул, что «в природе нет творения, но только порождение» (там же, с. 84). Выше мы не раз встречались с различными выражениями пантеизма, как в домонотеистические эпохи, так и после возникновения христианства и других монотеистических вероисповеданий. Теперь же Спиноза разработал наиболее стройную философскую систему, основанную на пантеизме.

Пантеистически трактуемый, безличный Бог, всегда выражающий глубинное единство мира природы, приобретает у автора «Этики» последовательное осмысление в качестве актуальной, завершенной бесконечности. «Бесконечная величина недоступна измерению и из конечных вещей состоять не может» (там же, с. 375), ибо, повторяя мысль Николая Кузанского в одном из последних писем, «между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности (*proportia*)» (там же, т. 2, с. 577). Между тем первостепенная задача философа, ориентирующегося на современное ему естествознание, состояла в трактовке «единичных или частичных вещей (*res singulares seu particulares*)», составляющих сферу потенциальной бесконечности.

Здесь Спиноза, устранивший внеприродного Бога, к тому же лишенного воли, выступает как последовательный детерминист, отвергавший всякую антропоморфизацию бытия. Он перечеркивает присущее схоластике его осмысление в этико-эстетических понятиях порядка и беспорядка, совершенства и красоты и т. п. Автор «Этики», усматривая в таких предикатах только своего рода вторичные качества, подчеркивает, что любое совершенство, в сущности, выражает лишь реальность существующих вещей. Они должны быть истолкованы чисто физически. Вслед за Декартом, Гоббсом и другими философами-новаторами Спиноза видит эффективный смысл объяснения конкретных вещей в выявлении «ближайших причин».

В этом контексте автор «Этики» становится радикальным критиком телеологии. В свете вышеуказанного совершенно ясна его позиция решительного противника трансцендентной телеологии, виновником которой может быть только внеприродный и волящий Бог — одно из главных оснований обвинений Спинозы в атеизме многими его современниками (и не только). Но философ считает несостоятельной и имманентную телеологию, обоснованную еще Аристотелем. Автор «Этики» последовательно раскрывает механизм теологических обобщений, усматривая их в той аналогии, какую люди вольно или невольно проводят между своей деятельностью и процессами, наблюдаемыми в природе.

Естественно, что Спиноза — решительный детерминист, требующий причинного объяснения всех вещей и событий. Философ неоднократно подчеркивает их прочность, исключаящую любую случайность как беспричинность. «...Если бы люди, — подчеркнул он уже в «Метафизических мыслях», — ясно познали весь порядок природы (*totus ordo Naturae*), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика» (там же, т. 1, с. 301). Тотальный детерминизм бытия, исключаящий случайность, делает автора «Богословско-политического трактата» решительным противником всякого рода «чудес», господствовавших в массовом сознании, ибо «чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд» (там же, т. II, с. 94). Неспособность множества людей к конкретному объяснению событий, их апелляция к чуду и к Богу как его единственному виновнику заставляет философа объявить его «убежищем невежества (*asylum ignorantiae*)».

Понятие Бога, максимально приближенного к природе и лишенного иррационализирующей воли, выявляется у Спинозы прежде всего в его интеллектуализирующей функции, что для нас будет более ясно из дальнейшего. Тотальный детерминизм, распространенный на все бытие и устранивший из толкований природы антропосоциоморфные аналогии, делает автора «Этики» одним из главных в рассматриваемую эпоху основоположников проблемы *естественной закономерности*. «Законы природы суть решения Бога, открытые естественным светом» (там же, т. 1, с. 310—311). Креационистских формул очень много в произведениях Спинозы, но они не могли ввести в заблуждение его современников. К тому же автор «Богословско-политического трактата» четко

отличает закон, выражающий *естественную необходимость* (*necessitas naturae*), от общественного закона, зависящего от «людского соизволения (*hominum placitum*)» (там же, т. 2, с. 62), а «решения и веления Бога», составляющие его промысл (*providentia*), в действительности «не что иное, как самый порядок природы, необходимо вытекающий из ее вечных законов» (там же, с. 419).

Но сказанное до сих пор далеко не выявляет всей сложности метафизики Спинозы, определяемой соотношением Бога как актуальной бесконечности, раскрываемой интеллектуальной интуицией, и мира единичных вещей, бесконечных лишь в потенциальном смысле и познаваемых чувственно-абстрактным способом. Как выражение предельной целостности бытия Бог-субстанция — природа — существует в *вечности* (*aeternitas*), в которой «нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*» (там же, с. 392), — тот решающий признак понятия Бога (богов), который мы встречали еще и на домонотеистической, мифологической стадии его формирования. Мир же конечных вещей, детерминирующих друг друга, существует в реальном времени. Автор «Этики» обычно именует его конкретные отрезки *длительностью* (*duratio*), определяемой как неопределенная непрерывность существования вещей в осознании покоя или движения (заимствованных из картезианской механики). Вечность, в сущности, актуальная бесконечность, а длительность, т. е. время, — потенциальная.

Однако такое противопоставление бесконечной субстанции и конечных вещей противоречит основоположному понятию имманентного Бога, призванному объяснить тотальное единство бытия. В интересах преодоления означенного противопоставления и разрыва Спиноза прибегает к понятиям *порождающей*, или *производящей*, *природы* (*natura naturans*), и *природы порожденной*, или *произведенной* (*natura naturata*), имевших античную и еще более — средневековую традицию. Их органицистское содержание очевидно. У Спинозы первая должна объяснить конкретные свойства второй — физической природы, но в особенности — человека.

Для понимания качественной специфики «произведенной природы» автор «Этики» опирается на понятие *атрибутов* субстанции, ее неотъемлемых свойств, без и вне которых субстанция теряет свою производящую и проявляющую функцию. Если субстанция обычно определяется как абсолютно бесконечное, то атрибут в том же начале «Этики» квалифицируется как *бесконечное в своем роде*. Актуальная бесконечность Бога-субстанции в принципе обладает бесчисленным множеством атрибутов, но в мире природы и человека проявляются только два из них. Это картезианские субстанции, ставшие теперь ее атрибутами. Один из них — *протяженность*, отождествляемая с материей. Автор «Богословско-политического трактата» протестовал против отождествления природы с материей, подчеркнув, что под природой он понимает «не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное» (там же, т. 2, с. 89). Механистический детерминизм взаимодействующих конечных вещей объясняется именно этим атрибутом субстанции.

Другой атрибут субстанции — *мышление* — трансформированная декартовская одноименная субстанция. Но она, во-первых, обобщает то органистическо-гиллозоистическое начало, которое в метафизике Декарта исчезло. Во-вторых, атрибут мышления, как и названная субстанция Картезия, служит онтологическим обобщением духовно-познавательной деятельности человека, в котором перекрещиваются оба атрибута.

Если опытно-абстрактным знанием понимаются единичные вещи в их конкретной пространственно-временной детерминации, то интуитивно-дедуктивное знание постигает их вневременную зависимость от божественной субстанции и ее атрибутов. Тем самым разрозненные вещи трансформируются в *модусы* — единичные проявления единой и единственной субстанции. Онтологически единичные вещи и модусы тождественны, а их различия возникают в силу уровня понимания мировой целостности.

Опосредствующими звеньями между модусами и двумя атрибутами субстанции служат *бесконечные модусы*, в принципе принадлежащие к сфере произведенной природы и выступающие как индивидуализирующие начала для всех вещей, трансформируемых в силу этого в конкретные модусы. В атрибуте материальной протяженности такими модусами являются *движение* и *покой* с присущими им законами, «*велениями Бога*». Бесконечным модусом в атрибуте мышления является *бесконечный интеллект*, *бесконечное разумение* (*intellectus infinitus*), индивидуальным модусом которого становится человеческая душа. Определяющее свойство бесконечного интеллекта сформулировано уже в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье»: «познавать всегда все ясно и отчетливо» (там же, т. 1, с. 108), достигая благодаря тотальной интуиции объективно реализованной *истинности*.

Спиноза, как и Декарт, в своей концепции Бога прибегает к онтологическому аргументу, поскольку считает, что его идея, к тому же охватывающая природную субстанцию, — самая ясная из всех возможных идей. Однако отсутствие волевой, иррационализирующей компоненты трансцендентного декартовского Бога превращает Бога автора «Этики» в фундамент *панлогизма*: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (там же, с. 407). Поэтому даже чувственное познание, будучи онтологически подчиненным интуитивно-дедуктивному знанию, приобретает некий элемент истинности.

С другой стороны, равнозначно и иное толкование метафизической конструкции Спинозы. Тотальный механистический детерминизм конечных вещей, познаваемых чувственно-абстрактным знанием, с необходимостью требует *потенциальной* бесконечности. «Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности» (там же, с. 416). Вместе с тем другая обобщающая формулировка «Этики» гласит, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (там же, с. 419). Органицистская

аналогия здесь очевидна. Закономерно, что только в «оконечном» мире, уподобляемом всегда конечному организму, может торжествовать его панлогическая структура. *Панлогизм призван обуздать потенциальную бесконечность мира, подчинив ее актуальной бесконечности абсолюта.* Понятие Бога тем самым выявляет по отношению к «оконечному» миру свою интеллектуализирующую функцию, поощряющую философа к постижению подлинной истины «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*). Две эти равноправные и переплетающиеся тенденции — понимание вещей то как самостоятельно детерминирующихся, то как модусов единственной целостной субстанции — представляют большие трудности при чтении «Этики».

В свете вышеизложенного совершенно закономерна и позиция Спинозы по проблеме бессмертия души. Одна из теорем последней части «Этики» гласит, что человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, от нее останется нечто вечное. Конечно, речь идет не об индивидуально-личностном бессмертии. Другая теорема той же части подчеркивает, что «душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело» (там же, с. 604). Любая индивидуальная душа умирает, поскольку распадаются все компоненты чувственного воображения, которые память объединяет в самосознание личности. Не могут погибнуть лишь адекватные идеи как вечные сущности вещей и элементы логической структуры мира, хотя со смертью человека гибнет их конкретное сочетание в его душе. С распадением же тела идеи снова возвращаются к безличному существованию в «бесконечном разуме Бога». Высший интуитивно-дедуктивный ход подсознания убеждает нас в таком безличном бессмертии. Здесь можно вспомнить Аристотеля, древнейших стоиков, Аверроэса и его последователей.

Влиятельным метафизиком рассматриваемого времени стал Николай Мальбранш (1638—1715), автор произведений «О разыскании истины» (1674—1675), «Христианские размышления» (1683), «Беседы о метафизике» (1688). Далекий от естественно-научных интересов, он увлекся философией Декарта, но главным образом — его метафизикой. Неустойчивость ее дуализма привела Мальбранша к усилению августианской компоненты в картезианской метафизике и к ее трансформации в монистическую религиозно-пантеистическую систему. Исходным пунктом для «правого картезианца», как иногда именуют Мальбранша, послужила психофизическая проблема. В отличие от Декарта, все же допускавшего и даже обосновывавшего воздействие телесных факторов на духовные, его полупоследователь полностью разлучал душу, дух и тело, противопоставлял их, не допуская между ними никакого взаимодействия, никакой причинной связи. Случаи тех или иных изменений в теле — только поводы, используемые Богом для того, чтобы вызвать изменения в душе. Отрицая какую-либо закономерность во взаимодействии души и тела, Мальбранш подчеркивал полнейшую случайность изменений, за которой скрывается воля Бога. Отсюда и название направления, основанного Мальбраншем, — *окказионализм* (*causa occasionalis* — случайная при-

чина). [Предшественником Мальбранша был нидерландский философ Арнольд Гейлинкс (ум. 1669), автор труда «Познай самого себя, или Этика».] В свете сказанного закономерно обращение Мальбранша к Богу как подлинному виновнику духовно-телесного — а не наоборот — взаимодействия.

В таком контексте Мальбранш, ослабляя интеллектуализирующую сторону, заключенную в картезианской доктрине Бога, склонявшейся к деизму, усиливал мистифицирующую функцию этого понятия. Деизм Декарта в общем стремился минимизировать роль Бога, в особенности в истолковании явлений природы. Мальбранш, напротив, возвращался к августинианско-волюнтаристскому понятию Бога, роль которого мыслилась им как максимальная не только в жизнедеятельности человека, но и во всяком другом бытии.

Последовательно механицистская трактовка материи Декартом, лишавшая любое тело какой бы то ни было силы, благодаря которой оно могло бы воздействовать на другое тело, послужила Мальбраншу основанием для отрицания объективности причинных связей между вещами. Все, что ни происходит в мире телесном (как и в мире духовном), свидетельствует о Боге как единственно активном, сверхприродном начале. «Движущая сила тел... не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля Божья... Естественная причина есть не реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае» (XII 8; II 320). Тем самым в этой «философии случайности» мир лишался самостоятельной целостности, которая целиком приписывалась Богу, ибо ни одна вещь не обладает самостоятельностью. Сама по себе она не может служить причиной нашего понимания ее. Такое понимание заключается в идеях нашей души, первопричиной которых является опять же Бог. Отсюда важнейшее положение гносеологии и онтологии Мальбранша — человеческое познание вещей есть только их «видение в Боге».

Но здесь уже в отличие от Августина и в противоположность Спинозе формулируется позиция мистического пантеизма (панэнтеизма), который не переходит в натуралистический, ибо не столько Бог низведен до мира, сколько мир погружен в Бога. Как и у Паскаля, понятие бесконечности у Мальбранша отождествляется только с актуальной бесконечностью божественного Абсолюта. Он насквозь пронизывает универсум, не позволяя ему ни на один миг стать «оконеченным», приобрести прочную самостоятельность, как это было у Декарта. Для Мальбранша «видение вещей в Боге» не допускало никакого оконечивания мира, делало сугубо преходящими и даже иллюзорными все его вещи, связи и отношения, которые становились разрозненными и бессильными фрагментами таинственной актуальной божественной бесконечности. Вообще говоря, бесконечность универсума и бесчисленность его миров некогда у Демокрита служили онтологической основой его детерминизма, антителеологизма. Но в классической Античности не было сколько-нибудь устойчивого понятия единственного, сверхпри-

родного Бога. В христианской мысли он многократно обосновывался Мальбраншем, как и множеством других религиозных философов. Такой Бог занял место актуальной бесконечности универсума.

В свете изложенного понятны изменения, внесенные Мальбраншем в теоретико-познавательные принципы картезианства. Формально он следовал рационализму Декарта, сохраняя его требование ясности как критерия истинности. Сохранил он и основное деление познавательных способностей на чувственное представление (вместе с воображением и памятью), деятельность которого выражается в восприятиях, и чистый разум, познающий посредством идей. В существовании вещей мы убеждаемся в силу чувственных восприятий, но свойства их ясно и отчетливо познаем только через вневещные идеи. Последние не имеют никакой связи с чувственными представлениями, они и есть прямое действие Бога в нашей душе. Вещи мы познаем ясно и отчетливо благодаря идеям, но это свидетельствует только об истинности божественных идей, отражающихся в вещах. Так платонический идеализм увязывается у Мальбранша с христианским теизмом (чему не противоречит и тот сильнейший аспект мистического пантеизма, который констатировался выше).

В отличие от вещей человеческая душа, постигаемая непосредственно, познается смутно, ибо такое познание осуществляется не при помощи идей, а посредством чувственных образов самовосприятия, чисто психологически. Еще более смутно мы постигаем Бога. Для Декарта понятие Бога как понятие актуальной бесконечности выражало максимальную ясность нашего ума. Для Мальбранша, напротив, эта идея никакой ясностью не отличалась. Идеалист-картезианец скорее примыкал здесь к апофатической традиции, выдвигавшей на первый план мистифицирующую суть понятия Бога.

Однако философский характер предпринятой Мальбраншем защиты религии, в особенности пантеистический крен, допущенный им при этом, привел к тому, что его сочинения трижды (начиная с 1690 г.) вносились в «Индекс запрещенных книг».

Решительным противником сциентистского пренебрежения метафизикой, исходившего главным образом от английских ученых и философов, был Лейбниц. В одной из своих работ он подчеркнул, что знание различается по степени своей общности, ибо «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия» (XII 9 а. В. V, s. 194). Подобно Декарту, Лейбниц был убежден, что «источник механики лежит в метафизике» (Ibid, B. III, s. 607). Однако метафизика последнего существенно иная, нежели метафизика первого. Немецкий философ в основном вернулся к метафизике Аристотеля, но весьма изменил ее в связи с прогрессом естественнонаучных знаний, которые расширились и углубились даже по сравнению с эпохой Декарта и благодаря естественно-научным изысканиям самого Лейбница.

Выше было освещено различие их методологических и отчасти гносеологических принципов. Теперь же добавим, что Лейбниц, не разделяя декартовского учения о *cogito*, всемерно подчеркивал творческую роль

рефлексии познающего и самосознающего субъекта. На чувственном уровне он обладает перцепциями, восприятиями, которые в принципе присущи и животным. В отличие от прямолинейного рационализма Декарта, подчеркивавшего чисто идейный фактор человеческого сознания, Лейбниц был убежден, что большую часть его объема составляют так называемые *малые перцепции*, незначительные восприятия, характеризующие латентное, бессознательное состояние человеческой психики (например, во сне, но не только). Однако рефлексивное самоуглубление философствующего субъекта трансформирует некоторые перцепции в *апперцепции*, характеризующие активность человеческого самосознания и образующие вершину интеллектуальной деятельности, хотя в содержании сознания они составляют незначительный объем. Тем не менее этого достаточно, чтобы убедиться, что субъект богаче объекта, первичен по отношению к нему — в прямую противоположность эмпиристскому направлению в методологии и гносеологии. «Мысля о себе, — пишет автор «Монадологии», — мы мыслим также и о бытии, и о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге...» (XII 9, т. 1, с. 418). Предметы и процессы природы с этих позиций — лишь «хорошо обоснованные явления (*phenomena bene fundata*)», а не нечто первоначальное и стабильное само по себе: когда к этой онтологической позиции присоединяются и аналогичные компоненты, происходит ее трансформация в метафизику.

Основные категории метафизики Лейбница — Бог и субстанция, тесно связанные между собой. С первой философ связывал все необъяснимое, еще не познанное наукой того времени. Например, в полемике с Кларком (выражавшим позицию Ньютона) немецкий философ подчеркнул, что «возникновение животных остается так же необъяснимым... как и возникновение мира» (там же, с. 456). Но мистифицирующая функция понятия Бога, как увидим, у Лейбница минимизирована, оставаясь принципиальной. Область же того, что объяснено и так или иначе зафиксировано в науке, философ стремится увязать с категорией субстанции.

Некоторые аспекты метафизики Лейбница сближают понятие Бога с пантеизмом. Однако множество авторов того времени поносили Спинозовский пантеизм как атеизм, и Лейбниц тоже подверг критике такую позицию (особенно в статье «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе, 1702»). Философ примкнул к *деистическому* направлению философской мысли. Он неоднократно проявлял себя как сторонник естественной религии, противопоставлял ее религии откровения и даже усматривал в ней основу будущего объединения различных христианских вероисповеданий. В сфере метафизики деистическая позиция в широком ее смысле позволяла трактовать Бога как внеприродное существо. Конечно, автор «Монадологии» первым свойством Бога считал могущество, которое вместе с волей выражало его мистифицирующую функцию. Однако более значимым свойством Бога фактически становилось *знание*, хотя и поставленное на второе место, но выражавшее его интеллектуализирующую роль. Отсюда наиболее частое наименование Бога — Надмировой Разум (*Intelligentia*

Supramundana). Хотя Бог положил начало миру, но в отличие от христианского (и любого монотеистического) Бога лейбнический не вернет его в небытие, ибо, говорит философ в той же полемике с Кларком, «начало мира не противоречит бесконечности его длительности a parte post, т. е. в последующем» (там же, с. 488).

Бог Лейбница полностью реализует чистое познание, которое невозможно для человеческого духа, поскольку он с необходимостью отягчен чувствительностью и большая часть его истин — случайные истины факта. Бог же как высший, чистый Разум, совершенно чуждый телесного начала — вспоминается Бог Аристотеля, — обладает только вечными истинами. «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия» (XII 9 а. В. V, s. 50).

Здесь приходится также констатировать, что, хотя такой Бог — сверхабсолютизированный разум человека, последний бессилен постичь множество его действий. Отсюда вторжение мистифицирующей функции понятия Бога. Природа, утверждается в «Трактате о метафизике» (1686), «есть не что иное, как некоторая привычка Бога» (XII 9, т. 1, с. 130). Автор призывает к познанию природы исходя из выявленных в ней естественных причин, не обращаясь к «Богу из машины» (Deus ex machina). Но далеко не всегда возможно объяснение природных и тем более человеческих явлений естественными законами (в принципе исходящими от Бога). Часто такие явления люди объясняют чудом. Но в действительности за ними скрывается божественный разум, которому все ясно, ибо «Бог ничего не делает без основания», говорит Лейбниц в той же полемике с Кларком (там же, с. 451).

Подобно Декарту и Спинозе, хотя и в меньшей степени, Лейбниц прибегает к онтологическому аргументу в обосновании существования Бога, который, говорится в «Монадологии», «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция» (там же, с. 421). Онтологизация закона достаточного основания приближает метафизику Лейбница к панлогизму.

Невозможна никакая метафизика и без понятия материи. Радикальный механицизм Декарта, устраняя гилозоизм, полностью лишил ее жизни. В этом отношении за ним следовал и Ньютон, позицию которого выразил Кларк в своем последнем письме к Лейбницу. «Материя лишена жизни и движения (в смысле самодвижения. — В. С.), бездеятельна и инертна» (там же, с. 521). Критикуя третий закон механики Декарта, дающий неточную формулу сохранения количества движения (mv — масса на скорость), Лейбниц углубил его, доказав, что правильной формулой будет mv^2 — мера «живой силы», связанной с кинетической энергией. Если к этому прибавить появление микроскопии и возрастание интереса к биологическим объектам, станет понятной трактовка субстанции Лейбницем.

Ее стержнем становится понятие силы. Ньютон считал, что мировые часы, ход которых он, казалось бы, с такой точностью выверил, все же время от времени требуют вмешательства Бога, ибо сила гравитации,

некогда сообщенная природе и объясняющая движение ее тел, постепенно уменьшается. Лейбниц же был убежден, что такое вмешательство совершенно излишне, ибо «постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы» (там же, с. 430).

В этом контексте великий метафизик сближал свое понимание субстанции с аристотелевским понятием *формы*. Она совершенно излишня в области физики, но незаменима в сфере метафизики. Правда, здесь Лейбниц обычно называет форму как субстанцию древнегреческим (и более поздним) термином *монада* — духовная, умопостигаемая единица бытия. Как проявление тотально-жизненной силы «субстанция есть существо, способное к действию» (XII 9 а. В. VII, s. 548), ибо «всякая подлинная субстанция только и делает, что действует» (ibid, B. V, s. 195).

Однако в отличие от метафизики Декарта и тем более Спинозы метафизика Лейбница построена не на единственной субстанции, а на бесчисленном множестве монад. Каждая из них сугубо индивидуальна, «не имеет окон», но от соседней отличается, подчеркивает великий математик, дифференциалом деятельной, жизненной силы. Тем самым количественная интерпретация природы, присущая многим механистам, дополняется *качественными* характеристиками вещей и явлений, нередко выступающими на первый план. Непрерывная цепь монад выявляет *постепенность* всех переходов в природе, как и в человеческом сознании, которое образуют неуловимо малые, бессознательные представления. Все бытие подчиняется *закону непрерывности* (*lex continuitatis*) — одному из основных в его метафизике. Все процессы природы протекают посредством предельно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широко известное положение метафизики Лейбница — «природа не делает скачков» (XII 9 а. В. V, s. 49). Перед нами последовательно континуалистская трактовка бытия великим метафизиком. Она совершенно согласуется с присущим ей телеологизмом и противостоит сугубо детерминистской позиции Гассенди, Бойля, Ньютона, механицизм которых, как в свое время у Демокрита, базировался на идее абсолютного небытия-пустоты, на дискретности бытия.

Низшие монады, «голые», образуют то, что можно назвать неорганической природой. Однако, перекликаясь с Аристотелем, Лейбниц приписывает им минимум жизненных стремлений. Древний и ренессансный гилозоизм, как онтологическая проекция сенсуализма, сменяется в монадологии *витализмом*, ибо, согласно «Монадологии», «всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме» (XII 9, т. 1, с. 424).

Интенсивное проявление жизненной силы характерно для *души* (*L'âme*). «...Душами, — говорится в том же произведении, — можно назвать только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью» (там же, с. 417). Она открывает возможность появления «эмпирической последовательности», общей для человека и животного. В этом же контексте (как и в других) Лейбниц опирается на фундаментальную идею единства и тождества микро- и макрокосма. Поскольку «всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно»,

«красоту вселенной можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее тайники, заметно проявляющиеся только со временем» (там же, с. 410).

Возвращаясь к телеологической позиции Аристотеля, Лейбниц утверждает неотделимость формы от материи, а души — от тела. Подобно ему же немецкий философ отвергает представления о *метемпсихозе*, о круговороте душ и т. п. Эти мифологические представления Лейбниц считал совершенно не соответствующими современным ему биологическим открытиям. Вместо метемпсихозы он говорит о метаморфозах, *трансформациях* живого, одушевленного. Впрочем, они в результате микроскопических открытий мельчайших организмов понимались упрощенно — как рост таких организмов, рассеянных в природе, до зримого их состояния (концепция так называемого *преформизма*).

Виталистическая позиция Лейбница совершенно не приемлет и учение Декарта о животных как простых механизмах. Но механицистские представления — первостепенный тогда компонент научных открытий, — преобразовавшие понятие жизни, все же вторглись в органицистскую в целом систему немецкого философа. Он тоже говорит о машинах применительно к организму, различая, однако, машины искусственные, созданные человеком, и машины естественные, существующие в природе независимо от него. Это «божественные машины», «живые тела». Первые можно разобрать на части и тем самым ликвидировать их целостность. Вторые же «и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами (т. е. обладают определенной структурой. — В. С.). В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. искусством божественным и нашим» (там же, с. 425), — древнейшая идея, с которой мы столько раз встречались. Однако слово «машина» применяется к организмам, в сущности, метафорически, ибо их деятельность трактуется автором «Монадологии» *телеологически*. «Души действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений» (там же, с. 427). Подчеркивая телеологическую суть субстанции-монады, великий метафизик иногда именует ее аристотелевским термином *энтелехия*.

Наряду с восприятиями Лейбниц наделяет монады *стремлениями* (аппетициями), все более совершенствующими монадную цепь и смутно намечающими идею эволюции, развития органического мира. Оно поднимается на стадию души, которая роднит животный организм с человеческим. Но здесь она становится *духом* (L'esprit), обнимающим всю сферу человеческого сознания. Телеологизм органистической концепции Лейбница обнаруживает, что активность наиболее примитивных монад — самое бледное подобие той многообразной жизненной деятельности, которой обладают духи. Только они наделены стремлением к трансформации перцепций в апперцепции, как и наличием последних независимо от первых.

Однако полное преодоление смутности своих знаний не дано никакому человеку. Поскольку «в трех четвертях наших поступков мы

бываем только эмпириками» (там же, с. 418), мы не можем не руководствоваться чувствами и опытом. Истины факта и случая преобладают в нашем познании над истинами необходимыми и вечными, образующими подлинную теорию. На них должна основываться и метафизика, претендующая на глобальное знание. Здесь Лейбниц обращается к понятию Бога, обладающему только необходимыми и вечными истинами. Деистический смысл этого понятия минимизирует его мистифицирующую функцию.

Бог, конечно, творец, но его творчество сводится только к созиданию монад. Каждая из них, не имея «окон», живет сугубо индивидуальной жизнью, но одновременно является «живым зеркалом вселенной». Величайшая согласованность деятельности бесчисленных монад — результат *предустановленной гармонии*, некогда созданной Богом как верховной монадой, обладающей только вечными, необходимыми истинами. Бог так «запрограммировал» созданный им мир монад, что в дальнейшем у него уже не было необходимости вмешательства в тотальную гармонию. В таком творчестве Бога — главное и, в сущности, единственное чудо, отменяющее множество чудес, которые люди воображают вследствие преобладания в их умах эмпирических истин факта и случая.

Другой аспект концепции предустановленной гармонии Лейбница «решает» психофизическую проблему согласованности духовной и физической деятельности человека. Отвергая окказионалистское «решение» ее Мальбраншем (и другими окказионалистами), последовательный метафизик перечеркивает понятие множества случайностей во взаимодействии духа и тела, заменяя его понятием необходимой гармоничности такого взаимодействия, исходящей от деистически трактуемого Бога, который раз и навсегда согласовал духовное с физическим.

Метафизика как целостная трактовка мира и человека как его элемента и фокуса осталась чуждой крупнейшим эмпиристам века — Гоббсу и тем более Локку. Номиналистическая методология и гносеология первого закономерно привела его к критике антропоморфизмов при истолковании процессов природы (в особенности в гл. II «Левиафана»), хотя в принципе сенсуалист Гоббс отвергал гилозоизм ренессансных философов. Его механистический детерминизм, признающий только действующие и материальные причины, не менее, если не более, последователен, чем детерминизм Декарта, поскольку распространяется как на природу, так и на *всего* человека. Во введении к «Левиафану» человек уподобляется машине, в которой сердце — пружина, нервы — нити, суставы — колесики и т. п. Человек, «Адам», максимально приближен к животному, хотя и отличается от него фактором речи и способностью создавать разнообразные словесные знаки, система которых перерастает в науку.

Слово «метафизика» Гоббс фактически игнорирует, считая его возникновение случайным, а затем скомпрометированным схоластической умозрительностью. Сохраняя аристотелевское понятие «первой философии», номиналист и сенсуалист трактует здесь такие наиболее общие ее понятия, как пространство, время, целое, часть, бесконеч-

ность, единое, понимаемые прежде всего субъектно. Характерно, что, употребляя иногда термин «субстанция», Гоббс (особенно в полемике с Декартом по содержанию его «Метафизических размышлений») решительно отбрасывает ее понимание в универсальном смысле, без которого нет метафизики Декарта, Спинозы и Лейбница. Вместе с ним отпадает и тотальное, интуитивно постигаемое понятие актуальной бесконечности, названными философами фактически отождествленное с Богом. Для Спинозы и Декарта такое понятие предельно ясно для человеческого ума, и все остальное в принципе дедуктивно выводится из него. Для Гоббса же оно — самая темная универсалия, наделенная только отрицательными признаками и не имеющая никакого реального содержания. Бесконечность для номиналиста возможна только в *потенциальном смысле*.

Гоббс употребляет иногда термин «субстанция» в его единичном, эмпирическом смысле. Но значительно чаще у сенсуалиста фигурирует слово *тело* (*corpus*). Его онтология, перерастающая в физику, тоже номиналистична. Здесь натурализм Гоббса, можно сказать, трансформируется в материализм. Тело обладает *акциденциями*, более или менее случайными и преходящими для каждого из тел свойствами. Протяженность и фигура всегда в той или иной конкретности присущи всем телам. Движение и покой свойственны им раздельно, ибо одни тела движутся, а другие покоятся (общее представление доньютоновской механики). Еще более неустойчивы, менее связаны с телами, совершенно субъектны (и субъективны) все свойства, воспринимаемые чувствами (первичные и вторичные качества, см. выше).

Как сенсуалист и номиналист Гоббс лишает онтологического содержания аристотелевское понятие «первой материи» (так или иначе воспринятое всеми метафизиками). Для него она только универсальное имя, выражающее нашу способность мыслить любое тело независимо от всех его акциденций, за исключением протяженности и пространственности. Материя по Гоббсу — только способность всегда *конечного*, конкретного тела иметь длину, ширину и глубину. Для сенсуалистической субъект-объектности пространство, порождаемое реальной величиной тела, *«есть воображаемый образ (phantasma) существующей вне нас вещи, поскольку она просто существует, т. е. поскольку мы не имеем в виду никакой другой акциденции, кроме бытия вещи, вне представляющего сознания»* (XII 3, т. 1, с. 140).

Аналогична трактовка и проблемы *времени*. Оно лишь воображаемый образ движения конкретных тел. Говорить о времени самом по себе, о субстанциальном, абсолютном времени, или вечности, столь же бессмысленно, как говорить об актуальной бесконечности пространства. Если же принять во внимание зависимость нашего календаря от движения Солнца и Луны, то совершенно верен вывод, что «никакого времени вообще не существует, не существовало и не будет существовать» (там же). Концепцию времени Гоббса в более поздней его трактовке можно назвать *реляционной*. Ньютон же опирался именно на субстанциальную концепцию времени, почерпнутую в платонической традиции вопреки

его неприятию метафизики. Знаменательно, что в том же контексте Гоббс, как отдаленный предшественник позитивизма, игнорировавший механицистский эволюционизм Декарта, считает неразрешимым вопрос о величине и происхождении мира, о происхождении человека, отсылая к Священному Писанию.

Обойти полностью проблему философского Бога Гоббс, естественно, не мог. Механицист, не усматривающий органической связи между материей и движением, подобно Декарту, обращается к помощи Бога (О гражданине, XIII 1; Левиафан, гл. XII, XXI) как первоисточника движения. Конечно, для него было неприемлемо онтологическое доказательство, требовавшее интеллектуальной интуиции. Склоняясь в этом вопросе к деизму (в широком смысле этого термина), Гоббс прибегал скорее к космологическому аргументу, восходившему к Аристотелю и трактовавшему Бога как первоисточник всех последовавших движений. Однако в радикальном отличии от Аристотеля, телеологизм которого делал Бога бестелесным и неподвижным перводвигателем, Гоббс трактовал его и как «творца» (орифех), и как своего рода перемотор. В своем наброске будущей системы, озаглавленном «Человеческая природа» (1640. XI 4, 5), автор трактует слово «дух» (spiritus) как естественное тело, настолько тонкое, что оно воспринимается человеческими чувствами, и ссылается при этом на Священное Писание, в котором в таком контексте нигде не говорится о его *бестелесности* (там же, т. 1, с. 560–561).

Скупая онтология Локка тоже вынуждена обращаться к проблеме Бога, решая ее, в общем, в деистическом аспекте: чисто механицистское понимание материи как мертвой глыбы, которая «собственной силой не в состоянии произвести даже движения» (XII 11, т. 2, с. 101), заставляет видеть в Боге первоисточник этого движения. Будучи сенсуалистом, автор «Опыта о человеческом разумении» не принимал, однако, гилозоизма. Отсюда его обращение к «вечному мыслящему существу», которое «могло сообщить... сотворенной бесчувственной материи некоторую степень чувства, восприятия и мышления» (там же, с. 18). Точность ньютоновской механической космологии тоже склоняла Локка к признанию «божественной мудрости», стоящей за ней. Это демонстративный, так называемый физико-теологический аргумент, ставший основным в деистических идеях XVII–XVIII вв. В них тоже минимизирована мистифицирующая сторона понятия Бога. Но в силу этого раскрывается его интеллектуализирующая сторона. Поскольку он обладает абсолютным знанием, «озаряя ум сверхъестественным светом, Бог не гасит естественного света» (там же, с. 184).

Свобода и необходимость в человеческой ментальности. Проблема воли, ее свободы и зависимости от тех или иных внешних факторов — особо важная, если не самая важная в философской антропологии. Можно считать ее и первостепенной проблемой метафизики. Выше мы не раз рассматривали ее и в теологическом, и в философском контекстах.

Эта огромной сложности проблема встала и перед Декартом. Принципиальный детерминист в области физики, в меньшей мере —

в антропологии, он вместе с тем сохранял понятие *свободы воли* как свободы выбора (*libertas arbitrii*), и нужно было трактовать ее отношение к «необъятной воле самого Бога» (XII 1, т. 1, с. 328) как основы его всемогущества.

Здесь автор «Первоначал философии» признается в невозможности понять соотношение человеческой и божественной воли, ибо «нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека непредопределенными» (там же, с. 330), а между тем мы четко осознаем состояние свободы или безразличия. Вместе с тем, хотя воля остается иррациональным фактором человеческого сознания, который может толкнуть его в сторону заблуждения, четкая деятельность рассудка (*intellectus*), заключает автор «Размышлений о первой философии» (IV), может нейтрализовать отрицательное воздействие воли и в таких ситуациях действовать свободно, опираясь на нее. Но все же Декарт не мог полностью согласовать свой детерминизм с фактором свободной воли, ибо не постиг полной натурализации человека и даже обосновывал его духовно-телесную дуализацию.

Значительно дальше пошел по пути натурализации и детерминации поведения человека Томас Гоббс. Он полемизировал с епископом Бремхолом, защищавшим традиционную теологическую позицию свободы воли и божественного провидения, и результаты этой полемики были изданы отдельной книгой «О свободе и необходимости» (1656). Но еще до этой полемики автор «Гражданина» и «Левиафана» выработал свою позицию по данной проблеме. В последнем произведении он противопоставил понятию свободы воли понятие *свободы* (*liberty, freedom*). Оно предельно натурализировано, ибо, относясь прежде всего к деятельности человека, оно вместе с тем в определенном аспекте характеризует и процессы самой природы, т. к. «может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам» (XII 3, т. 2, с. 163). Освобождается даже вода, если разбить тот сосуд, в котором она содержится.

Сложнее, конечно, проблема свободы в мире человека. Здесь понятию свободы воли принципиальный детерминист противопоставляет понятие *обдумывания* (*deliberation*), которое в принципе присуще и животному. В целом же понятие свободы не противоречит понятию необходимости, как многим кажется, а дополняет его. «Свобода и необходимость совместимы» (там же, т. 2, с. 164). Но это имеет место только в *добровольных* действиях людей, которые, постигая причины своих желаний, свободно выстраивают свое поведение.

Еще более основательно развил в своей «Этике» и в других произведениях концепцию свободы как освоенной необходимости натуралист Спиноза. Как выше рассмотрено, философ перечеркнул не только понятие свободы воли, но и понятие самой воли. Автор «Этики» противопоставил им принципиальную возможность достижения *свободы* человеком. Она противопоставляется принуждению, но неотделима от понятия *необходимости*. «Стремление человека жить, любить и т. п., — говорится в одном из писем философа, — отнюдь не вынуждено у

него силой, и, однако, оно необходимо» (XII 6, т. II, с. 585). Если понятие свободы воли основано на чувственно-абстрактном знании, то интуитивно-демонстративное знание обосновывает понятие *свободной необходимости* (*libera necessitas*). Оно составляет главную характеристику Бога-субстанции, хотя совершенно лишенного воли, но являющегося «причиной самого себя». Но таковым же может стать и человек.

Оставаясь на чувственно-абстрактной ступени знания и приписывая себе свободу воли, такой человек не понимает, что является лишь *частичной* причиной своих идей и действий, а его поступки навязаны ему внешними обстоятельствами. Этот человек не может постичь необходимости, скрывающейся за такими действиями. Человек же, поднимающийся до интуитивно-дедуктивных высот знания, видит всеобщую необходимость природы и воспринимает себя ее неотъемлемым звеном, модусом единой субстанции. И это имеет решающее значение для перестройки нашего сознания. «Дух тем лучше понимает себя, — говорит автор "Трактата об усовершенствовании разума", — чем больше он понимает... порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного» (там же, т. 1, с. 332). Только высшему познанию доступно эффективное понимание наших аффектов. Проясняя их, человек получает возможность подчинять телесные состояния руководящему и направляющему воздействию человеческого духа. «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, — гласит 10-я теорема последней части "Этики", — до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума» (там же, с. 597), трансформируя аффекты-страсти в аффекты-действия.

Свободный человек, мудрец, осознавая мировую необходимость, достигает внутреннего освобождения. Его действия отныне определяются только им самим. Выше была процитирована стоическая формула Клеанфа — Сенеки «судьба ведет покорного и тащит непослушного», которую можно считать исходной формулой проблемы свободы как познанной необходимости. В философской доктрине Спинозы она стала глубоко фундированной концепцией, построенной на однозначно понимаемой необходимости, основанной на механицистском детерминизме. Знаменательна и формула автора «Этики», характеризующая состояние мудреца, достигшего высшей ступени познания, а тем самым и своей свободы: *познавательная любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis*) — высший, чисто интеллектуальный аффект.

Концепция свободы и необходимости Лейбница трактуется в контексте его метафизики в разных его произведениях, но наиболее обстоятельно в сложном и многогранном — философском, историко-философском и богословском — тексте «Теодицеи». Здесь он говорит о «двух знаменитых лабиринтах», издревле мучающих человеческую мысль. Один из них — проблема непрерывности, континуума актуальной бесконечности, занимающая лишь философов. Но первый лабиринт «связан с великим вопросом о *свободе и необходимости*, преимущественно же о происхождении и начале зла... запутывает почти весь человеческий род» (XII 9, т. 4, с. 53). С самого начала своего произведения

Лейбниц проводит весьма важное различие между понятием *судьбы, рока* (*fatum*) и понятием необходимости. Первое настолько темно, что не поддается никакому анализу, особенно в его магометанском варианте (*fatum mahometaunum*). Более сложный христианский рок допускает по сравнению с ним значительную рефлексию, открывающую во многих случаях путь к философскому анализу необходимости. Как видно из самой этимологии этого слова (русская фактически совпадает с латинской — *necessitas*), оно весьма точно передает субъект-объектность отношений. Субъект — в данном случае любой индивид, живущий в природно-человеческом мире — должен постоянно определять для себя те предметы, явления, огромное множество цивилизационных факторов, которые он бессилён обойти.

Лейбниц, в частности, с позиций своей телеологической метафизики подвергает критике натуралистическую и редукционистско-механистическую трактовку необходимости Гоббсом и Спинозой как однозначной, упрощенной и фатализирующей (особенно у Спинозы), между тем, по Лейбницу, свобода — не просто осознанная необходимость, но и выбор той или иной *возможности*, за которой она скрывается. В противоположность Гоббсу и Спинозе автор «Теодицеи» разработал *дифференцированное* понимание необходимости. Необходимым он называет то, противоположное и тем более противоречащее чему немислимо, невозможно. Напротив, возможным Лейбниц считает то, что допускает ту или иную противоположность тем или иным фактам, событиям. Различие понятий необходимости определяется у него именно тем, какие возможности они допускают.

Первую и, в сущности, главную разновидность необходимости Лейбниц определяет как *абсолютную*, или *метафизическую*. Она основывается на логических законах тождества и непротиворечия и поэтому именуется также логической или геометрической. Эта необходимость — самая «чистая», универсальная и совершенно повелительная, допускающая только одну возможность предмета или события и исключающая любую самопротиворечивость. Невозможно, например, тело, имеющее больше или меньше трех измерений. Эта *истинная* необходимость как бы выносится за пределы свободной деятельности человека, который считается с ней как с безусловной предпосылкой и остается безразличным по отношению к ней. Только Бог, обладающий вечными истинами разума, в силу этого действует по абсолютной необходимости, ибо его деятельность лишена иррационального произвола. Возможность же свободы в деятельности человека определяется тем, что абсолютная необходимость существует не сама по себе, а всегда связана с другими разновидностями необходимости, во взаимодействии с бесчисленными «истинами факта», выявленными на основе закона достаточного основания, истинами более или менее случайными, хотя и складывающимися в определенные закономерности. Они предписаны природе Богом и «занимают среднее положение между геометрическими истинами, абсолютно необходимыми, и произвольными решениями» (там же, с. 62).

Трактовка необходимости Лейбницем определялась также тем, что телеолог и виталист не принимал упрощенный, механистический детерминизм Спинозы и Гоббса, исключающий объективность случайности, которая, между тем, проявляется «в тысяче действий природы» (там же, с. 152). Однозначной необходимости этих философов, которую автор «Теодицеи» называет «слепой», он противопоставляет *гипотетическую, или условную, необходимость*, открывающую перед действующим человеком учет *степеней вероятности* и выбор самых различных возможностей. При этом, опять же в противоположность Спинозе, Лейбниц не отвергает фактора воли, поскольку активность присуща каждой монаде, а человек — высшая из них (перед Богом), способная подниматься от перцепций к апперцепциям, достигать *самопознания* внешней и внутренней необходимости.

Как субъект *моральной* свободы человек осуществляет глубоко мотивированный *индивидуальный* выбор, свободный от чувственных соблазнов. Один из важнейших аспектов моральной необходимости — деятельность человека по самосовершенствованию, к чему энергично призывает автор «Теодицеи»: «Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как трудится над посторонними вещами; надо знать устройство и качество предмета и с ними согласовывать свои действия» (там же, с. 348).

Моральный человек, осознавая все уровни детерминизма, по ступеням необходимости поднимается до осознания предустановленной гармонии, исходящей от Бога. Чем глубже уровень наших знаний, тем меньшим становится для нас зло, которого так много в природном и социальном мире. Оно улетучивается по мере нашего восхождения ко все более обширной целостности. Бог-Отец — и здесь появляются личностные черты в его облике — в действительности добр и создал для нас лучший из возможных миров — знаменитый оптимизм Лейбница. Однако великий энциклопедист, не чуждый вопросам правоповедения и политики, все же далек от анализа вопросов социальной проблематики. Германия для них еще не созрела — в отличие от Англии, Нидерландов.

Важнейшие аспекты этико-социальной проблематики. В этих воззрениях философы XVII в. продолжили и углубили идеи философов Ренессанса, во многом трансформировав их в условиях своей эпохи. Если иметь в виду только этические идеи, то в той или иной мере они были затронуты фактически всеми философами. Однако, хотя этические идеи имплицитно заключают в себе социальный контекст, отнюдь не все рассматриваемые здесь философы развивали их в широкие социальные учения. Так, Декарт, признавая этику в качестве одной из трех главных наук, возрастающих на кроне древа философии, полностью избежал какой-либо социальной концепции. Сам философ уже в «Рассуждении о методе» заявил себя сторонником морали стоицизма, приобретшей в XVII в. очень большое влияние.

Из других этических направлений Античности, продолженных в этом веке, следует назвать эвдемонизм, иногда в форме умеренного

эпикуровского гедонизма, приспособленного к христианской морали (Гассенди).

Мыслителем, разработавшим в этом веке наиболее основательную философско-социальную доктрину, стал Томас Гоббс. События начавшейся на его родине революции толкнули его к тому, что третью часть задуманных им «Основ философии», сочинение «О гражданине» он опубликовал сначала (1642), а затем, в разгар правления Кромвеля, — знаменитый «Левиафан» (1651).

Свою этико-социальную доктрину, как выше указывалось, Гоббс осмысливал, руководствуясь дедуктивно-синтетическим методом. Его исходным, максимально широким понятием служит универсалия *человеческой природы*, мыслимая как вневременное понятие. К. Маркс, а затем огромное множество его последователей критиковали и, в сущности, отвергали его за вневременность, трактуемую как внеклассовость. Между тем выше мы видели, что это глобальное понятие формировалось в философии и социальной мысли Античности, а затем было трансформировано христианским учением и христианскими мыслителями. У Макиавелли и некоторых других философов Ренессанса и тем более у Гоббса и философов его эпохи, энергично вставших на путь морально-социальной философии, понятие «человеческой природы» стало играть в ней роль, сходную с той, какую играло понятие Бога в истолковании бытия и знания не только в христианской философии.

Гоббс постоянно выдвигает на первый план индивидуалистическую и даже эгоистическую природу человека. При этом он постоянно подчеркивает действие той органистической закономерности человеческого существования, которая была зафиксирована уже в Античности (особенно стоиками), — общебытийной закономерности *самосохранения*. В рассматриваемую эпоху она многократно усиливается в человеческом мире, отражая развитие *личностного* начала в системе цивилизации, которую нередко именуют уже буржуазной. В сочинении «О человеке» (XI 6) подчеркнуто, что «величайшее благо — самосохранение; величайшее природное зло — разложение», самосохранение — «первое из всех благ» (XII 3, т. 1, с. 241). Инстинкт жизни сближает людей с животными, но их интеллектуальные способности ведут их к общественной жизни, в условиях которой они высоко поднимаются над чувственными стремлениями. Выступая против феодального корпоративизма и иерархизма, Гоббс продолжил линию многих ренессансных гуманистов, подчеркивая равенство людей как природных существ в отношении физических и умственных способностей. Но они по-разному и весьма индивидуально проявляются в условиях общественной жизни. Здесь индивидуальное и частное всегда первично, а общественное — вторично и производно. Автор «Левиафана» (гл. XI) особенно подчеркнул огромную роль *интересов* в общественной жизни людей, которые защищаются то пером, то мечом. «Я не сомневаюсь, — подчеркнул автор, — что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью... учение геометрии было бы

если бы не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии» (там же, т. 2, с. 79).

Господство интересов в понимании последовательного номиналиста определяет и его трактовку наиболее общих понятий — *добра* и *зла*. Они не вневременные ценности, как в особенности подчеркивали схоластические реалисты, а положительное или отрицательное выражение индивидуальных ситуаций. «Добро» всегда выражает все то, что людям полезно и нравится, к чему они стремятся, а «зло» — противоположные реакции.

Натуралистической и индивидуалистической методологией руководствовался Гоббс и в своей доктрине происхождения государства.

Если определяющей категорией бытия он считал естественное тело, то государство, создаваемое людьми, философ трактовал как *искусственное тело*. Человеческое общество, согласно Гоббсу, переживает два этапа. Первый из них — это *естественное состояние*, когда отсутствует всякая государственность. Конечно, Гоббс (как и любой другой философ его времени) трактовал его не как некий конкретно-исторический этап, а развивал рационалистическую абстракцию, позволявшую ему выявить особенности человеческой природы в ее наиболее «чистом» виде.

Философ примкнул при этом к длительной традиции *естественного права*. В Античности это социоморфическое учение разработали стоики (в особенности руководствовавшиеся их философией позднеримские юристы), а в рассматриваемую эпоху — старший современник Гоббса, нидерландский юрист и социальный мыслитель Гуго Гроций в труде «О праве войны и мира» (1625). В борьбе против феодально-абсолютистского произвола появилось немало сторонников так называемого *юридического мировоззрения*, усматривавших в праве главную основу общественно-государственной жизни. Гоббс считался виднейшим их теоретиком.

Естественное право наиболее интенсивно проявляется в естественном состоянии, когда люди живут, подчиняясь прежде всего разнообразию чувственных стремлений, страстей. Здесь нет устойчивой частной собственности, ибо каждый в соответствии с этим «правом», подчиняясь инстинкту самосохранения, считает себя вправе обладать любой вещью. Неограниченность человеческой свободы на ее чувственном уровне, когда «человек человеку волк» (Гоббс использует древнеримский афоризм), закономерно приводит к «войне каждого против каждого», «всех против всех».

Тотальное состояние войны выявляет иллюзорность свободы на ее чувственном уровне. Оно грозит человечеству самоистреблением. Отсюда жизненная необходимость для атомизированных индивидов сменить естественное состояние на гражданское, государственное. Они вынуждены заключить между собой *договор* (*contractus, pactum*). Его не следует представлять как некий кратковременный акт. Это скорее процесс перехода в гражданское состояние, который не был бы возможен без определенных интеллектуальных предпосылок, присущих только людям, а отнюдь не животным. Здесь слабеет натуралистическая компонента социальной теории Гоббса.

Первую предпосылку общественного договора он видит в человеческой речи. Именно она выводит людей из их индивидуалистического одиночества. Речь, будучи главным выражением и инструментом познания, тем самым выступает решающим фактором культуры, ибо, подчеркнул автор «Левиафана» (IV), «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков» (там же, с. 22). Закономерно, что Бог, создав Адама, научил его простейшей речи, которую тот в дальнейшем усложнил.

Однако в деле общественного договора, избавляющего людей от страха смерти, не меньшую, если не большую, роль играет наличие в сознании людей *естественных законов*. Гоббс говорит в данном контексте не о физических, по сути, механистических законах, о которых писали Галилей, Декарт, Спиноза, а о законах морального характера. Автор «Гражданина» насчитывает двадцать различных житейских правил, но все они сводятся к тому «золотому правилу», с которым мы столько раз встречались. Призывая к самоограничению человеческого эгоизма, оно становится наиболее широкой моральной платформой общественного договора.

Естественные законы в принципе действуют и в естественном состоянии, но подавляются здесь страстями естественного права. Лишь в государстве, в условиях гражданского состояния, невозможного без строжайшей писаной законности, человек становится подлинно моральным существом, каковым он не может быть в естественном состоянии. Как теоретик юридического мировоззрения Гоббс — эстатист («государственник»), сторонник сильнейшей централизованной власти, кто бы ее ни возглавлял — король или Кромвель. Разделение власти только ослабляет ее. Автор «Левиафана», однако, все же отразил в нем революционные изменения происшедшие в Англии, обозначая иногда государственность термином «общественное благо» (*commonwealth* — английский эквивалент латинского термина «республика») и трактуя ее как сугубо светский институт. Когда же в Англии снова воцарилась монархия и усилились клерикально-монархические нападки на «Левиафана» и другие произведения Гоббса, он, переводя его на латинский язык для второго издания (1668), не меняя содержания по существу, в большинстве случаев изменил названный термин словом «монархия» (лишь иногда употребляя слова «народная община» — *civitas popularis*).

Теоретическое значение Гоббсовой концепции общественного договора, в силу которого люди передают свои естественные права верховной власти, знаменательно и тем, что она стала одной из первых в Новое время концепций *отчуждения*, с каковыми мы встретимся в дальнейшем. Государство-«Левиафан» (библейское чудовище) противопоставляется человеку и часто подавляет его.

Другой, уже чисто моральный аспект социальной теории Гоббса связан с его концепцией свободы как сочетаемой с необходимостью. В условиях хорошо организованного правового строя необходимость означает беспрекословное подчинение юридическим нормам, установ-

ливаемым в силу всеобщего договора. При этом далеко не все естественные права передаются суверену и далеко не вся жизнь должна быть зарегулирована законами. Тогда свобода полностью исчезла бы из жизни людей. Говоря об этом, автор «Гражданина» (XIV 3) подчеркнул, что «существует большое различие между законом и правом, ибо закон — это узы, право же есть свобода, и они противоположны друг другу» (там же, т. 1, с. 415).

Натуралистическое и индивидуалистическое осмысление человека присуще и Спинозе. Его пантеистическо-органицистская метафизика даже больше, чем деистическо-механицистская онтология Гоббса, согласуется с весьма подчеркнутым Спинозой *стремлением* (conatus) к *самосохранению*, столь настоящему для живых существ и приобретающему наибольшую многоцветность в человеческом мире. Нидерланды в этом веке по степени обуржуазивания шли даже впереди Англии. Автору «Богословско-политического трактата» в этих условиях было особенно очевидно эгоистическое преломление этого стремления, ибо «расчет выгоды» составляет «рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» (XII 6, т. II, с. 233). Естественно, что такое общество переполнено моральной неприглядностью, и автор «Политического трактата», вскрывая ханжество тех политиков и богословов, которые тщетно «стремятся обуздать человеческую злобу», подчеркнул, что «пороки будут, доколе будут люди» (там же, с. 288). В этом контексте и в том же произведении (I 4) Спиноза подчеркнул, что сам он «постарался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать» (там же).

В трактовке общества и происхождения государства Спиноза, подобно Гоббсу, руководствовался понятием естественного права, считая, что оно «не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может» (там же, с. 297). В таких условиях невозможна никакая мораль. Однако переход людей из естественного состояния в государственное нидерландский философ в отличие от английского связывает не столько с заключением общественного договора, сколько с фактом *разделения труда* в силу разнообразия людских потребностей. Не развивая социально-экономической тематики, автор «Этики» совершенно убежден, что разумный человек «является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только себе» (там же, т. I, с. 579).

При осмыслении общественно-государственной жизни в произведениях Спинозы весьма основательно представлена этическая компонента. В противовес официозным религиозно-моральным учениям Спиноза с позиций своего учения о «свободном человеке», о мудреце обращается к эвдемонистическо-гедонистической традиции Античности. «Человек свободный, — пишет автор «Этики», — ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлениях не о смерти, а о жизни» (там же, с. 576). Здесь, можно сказать, отразилась его близость к либерально-буржуазной партии де Витта, которая тогда (до 1672 г.) руководила Нидерландами. Но значительно чаще Спиноза обращался к

стоической традиции, и здесь философ скорее выражал умонастроения «мелкобуржуазных», сектантско-пантеистических кругов, с которыми особенно сблизился после изгнания из еврейской общины. Следовательно, можно говорить о его межклассовой позиции, но еще вернее трактовать ее как надклассовую, подлинно философскую.

Она и выражена прежде всего в концепции полностью секуляризированной, вполне светской этики, неотделимой от его учения о свободе. Только «рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель» (там же, т. II, с. 378). Более всего при этом Спинозовская этика связана с ее стоическим прототипом. «...Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель», — гласит последняя теорема «Этики» (там же, т. I, с. 617).

Социально-политические размышления автора «Этики», «Богословско-политического трактата» и «Политического трактата» сосредоточены на выявлении характера государственной организации и ее оценки с точки зрения выполнения ею морального назначения человека. Спиноза ставит перед государством высокие цели, считая, что она должна обеспечить «жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими животными функциями, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа» (там же, т. II, с. 312). Гражданское состояние невозможно «без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей» (там же, с. 79). Если в естественном состоянии, по Гоббсу, «человек человеку волк», то в гражданском, согласно автору «Этики», люди должны руководствоваться принципом «человек человеку Бог» (там же, т. I, с. 79).

Идеал подлинно человеческого общества предписывает, чтобы люди искали «собственной пользы» только «по руководству разума» и в силу этого были бы «справедливы, верны и честны» (там же, с. 538). Такой идеал, гипертрофирующий моральные функции государства, был, конечно, столь труднодостижим, что возможен лишь для очень немногих, признал сам автор «Этики» в самом конце ее. Реальность же такова, что в обществе преобладает «толпа» (*vulgus*), которая включает в себя и множество представителей верхов общества. В ней торжествует эгоизированный «плотский человек» (*homo carnalis*), руководствующийся прежде всего телесными потребностями и отличающийся «торгашеством или плутовством» (там же, с. 578).

В социальной философии Гоббса и Спинозы определяющим институтом гражданского общества было государство, а их социально-экономическая компонента, выраженная отдельными высказываниями, в общем оставалась незначительной. Определенный прогресс в этом отношении осуществил Локк в своих «Двух трактатах о правлении» (1680 — 1690). В своих этических воззрениях автор придерживался эвдемонизма и умеренного гедонизма, которые в первую половину века наиболее обстоятельно развивал Гассенди. В более эмпиристской по сравнению с Гоббсом трактовке естественного состояния, предшествующего государственному, Локк, опять же в отличие от автора «Левиафана», энергично развивает тему *собственности и труда*, без

которых невозможно удовлетворение естественных потребностей. Для более зрелого буржуазного общества в Англии по сравнению со временем Гоббса характерно, что Локк подчеркивает роль не просто собственности, а *частной собственности* уже в естественном состоянии. А она неотделима от *труда*, который прославляет автор «Двух трактатов о правлении». Акр обработанной земли стоит в десять раз дороже акра земли необработанной, сколь бы плодородной она ни была сама по себе. Именно труд и прилежание — главные источники стоимости. Закономерно, что на социальную философию Локка опирались теоретики английской классической политической экономии, зарождавшейся в эту эпоху.

При описанных особенностях естественного состояния и перехода к государственно-гражданскому посредством общественного договора последний становится более символичным, чем он был у Гоббса. Вместе с тем «Два трактата о правлении» были непосредственно направлены (в своей первой части) против клерикально-монархических идей Роберта Филмера «Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной власти народа» (1680). (Тот же автор резко критиковал и «Левиафан» Гоббса.) Защищая, подобно последнему, светское происхождение и характер государственности, Локк, однако, трактовал ее не как предельно централизованную и абсолютистскую. Впервые в истории политической мысли автор «Двух трактатов о правлении» выдвинул идею *разделения правительственной власти*, без чего невозможно соблюсти неотъемлемость прав личности. Государственная власть должна состоять из трех как бы независимых, но взаимосвязанных институций. Законодательную власть реализует парламент, исполнительную — в основном суд и армия, федеративную (ведущую отношениями с другими государствами) — король и его министры. Эта концепция *конституционной монархии*, как нередко отмечают в литературе, подводила итог «славной революции» 1688 г. в Англии (компромисс между парламентом и королем, буржуазией и дворянством). Ей предстояло огромное политическое будущее не только в Англии.

XIII. ВАЖНЕЙШИЕ АСПЕКТЫ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Интеллектуальный компонент культуры — важнейший показатель духовно-познавательного прогресса общества. В эпоху Ренессанса мы фиксировали возникновение «республики ученых», которую составляли философы, художники и литераторы, а также естествоиспытатели. Из феномена итальянской общественной жизни она стала феноменом общеевропейским в XVI и тем более в XVII в., когда некоторое время Пьер Бейль даже издавал журнал «Новости литературной республики». Философия, по сути своей наиболее критический компонент культуры, составляя ее ядро, приобретала и в новом, XVIII в. все большее влияние, которому были подвержены в особенности наиболее образованные и даже властвующие верхи общества, например прусский король Фридрих II, польский король Станислав Август и даже Екатерина II, заигрывавшая с Вольтером и Дидро. Как политики они должны были придерживаться утвердившихся в их странах религиозных вероучений и занимать определенные позиции во взаимоотношениях с реализовавшими их церковными институтами. Но как люди образованные, нередко одаренные и нестандартно мыслящие государственники склонялись к тем или иным философским идеям и даже концепциям. К тому же западноевропейское общество продвигалось к новым рубежам технической цивилизации — переход от мануфактурного производства к машинному — и вместе с ней к тому состоянию общества, которое принято называть буржуазным, хотя степень экономического и в особенности духовного влияния дворянского аристократизма могла не уступать бюргерскому компоненту общественной жизни, если не превосходить его.

Наиболее активно означенные процессы с конца XVII в. проявлялись в Англии, особенно после состоявшейся там «славной революции» 1688 г., когда она стала ведущей страной экономического и политического развития. В предшествующем разделе, характеризуя философскую позицию Локка, которым нередко «открывают» философию эпохи Просвещения, было подчеркнуто его стремление сузить сферу философского знания, максимально приблизив его к человеческой реальности. Ниже мы увидим, как в континентальной философии усилилась критика метафизики, а вместе с ней возрастали и сциентистские настроения и построения, которые уже в предшествующем веке преобладали в Англии.

Но просветительская критика философов, постоянно апеллировавших к человеческому разуму, трактуемому в самом широком содержании, в еще большей степени распространялась на религию, а вместе с ней и на старые, еще феодальные порядки, преобладавшие в большинстве стран и областей европейского континента. Времена концепции двух

истин, религиозно-теологической и философско-научной, давно миновали. Схоластика исчерпала интеллектуальный кредит, сохраняясь главным образом в богословских учебных заведениях. Университеты тоже перестали быть центрами интенсивной философской мысли (впрочем, за исключением Германии). Таковыми становились более свободные кружки и общества, салоны свободномыслящей интеллигенции и просто заинтересованных дилетантов, особенно характерные для Франции. Весьма возрос объем философской литературы, при этом не только и не столько больших опусов, которые преобладали в предшествующем веке, сколько сравнительно небольших по объему книг и философских словарей, важнейшим примером коих стал в самом конце предшествующего века «Исторический и критический словарь» Пьера Бейля. Издавались и многие публицистические брошюры, популяризовавшие философские идеи и обычно заостренные против религиозной идеологии и освящавшихся ею общественных порядков.

Популяризация философских идей нашла себе и столь важное проявление, как их формулирование в художественных произведениях. Мы неоднократно констатировали конвергенцию мировоззренческих форм в предшествующие эпохи историко-философского процесса, в частности и в особенности взаимодействие философских понятий и категорий с религиозно-теологическими образами и догматами, конвергенцию, весьма интенсивную не только в эпоху Средневековья. Расширившиеся масштабы образованности в эпоху Просвещения определили взаимодействие философских понятий с художественным творчеством, не только прозаическим, но и поэтическим. Назовем здесь лишь широкоизвестные имена таких литераторов, как Свифт, Поп, Вольтер, Руссо, Лессинг, Гете, которые не только облакали распространенные философские идеи в высокохудожественную форму, но и формулировали собственные.

Поскольку, однако, основное мировоззренческое противостояние по-прежнему осуществлялось между религией и философией, напомним здесь соответствующие ситуации. В романских странах, как и в Австрийской империи, католическая религия застыла в догматах Контрреформации (как и в предшествующих), рьяно охранявшихся не только самой церковью, но и власть предержащими. Их критика просветителями, прежде всего и главным образом французскими, приобрела особенно острые и напряженные формы, что привело к самым крайним и язвительным выводам материализма и атеизма. Еще раньше аналогичная борьба началась в Англии, но вследствие осуществившейся здесь вероисповедной реформации еще в XVI в. и значительно более либеральной по сравнению с Францией социально-политической ситуации борьба просветительского свободомыслия против христианской идеологии и реализовавших ее церковных институций не достигала той остроты и не привела к формулированию тех идей и выводов, к которым вскоре пришли французские просветители, испытавшие значительное влияние английских. Религиозную жизнь в Англии в значительной мере определял «Акт о веротерпимости», принятый сразу после «славной революции» (1689), признававший право осуществления своих культов

лицами, не принадлежавшими к англиканской церкви, лишая их, однако, права занимать государственные должности. Вместе с тем названный акт не распространялся на наиболее рационалистическое направление христианства — унитариев-социниан, идеи которых, как выше установлено, привели к появлению деизма, трактуемого как «естественная религия», предшествовавшая всем другим.

Критика английскими философами христианства с позиций деистического свободомыслия. У истоков такой критики в Англии стоял Локк, который еще в 1685 г., будучи в эмиграции в Нидерландах, написал «Послание о веротерпимости». Опубликованное (анонимно) там же в 1689 г., оно было переведено на французский, голландский и английский языки. По возвращении в Англию автор опубликовал еще три аналогичных послания. Вопрос о веротерпимости, как не раз было сказано выше, был первостепенным мировоззренческим и политическим вопросом, который поднимали в теоретическом плане различные философы, начиная с флорентийских платоников XV в. О политической значимости данного вопроса в условиях абсолютистской государственности свидетельствует упомянутый уже факт издания в 1685 г. Людовиком XV Нантского эдикта, изгонявшего гугенотов-кальвинистов из Франции, в которой тем самым единственно разрешенной становилась только католическая религия. Локк в своем «Послании» провозглашал свободу религиозной совести неотъемлемым правом личности, подчеркнув, что он считает «веротерпимость главной отличительной чертой истинной церкви» (XIII 1, с. 27), а «вся жизненность и сила истинной религии состоит во внутренней и полной убежденности души, и вера без убежденности не есть вера» (там же, с. 32). Всякое насильственное принуждение к единственно разрешенному вероисповеданию способно только исказить и уменьшить силу веры, деформируя и даже ломая тесно связанную с ней моральность. Вместе с тем Локк, как государственный и человек верующий, убежден, что вера в Бога и в бессмертие души представляет неременный устой подлинной моральности, без которой невозможна общественная жизнь. Атеизм, отвергающий эти устои, автор «Послания...» категорически не приемлет. Вместе с тем через несколько лет в сочинении «Разумность христианства» (1695) Локк, испытывавший еще в Нидерландах влияние социниан-унитариев, пошел по пути рационализации христианства, игнорируя его важнейшие догматы (триипостасность Бога, первородный грех, рай и ад, воскрешение из мертвых). Еще дальше по тому же пути пошли его последователи Джон Толанд (1670—1722) и Энтони Коллинз (1676—1729).

В предшествующем разделе освещалась огромная роль «Богословско-политического трактата» Спинозы в исследовании Ветхого Завета как вполне исторического документа, лишенного той мистической ауры, которой его снабдила многовековая иудеохристианская традиция. Автор решительно воспротивился предложениям перевести это произведение на голландский. Вместе с тем Спиноза не предпринял никаких попыток провести аналогичное исследование в отношении Нового Завета,

сближая учение Иисуса Христа с философской ментальностью. Теперь Толанд в сочинении «Христианство без тайн» (впервые анонимно на английском языке опубликовано в Лондоне в 1696 г.) и Коллинз в «Рассуждении о свободомыслии» (1719) и в «Рассуждении об основах и причинах христианской религии» (оба анонимно, в Лондоне в 1724 г.), гордо именовавшие себя «свободомыслящими» (free-thinkers), предприняли исследование Нового Завета.

Толанд в названном произведении обратился к идеям раннего, первоначального христианства и пытался сблизить его идеи и положения с ясностью деистической «естественной религии». Сложность же христианского культа, переполненного суевериями, молитвами, поклонением иконам и множеством всякого рода обрядов автор «Христианства без тайн» объяснял эгоистически злонамеренными измышлениями жрецов-священнослужителей, широко использовавших нелепости язычества и ветхозаветного иудаизма, когда они стали активно приспосабливать моральные заветы христианства к идеологическим запросам Римской империи. В своей рационалистической прямолинейности Толанд перечеркивал основоположное понятие откровения, трактуя его как обычную информацию о вере и решительно противопоставляя ей разум. Столь же категорично философ отрицал различные чудеса, если, как обычно, они трактовались священниками как сверхприродные — хотя и весьма редкие — явления, противоречащие пониманию нормального человеческого разума. Против книги Толанда (опубликованной через несколько лет вторым и третьим изданиями) началась яростная полемика защитников англиканской церкви и христианства в целом. Парламент Ирландии (родины философа) даже приговорил ее к сожжению, автору пришлось искать убежища в Англии, а затем при дворе прусской королевы Софии-Шарлотты, образованной и философски мыслящей женщины (в дружеских отношениях с ней состоял Лейбниц). Из общения с ней вышли весьма интересные «Письма к Серене» (как бы псевдоним королевы, Лондон, 1704). В одном из этих писем Толанд еще энергичнее подчеркивает зависимость христианства от языческих суеверий, называя его «новым идолопоклонством» (III 12) с его почитанием икон, поклонением умершим, различным духам, праздниками и т. п. Широко эрудированный в античной исторической и философской литературе автор вскрывает происхождение веры в бессмертие души и ее посмертные миграции, как и происхождение религиозных культов в целом (повторяя, в частности, доводы евгемеризма и подчеркивая разрушающее воздействие суеверий на народную нравственность, III 11, 19 и др.)

Для уяснения социальной ситуации, в каковой оказывалась философия ранних английских просветителей, весьма показательно, что в одном из «Писем» (II 14) автор подчеркивает раздвоение учений «у большинства философов» — на эзотерическое, тайное, предназначенное для осторожного обсуждения с ближайшими друзьями, и экзотерическое, открытое, сообщаемое «всем без различия». Та же позиция еще более пространно формулируется в последнем, весьма значительном произведении Толанда «Пантеистикон» (1720, на лат. яз., анонимно, в Лондо-

не). Сам термин «пантеисты» применительно к социнианам, которых, как выше отмечено, значительно раньше именовали деистами, автор впервые употребил еще в 1705 г. Ссылаясь на древних мыслителей, Толанд доказывает (XVI) закономерность разделения философии «на экзотерическую, или общедоступную и искаженную, и эзотерическую, или чистую и подлинную». Философ приводит здесь древнее изречение: «Говори вместе с толпой, а мысли с философами» (XIII 2, т. 1, с. 375). Обобщающий вывод Толанда, зафиксированный в «Пантеистиконе», состоит в том, что необходимо разрушить до основания всякого рода суеверия, переполняющие религии, и вырвать их с корнем. В результате «религия, соединенная с познанием природы» (там же, с. 393), станет подлинным пониманием и благочестием, достойным самого широкого распространения. Но, в сущности, это уже философская «религия». Однако ее признание означало отвержение атеизма, трактуемого в духе времени как аморализм. При этом моральный вред суеверий значительно превосходит, по Толанду, вред атеизма. Христианство вместе с тем в «Пантеистиконе» совсем не упомянуто.

Единомышленник Толанда Коллинз в «Рассуждении о свободемыслии» в категорию свободомыслящих включил всех выдающихся философов от Сократа, Платона, Аристотеля и Эпикура до Герберта Чербери, Гоббса, Декарта, Локка и других самостоятельных мыслителей. Значительно, что среди них он поместил и такого еретика, как Ориген. Свободомыслящими Коллинз считал всех, кто отличался глубиной критического мышления, свободного от почитания заскорузлых авторитетов.

Критическая трактовка христианства в «Рассуждении об основах и причинах христианской религии» в общем близка той, которую развивал Толанд в названных произведениях. Коллинз решительно отвергал буквалистское толкование не только Ветхого, но и Нового Завета, которое было незыблемо для воинствующих ортодоксальных богословов. Переключаясь с первоначальными теоретиками Священного Писания, Коллинз считал единственно рационалистическим и символическое понимание буквалистских сюжетов, переполненных чудесами и противоречиями. Деву Марию, мать Христа, философ считал просто молодой женщиной. Чудеса, творимые Иисусом Христом, по убеждению Коллинза, тоже следует толковать иносказательно.

От органицизма к механицизму, от натурализма к материализму. Человеческий микрокосм как производное природного макрокосма. Уяснение происхождения христианства Толандом и Коллинзом, фактическое отождествление его с множеством суеверий, наиболее нелепые из коих были унаследованы из темноты языческих поверий (в особенности связанных с погребальными обрядами и культом умерших), как и осознание нетерпимой противоречивости, переполнявшей христианское, если не всякое, вероучение, направляло Толанда и Коллинза на путь выявления сути природного макрокосма и человека как его важнейшего, фокусного компонента. Свою позицию в этих глобальных вопросах Толанд в особенности формулировал в четвертом и пятом из

своих «Писем к Серене» (адресованных, однако, непосредственно не ей, а некоему голландскому Спинозисту).

В предшествующем разделе у Спинозы была выявлена онтологическая несогласованность субстанции как выражения целостности бытия и единичных вещей, находящихся в состоянии движения или покоя, — свидетельство разрозненности бытия. Такой разрыв субстанции и единичных вещей (гносеологически трансформируемых в модусы) свидетельствовал о том, что спинозовская метафизика не имела тенденции стать натурфилософией главным образом потому, что автор «Этики» вслед за Декартом сводил материю к протяженности как одному из двух атрибутов субстанции и отказывал ей — опять же подобно Декарту — в атрибуте движения (вместе с покоем оно составляло лишь бесконечный модус порожденной природы).

Толанд увидел в этой конструкции принципиальный недостаток онтологии Спинозы. Универсальность движения автор «Писем к Серене» четко уяснил из динамики Ньютона, в которой оно было неотрывно от вселенской силы тяготения. Широко используя термин *материя*, но отказываясь от понимания ее как пассивной, инертной массы — к чему склонялись Локк, кембриджские платоники и даже Ньютон, — Толанд различал *пространственное движение* (local motion), понятием которого исчерпывалось понимание движения Декартом (motus localis), как и Спинозой. Но за такими частными движениями, по убеждению Толанда, скрывается универсальная движущая сила (moving force), именуемая также *активностью* (action), стимулирующей все частные перемещения в пространстве, присущие конкретным вещам. Отсюда и общий вывод автора «Писем к Серене» (V 4) — «материя столь же немыслима без движения, как без протяжения, и... оба этих свойства равно неотделимы от нее» (XIII 2, т. 1, с. 157).

В принципе, следуя за Ньютоном в понимании универсальности движения, Толанд решительно отвергает такие основоположные понятия его динамики, как абсолютное пространство и время, оторванные от вещей и существующие наряду с материей. «Тяготение не требует никакой пустоты... и есть лишь одно из многих проявлений активности материи» (там же, с. 179). По-видимому, под влиянием Лейбница, с которым Толанд встречался при дворе Софии-Шарлотты, автор «Писем к Серене» приходит к *континуалистской* трактовке материи, приписывая ей под тем же влиянием непрерывающуюся активность силы. Но английский философ совершенно чужд монадологической метафизики немецкого. Более того, Толанд решительно отрицает одушевленность материи, как и гилозоистические представления вообще. Максимально приближаясь к материалистическим представлениям, он модернизаторски уверяет, что даже Пифагор в своем эзотерическом учении, рассчитанном на посвященных, не верил в душепереселения и, в сущности, «имел в виду лишь вечный круговорот форм материи» (там же, с. 103). Говоря же о своей современности, Толанд убежден, что в круговорот стихий включены и временно живущие тела, в том числе и сам человек, ибо «мы находимся в постоянном течении, как река, и

с полным разложением нашего тела после смерти войдем составными частями в тысячу других предметов» (там же, с. 168).

Однако глобальный материализм, к которому придут некоторые французские просветители того века, все же не свойствен Толанду, ибо он не может устранить из своей трактовки бытия понятие Бога. Правда, не Бога-Творца всего сущего, а Бога как выражения целостности мироздания, как источника тотальной движущей силы и вместе с тем как «объяснение» — при полном отсутствии эволюционистских представлений — изумительной целесообразности «растительных или животных машин», не говоря уже о сложнейших проявлениях человеческой духовности (там же, с. 195). Гармония всего мироздания тем более убеждает, подчеркивает уже автор «Пантеистикона» (IV), что «сила и энергия целого, все создавшая и уравнивавшая и постоянно устремленная к наилучшей цели, есть Бог, которого можно назвать, если угодно, *разумом и духом вселенной*» (там же, с. 358).

В свете сказанного становится очевидным, что материализм Толанда, сочетающийся с деистическими представлениями верховного разума, сосуществует с натурализмом, сочетающимся с пантеистическими компонентами. В этом контексте в «Пантеистиконе» немалую роль играет понятие *эфира*, заимствованное, по-видимому, у Бруно (впрочем, некоторую роль оно играло и у раннего Ньютона). «Эфирный огонь», рассеянный в природе, объясняет и феномен *мозга* в его чувственной и умственной деятельности. Эфир, по сути, становится онтологизированным субъектом тотальной активности материи, отождествляемым и с богоразумом. В целом же в «Пантеистиконе» берет верх органистическое начало, ибо «в недрах земли нет ничего неорганического... все возникает из соответствующих зародышей (преформистская идея Лейбница. — В. С.). Поэтому не без основания земля зовется *всеразбрасывающей матерью* (panspermia), никогда не стареющий супруг которой — *животворящее* (pammestor) солнце» (там же, с. 365).

Наряду с Толандом в Англии начала того же века были и другие деистически мыслявшие философы, отрицающие, однако, бессмертие индивидуальной человеческой души как бестелесного, совершенно духовного начала. Среди них особенно активным был упомянутый единомышленник Толанда Коллинз. Важнейший аспект духовности души, ее свобода, обсуждавшаяся и утверждавшаяся огромным множеством богословов, пытавшихся согласовать это ее определяющее свойство с божественным провидением, была, как зафиксировано в предшествующем разделе, отвергнута философами-новаторами, в особенности Гоббсом, Спинозой, а затем и Лейбницем, которые категорически отрицали недетерминизованность воли и подчеркивали ее зависимость от природной необходимости. В общем, по тому же пути пошел и Коллинз в сочинении «Философское исследование человеческой свободы» (1715, анонимно, как и другие его произведения). Даже более категорично, чем названные выше его великие предшественники, Коллинз доказывает тотальную детерминацию человеческого сознания в его важнейших проявлениях. «Человек есть необходимый агент»

(XIII 2, т. 2, с. 14), о чем свидетельствует прежде всего внешний опыт. Автор последовательно придерживается в этом контексте позиции механистического детерминизма, весьма прогрессирующего в связи с ньютоновской механикой. Тотальное господство причинности, как в природе, так и в мире человека, привело Коллинза к упрощенному пониманию необходимости как исключяющей случайность, так сказать, к естественно-научному фатализму.

Однако своеобразие такой позиции свободомыслящего философа, как он себя именовал, в условиях господства религиозной идеологии выразилось в отождествлении божественного провидения (предвидения) с абсолютной предопределенностью событий природно-человеческого мира. Такая позиция привела Коллинза и к представлениям деизма (в данном контексте — в широком смысле этого термина). Доводы Коллинза здесь, в общем, те же, что и у Толанда: гармония космоса, точно определенная механикой Ньютона, с необходимостью требует существования некоего верховного божественного разума. Таким образом, отрицание бессмертия души сочетается с признанием субъект-объектного Бога. Коллинз отвергает атеизм, в частности эпикуровский, на том основании, что из хаотически случайного движения атомов (хотя здесь скорее следовало бы говорить о Демокрите) невозможно вывести стройную закономерность космоса — аргумент, множество раз провозглашавшийся в поздней Античности, в особенности философствующими Отцами христианской Церкви.

Отрицание гилозоистических представлений о материи, присущее Толанду и Коллинзу, а с другой стороны — сенсуалистическая по преимуществу трактовка психики, проанализированная Локком, как и оптические открытия Ньютона, укрепляли понимание роли мозга как главного органа душевной жизни человека. Давид Гартли (1705 — 1757), естествоиспытатель, отдававший много внимания вопросам медицины, написал солидный труд «Размышление о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749). Здесь автор, опираясь на вибрационную теорию световых излучений Ньютоновой оптики, вызывающих зрительные образы в нашем мозгу, склоняется к тому, чтобы понять их как физиологическую основу мозговых процессов, образующих основу человеческой психики с ее ощущениями, восприятиями, мышлением. В этом контексте Гартли развивает сформулированную еще Локком концепцию *ассоциативных связей*, стихийно возникающих между идеями (сочетающимися чувственный компонент с интеллектуальным). Обращаясь к Локку, можно утверждать, что внешний опыт и мир, который за ним скрывается, в том процессе являются определяющими для внутреннего. Правда, Гартли категорически не выводит ассоциации из непосредственного воздействия вибраций, сохраняя в определенной мере момент психофизического параллелизма. Применяя, тем не менее, свою концепцию в области медицины и связывая складывания ассоциаций с многообразными словами и речи, автор «Размышлений о человеке» внес существенный вклад в эту первостепенную проблему психологии.

Контратака религии против скептического вольнодумства материалистов и атеистов и ее гносеологические средства. Джордж Беркли (1685—1753), выходец из дворянской семьи, окончил колледж Св. Троицы в Дублине (Ирландия, где он и родился), получив в 1704 г. степень «бакалавра искусств», и через два года стал преподавать в том же колледже. Вскоре стал служителем англиканской церкви. Одновременно увлекся математикой, психологией, физиологической оптикой. Еще студентом колледжа погрузился в изучение философии предшествующего и своего века, а в дальнейшем основательно освоил и философию Античности. Довольно рано Беркли сформулировал оригинальную гносеологическую концепцию, а в дальнейшем и общепhilософскую («метафизическую»). Начав с «Философских заметок» (при жизни не публиковались), автор вскоре выступил с первым произведением «Опыт новой теории зрения» (1709), а в следующем году опубликовал «Трактат о принципах человеческого знания, в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» (1710), который считается главным собственно философским произведением Беркли. Известную трудность его содержания автор стремился преодолеть в диалоге «Три разговора между Гиласом и Филонусом (выражающим позицию самого Беркли. — В. С.), цель которых [разговоров] для опровержения скептиков и атеистов...» (1713).

В прошлом веке Паскаль, что было выше отмечено в главе о нем, трактовал деизм (в широком смысле этого термина) Декарта как, по сути, атеизм, теперь Беркли категорически подчеркивает атеизм английских деистов (называвших себя свободомыслящими), присоединяя к ним Гоббса, Спинозу, Бейля, Лейбница. Беркли также убежден, что пантеизм, материализм и фатализм — не что иное, как «замаскированный атеизм» (XIII 3, 189). В одном из своих поздних произведений «Алсифрон, или Мелкий философ» (1734) богословский прагматик, доказывая легкомыслие и поверхностность деистических сторонников рациональной религии, подчеркнул, что в свете «изречений неба», зафиксированных в Священном Писании, такого рода религия недоступна массам и невозможна в качестве национальной религии.

К этому времени Беркли, углубившись в научные и философские изыскания, стал и активным деятелем англиканской церкви. В 1729—1731 гг. он с миссионерскими целями находился в Северной Америке, а по возвращении в Ирландию в 1734 г. был возведен в сан епископа англиканской церкви как активный борец с атеизмом и религиозным либерализмом. Другие произведения Беркли будут названы в дальнейшем.

Сенсуализм и номинализм как средства опровержения абстракций механицизма и материализма. Просветительская критика традиционных религий и противопоставление им деистических и пантеистических идей в гносеологическом контексте опирались на достижения эмпиристского, экспериментального и математического естествознания, вершиной

которого стали «Математические начала натуральной философии» Ньютона. В средневековой теологизированной схоластической философии господствовал реализм понятий, в большинстве своем туманных универсалий, соответствовавших сложной и неоднозначной догматике христианского вероучения. Теперь такой «реализм» утерял для него свою укрепляющую ценность, особенно для протестантских религий, упростивших такую догматику. Беркли тоже решительно отверг схоластическую универсализацию как совершенно бесполезную для выявления подлинной роли Бога в укреплении религии. Но, как известно, реализму схоластических универсалий Средневековья противостоял схоластический же в принципе номинализм, подчеркивавший конкретную единичность подлинного бытия и вторичность выводимых из нее концептов. Отнюдь не отрицая основоположные догматы христианства, средневековый номинализм в определенной мере способствовал развитию концепции «двух истин» — собственно религиозной, морально-спасительной, и истины реального, вещественного мира, предвещая тем самым ее будущую эффективность.

Теперь, можно сказать, она торжествовала в силе эмпиризма, в особенности свойственного английскому естествознанию, и ориентированной на него философии. Но эмпиризм уже не мог быть приземленным описательством, ибо вырабатывал теоретические, в особенности математические, принципы, основываясь на коих естествознание углублялось и продвигалось вперед. С попыткой доказать несостоятельность таких абстракций, укреплявших философское вольнодумство и скептицизм в отношении к религии, Беркли решительно выступил в названном произведении. Философским орудием критики естественно-научных абстракций и стал у Беркли сенсуализм и тесно связанный с ним номинализм.

Защитник религии решительно противопоставляет человеческое сознание предметам внешнего мира, которые номиналистически мыслятся лишь разрозненными и единичными. Они познаются, точнее, произвольно воспринимаются только чувствами. И образы, появляющиеся в душе, всегда единичны. Беркли называет их идеями. Они трактуются им прямо противоположно тому, как понимал это великое слово его автор Платон, один из определяющих тезисов которого гласит, что «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (Государство, 507). Максимальная психологизация идей Беркли означает, что их можно только видеть, ощущать, а в обобщающем мышлении они никакого участия не принимают и для понимания внешних вещей совершенно бесполезны. Правда, в «Опыте новой теории зрения» автор еще противопоставляет осязательные ощущения, информирующие человека о твердости, форме и величине объектов, зрительным образам, как бы производным от осязательных, но находящихся только в сознании. Однако в «Принципах человеческого знания» и в последующих произведениях Беркли от такого различения отказался, помещая все идеи только в сознание. Здесь, можно считать, Беркли становится главным оппонентом Локка.

Выше обрисована его сенсуалистическая и эмпиристская концепция, различавшая внешний и внутренний опыт и в соответствии с таким различием утверждавшая два слоя бытия. В принципе Локк тоже был номиналистом, утверждавшим единичность и разрозненность внешних предметов, как они представляются прежде всего внешнему опыту, — плотность, протяженность, движение или покой, число. Все эти качества, именуемые первичными, неотторжимы от тел, но все же по сути абстракции, понятия, образуемые умом в силу его аналитической способности. Такую позицию умеренного номинализма принято именовать концептуализмом, имевшим длительную традицию со времен Средневековья, четко проясненным Локком в контексте укрепившейся эмпиристской концепции естествознания. Вторичные качества, всегда изменчивые свойства, проникают в наше сознание через соответствующие органы чувств — это цвета, звуки, запахи, вкусы. В силу так называемой диспозиционной концепции Локка вторичные качества так или иначе определяются первичными.

Беркли решительно отказывается от этой концепции. Опыт, слагающийся из идей, может быть только внутренним, ибо качества протяженности, формы и движения, будучи «первичными», совершенно так же «существуют лишь в духе», как цвета и вкусы (3, 177). Сознание констатирует явленность идей, то или иное их существование, но совершенно не задается вопросом о неких сущностях, скрывающихся за ними, — «первичных качествах». Такую позицию иногда именуют феноменалистической. Выдвигая на первый план чувственное, сенситивное знание, Беркли проводит критику абстрактного знания, без которого тогда уже не могли существовать и развиваться теоретические доктрины выдающихся естествоиспытателей. Суть берклианской критики абстракций, основанной на последовательном сенсуализме, определяется его убежденностью в том, что нет ни одного отвлеченного понятия, которое в той или иной мере не опиралось бы на чувственные образы, именуемые идеями. По сути, в них и растворяются понятийные абстракции теоретического естествознания.

Таким образом, номиналистическая суть гносеологии Беркли заключена в опровержении обоснованности абстрактных идей, фиксирующих только их единичную данность человеческому уму. Вместе с тем при всей их неповторимости сознание наделено памятью и не может избежать того или иного сходства между отдельными идеями, не констатировать ту или иную их общность. В такой ситуации отдельная идея становится наиболее представительной, характерной для определенного класса идей. Она его репрезентирует, представляет, как бы замещает. Ее закрепление в сознании человека обязано языку, слову, в многозначности которого фиксируется тот или иной смысл, иллюзорно относимый к внешнему предмету. При этом слово становится знаком не некоей отвлеченной, абстрактной идеи, «а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме» (3, 159).

Главная же задача, которую стремится раскрыть Беркли с позиций номинализма и сенсуализма, — выявление несостоятельности абстракт-

ных идей, уже широко применявшихся в теоретическом естествознании. Здесь он обращается — особенно в сочинении «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику...» (1734) — прежде всего к математике, категорически утверждая, что «число есть всецело создание духа» (3, 176). Наиболее убедительно это проявляется в геометрии, всегда конкретизируемой в тех или иных фигурах, на чем бы они ни воспроизводились. Так, линия, если в нее внимательно всмотреться, оказывается только совокупностью точек. Когда речь идет о движении (в трактате «О движении», 1724), то всегда оно выступает как прямолинейное, непрямолинейное, круговое, быстрое или медленное и т. п. Когда доказывается теорема о сумме углов треугольника, равной сумме двух прямых углов, то такое доказательство осуществляется или на прямоугольных, или тупоугольных, или остроугольных треугольниках. Никакой всеобщий треугольник при этом не возможен, и вместе с ним невозможна абстрактная математика, а тем самым и ее применение при осмыслении естественно-научных фактов. Такая возможность появляется лишь в повседневной жизни, которая удовлетворяется чистой описательностью.

Человеческое сознание, невозможное без образов-идей ощущения, образующих подлинное знание, всегда конечно. Бесконечность же, на которую претендует философская теория, всегда иллюзорна. Здесь Беркли стремится доказать (особенно в сочинении «О бесконечных величинах», 1707 — 1708) несостоятельность концепции флюксий Ньютона и дифференциалов Лейбница. Поскольку линии слагаются из точек и каждая из них содержит всегда конечное их число, идея бесконечно малых, непрерывно уменьшающихся величин несостоятельна, надуманна, и математика здесь по сути неприемлема. Познаваемо, по Беркли, только то, что минимально ощущаемо (*minimum sensibile*). Образы-идеи, воспринимаемые в микроскопах, тем более иллюзорны.

Чем дальше от чувственных восприятий отстоит понятие естествоиспытателей, тем более оно туманно, беспредметно, несостоятельно. Здесь Беркли-номиналист стремится опровергнуть основы прежде всего механики Ньютона. Позиция номинализма вообще несовместима с любыми абсолютами, полностью выходящими за границы чувственного восприятия. Так, Беркли не приемлет совершенно пустое, абсолютное пространство Ньютона, тем более что через него осуществляется взаимодействие тел на расстоянии. Не менее неубедительно и абсолютное время как некий равномерный поток, осуществляющийся в бытии, ибо в действительности оно бывает более быстрым или более медленным, что и фиксируется в идеях нашего сознания.

Но самой надуманной, пустой и совершенно бесполезной для науки Беркли провозглашает абстракцию материи как предельно общего фундамента мироздания, как ее впервые трактовал Аристотель («первая материя») и в качестве чего она достигла максимальной значимости у новых естествоиспытателей и философов, прямо или косвенно противопоставлявших ее представлению о сверхприродном Боге. Мыслимая таким образом сверхабстрактная материя — совершенно иллюзорная

псевдоидея. В сущности, она характеризуется только отрицательными признаками. Автор «Принципов человеческого знания» «разоблачает» теоретиков «материальной субстанции», которые «не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще вместе с отнесенительным понятием о несении им акциденций (неких приписываемых ей случайных свойств. — В. С.)». «Общая идея сущего представляется мне наиболее абстрактной и непонятной из всех идей... Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов «материальная субстанция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла» (3, 178). Тем самым, предельно абстрактная материя — нечто несуществующее (nonentity), совершенно бесполезное для естествоиспытателей. Соответственно и единичные вещи, трактуемые материалистами как частицы такого монстра, в действительности представляют собой меняющуюся совокупность ощущений-идей, в силу которой «объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого» (3, 173). Фактически отрицая реальность внешних вещей, Беркли стремится подкрепить эту мысль, ссылаясь на невозможность решения психофизической проблемы с позиций материализма, ибо «материалисты, по их собственному признанию (возможно, имеется в виду Спиноза. — В. С.), также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи», признаваясь в неспособности «понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе» (3, 179).

Субъективизм Беркли как имматериализм. Таким образом, крайний сенсуализм Беркли предельно сужает существование вещей и даже растворяет их в чувственном сознании субъекта. Такая позиция приводит его к самым парадоксальным утверждениям. Довольно широко известны слова автора «Принципов человеческого знания»: «Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его, и если бы я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что если бы я был в своей комнате, то мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его» (3, 172). Отсюда и основополагающая формула существования объектов, подчеркнутая в том же произведении, — «существовать — значить быть воспринятым» (*esse est percipi*).

Кроме того, при отождествлении чувственно воспринимающего субъекта с объектом сенсуалистическая формула Беркли ставит под вопрос возможность существования самих вещей, а также вопрос и о единстве данной вещи, ее самотождественности и продолжительности пребывания во времени и еще более парадоксальный вопрос — не только различия качеств вещей, но зависимости самого их существования от изменяющегося индивидуального субъекта в ситуации выключения тех или иных его чувств. Тем более что сам Беркли не останавливается перед утверждением, что одну и ту же вещь мы по-разному воспринимаем глазами и ушами, а также иначе видим ее в разные моменты жизни. Такая позиция обычно выражается латиноязычным термином

«солипсизм» («эгоизм»), фиксирующим устойчивость существования лишь воспринимающего субъекта, но иллюзорность окружающего мира.

Важнейшим путем преодоления солипсизма, установления критерия истины за пределами существования индивида, по убеждению автора «Принципов человеческого знания», является путь аналогии, когда иллюзорность восприятия вещи конкретным человеком и тем более крайняя необычность его химерических восприятий корректируется ее воспринимаемостью другим человеком и тем более множественностью индивидуальных «духов». Здесь субъективизм «я», по Беркли, трансформируется в субъектность «мы», что и фиксируется «здравым смыслом». Тем самым расширяется субъект-объектная проблематика, определяющим компонентом которой становится проблема «духа» не только в человеческом мире, но и за его пределами.

Спиритуальная суть человеческого субъекта и физических сил естествоиспытателей. Бог как высшая действующая сила природы и человека в его противоположности материи. Познавательная компонента, выраженная в сознании смутностью, пассивностью, инертностью идей, фиксируемых лишь в меру их воспринимаемости чувствами и переплетающихся между собой, — только поверхностная сторона человеческого существа. Во много раз более значимо, как для самой его конечной жизни, так и для понимания бесконечного бытия, в которое субъект включен, то «познающее деятельное существо», которое автор «Принципов человеческого знания» называет «умом, духом, душою или мной самим» (3, 171). Собственно познавательная сторона духа, проявляемая в отношении идей, реализуется умом (*mind*, тем же словом иногда обозначается и дух, как и словом *spirit*). Его действенная сторона обычно обозначается термином «воля» (ее стороны — хотение, любовь, ненависть). Идеи ощущений более упорядочены в связи друг с другом, а идеи воображения, производимые волей, более случайны и бессвязны.

Сочетание познавательной и деятельной сторон духа делает его подлинным субъектом. Отвергая понятие субстанции в смысле Локка — как непознаваемой, но материальной сущности, — Беркли именует дух, отождествляемый с душой, духовной субстанцией, совершенно бестелесной и простой, выражающей целостность человеческого сознания и гарантирующей ей бессмертие. Уверенность в наличии души-духа дает нам понятие (*notion*), иногда именуемое и разумом (*reason*), можно сказать, интуитивную интроспекцию.

Онтологизация индивидуального духа, но не составляющих его пассивных идей ощущения, с необходимостью приводит Беркли к утверждению верховного, бесконечного Духа, содержащего в себе «всю совокупность духов» (3, 192) и отождествляемого с Богом (собственно христианским). Если предельно абстрактная материя, главный устой атеизма — только фикция, то без Бого-Духа не возможно ни возникновение природы и человека, ни их непрерывное существование. Если на человеческом уровне существование единичных вещей познается лишь в меру их чувственной воспринимаемости, то в Бого-Духе заключено

их тотальное понимание, включающее и возникновение чувственных идей в конечном человеческом духе. При этом, хотя Беркли как христианский философ-идеолог придерживается догмата о творении всего сущего «из ничто», для него интеллектуальная компонента верховного Творца более значима, чем волевая. По-видимому, не без влияния того же деизма (в широком смысле этого термина) автор «Принципов человеческого знания» не раз подчеркивает, что действия Бого-Духа «правильны и единообразны» (3, 197), и говорит об изящном «часовом механизме природы» (3, 198). Но целостность этого механизма ясна лишь верховному Духу, а человеческий постигает лишь вторичные причины, о которых в свое время писал выдающийся схоластик Фома Аквинский. Они как бы знаки Бога в «театре мира» (3, 200). Иногда в этом контексте появляются и телеологические аспекты (божественные цели).

Но невидимый Дух иногда допускает нарушения привычного порядка вещей, что люди считают чудесами. Их достаточно много в Священном Писании, а «толпа» на их основании судит о могуществе Бога, но это — ограниченные воззрения. С другой стороны, волевая компонента верховного Духа может объяснить подобные нарушения. Ею, пожалуй, следует объяснять и достаточно частые выпадения Беркли против фатализма, который он приравнивает к атеизму.

Фатализм, как тотальная подчиненность человека не зависимым от него причинам, в тот век увязывался с механистическим детерминизмом (особенно ярко — у Спинозы). Но Беркли не признает независимости природы и тем более человека от верховного, непознаваемого Духа. Поэтому не признает он и объективности связи идей причины и следствия, считая их метками или знаками, за которыми скрывается этот универсальный Дух. К тому же в эту эпоху стремительного развития естествознания многие его первостепенные идеи были недостаточно разъяснены и обоснованы. В частности, таинственная сила тяготения, действующая на огромных расстояниях, — фундамент обоснованной Ньютоном земной и небесной механики, сила, вокруг прояснения которой велась довольно ожесточенная полемика между Ньютоном (его единомышленником Кларком) и Лейбницем, — была «только математической гипотезой» (471). Вместе с тем, согласно Беркли, она получала простое и «убедительное» объяснение как непосредственный результат действия тотального Духа.

Свой имматериализм Беркли распространяет на все бытие, стремясь разрушить «корпускулярную философию» и тем самым опровергнуть «те механические начала, которые были с таким успехом применены к объяснению явлений» (3, 199). Как сенсуалист, отрицающий абстрактные сущности вещей, конструируемые естествоиспытателями, пытающимися таким образом выявить естественные связи вещей, раскрыть их действующие причины, Беркли настаивает на том, что за взаимодействием вещей скрываются различные духи («умы»), подлинные субстанции, принципиально отличные от чувственно постигаемых идей, но «подобные нам самим» (3, 242).

Конструируя своего рода «натурфилософию», автор «Принципов человеческого знания» уверен, что «существует большое разнообразие

духов различных порядков и дарований, способности которых и по числу, и по размеру далеко превосходят те, которыми творец моего бытия наделил меня» (3, 208). Ссылаясь время от времени на Священное Писание, Беркли иногда приравнивает духов к ангелам. Разумеется, все конечные духи, действующие в природе и в мире человека, обязаны своим существованием «тому вечному, невидимому духу, который создал и поддерживает все вещи» (3, 214).

Философствующий ревнитель религии подчеркивает мудрость и благость верховного Духо-Бога. Констатируя вместе с тем различные неудобства и страдания, которые трудно отделить от действия духов, Беркли прибегает к концепции теодицеи, явно заимствованной у Лейбница и примиряющей человека с Богом, какие бы страдания человек ни переносил. В более позднем произведении (см. ниже) автор подчеркнул, что «мы не можем даже сделать ни одного шага в объяснении явлений, не признавая непосредственного присутствия и непосредственной деятельности нематериальной... силы» (3, 472), т. е. Духо-Бога.

Свое понимание мира в целом Беркли в особенности изложил в последнем своем сочинении «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований...» (1744). Здесь автор, не чуждый медицинско-физиологических интересов, рассуждает о целительных свойствах дегтярной настойки. Однако, выходя за рамки этой совершенно частной проблематики, автор обращается к античной философии. Здесь мы встречаемся с органицистской идеей тесной взаимозависимости между микрокосмосом и макрокосмосом. Но главная идея данного произведения состоит в констатации того, что в своем большинстве древнегреческие философы предвосхитили главную идею самого Беркли — о единящей роли тотального, верховного Духа как в макрокосме, так и в микрокосме.

Главный из таких философов — Платон вместе с неоплатониками (и пифагорейцами). Платоновский термин «идея» Беркли трактует теперь только онтологически, как причину (action) и начало (archê). Но вместе с тем идеи — вечные архетипы, конкретизируемые в единичных вещах. Материя (hylê) у Аристотеля, Платона, да и даже у древнегреческих «физиков», — только «чистая возможность» появления конкретных вещей, что происходит опять же не без воздействия верховного Духа, и совсем не может быть истолкована как телесная субстанция, на чем настаивали материалисты эпохи Беркли. Эта платоновско-августиновская идея сформулирована еще в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом».

Платонизм Беркли неоригинален, эклектичен. В историю философии он вошел главным образом как сенсуалистическо-номиналистический критик значений, выраженных абстракциями. Отсюда его значительная роль в позитивизме новейшего времени. В этом контексте В.И. Ленин в своем критическом сочинении «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) специально остановился на этой стороне воззрений Беркли.

Антиметафизическая, сенсуалистическая и психологическая концепция человека Дэвида Юма. Вершиной эмпиристской традиции, прогрессирующей в Англии со времен Френсиса Бэкона, стало учение

шотландского философа Дэвида Юма (1711 — 1776). Сын небогатого дворянина, получившего юридическое образование в Эдинбургском университете, любознательный юноша был весьма начитан в античной и в новоевропейской философской и другой литературе. Удалившись во Францию, в уединении в течение трех лет совсем молодой Дэвид написал объемистый «Трактат о человеческой природе» в трех книгах (учение о познании, учение об аффектах, проблемы морали), опубликованный в Лондоне в 1738 — 1740 гг. Затянутое и нелегкое для усвоения произведение не имело успеха. Одним из следствий стала неудача попытки Юма стать профессором морали Эдинбургского университета и логики в университете Глазго. Значительно больший успех вскоре сопутствовал другому произведению Юма, опубликованному в 1741 — 1742 гг., — «Моральные и политические очерки», которое содержит 49 очерков (эссе — «О бессмертии души», «О самоубийстве», «Эпикурец», «Стоик», «Платоник», «Скептик» и др.), написанных в ясной и доступной форме и содержащих практические аспекты.

В дальнейшем осмыслении своей доктрины Юм переработал свой первый большой трактат, результатом чего стали «Исследование о человеческом познании» — первая часть «Трактата» (1748 г.), «Исследование о принципах морали» — сжатое изложение третьей части «Трактата» (1751 г.). Сокращенное изложение его второй части стало «Исследованием об аффектах» (1757).

Будучи незаурядным историком, Юм написал (1753 — 1762) 8-томную «Историю Англии» (от вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 г.), имевшую большой успех у читателя.

Из других фактов биографии Юма необходимо отметить его пребывание в Париже (1763 — 1766) в качестве секретаря английского посольства. Здесь он стал весьма популярен в кругах французских просветителей; состоял в переписке и был дружен с Вольтером, Монтескье, Гельвецием, Д'Аламбером. Правда, дружба с самолюбивым Руссо (даже приехавшим к Юму в Англию) закончилась разрывом. Французские просветители и атеисты принимали антиклерикала Юма за единомышленника, тем более что он был автором «Естественной истории религии» (1757) и (1779) «Диалогов о естественной религии» (написаны ок. 1751, опубликованы посмертно, в 1779). Некоторое время в Лондоне Юм занимался политической деятельностью, но вышел в отставку и вернулся в Эдинбург (1769), где стал секретарем местного Философского общества. Вокруг него образовался кружок видных деятелей шотландской науки и искусства. В их числе — великий теоретик политической экономии Адам Смит и профессор моральной философии Адам Фергюсон.

Морально-практическая устремленность человека как его руководящий фактор, противопоставленный метафизике. В важнейшем своем сочинении «Исследование о человеческом познании» Юм подчеркнул, что его главное теоретическое стремление состоит в том, «чтобы тщательно разработать истинную метафизику, чтобы уничтожить ложную и поддельную» (4, т. 2, с. 11). Авторитетный, тогда уже почти двухты-

сячетелный термин «метафизика», автор употребляет здесь как бы по инерции, а в действительности свою главную задачу Юм видел в том, чтобы опровергнуть весьма влиятельные тогда учения не только таких континентальных метафизиков, как Декарт, Спиноза или Лейбниц, но и — по другим основаниям — своих непосредственных предшественников Локка и Беркли. При всем своем эмпиризме и номинализме, умеренном (у первого) и крайнем (у второго), они не могли обойтись без умозрительных представлений вторичных качеств, зависящих от первичных (у Локка), идей субстанции и Бога (у Локка и Беркли). Как увидим, эмпиристская, еще более номиналистическая, чем даже у Беркли, методология Юма перечеркивает и эти фундаментальные понятия метафизики.

Значительно более энергично и всесторонне, чем Локк и Беркли, Юм на путях самонаблюдения, самоуглубления, рефлексии стремится выявить фактор опыта, по сути, синонимичный жизни любого человека. Локковское подразделение его на внешний и внутренний отвергается Юмом еще более радикально, чем Беркли. Если последний утверждал субъектность первичных качеств Локка, то первый еще более настойчиво трактовал их как зависимые от вторичных. Сосредоточившись на описании содержания человеческого ума, шотландский философ стремился выявить способности и возможности «географии духа». Можно даже утверждать, что ни один философ до него не противопоставлял столь радикально человеческий субъект внешнему объекту, не раздваивал так бытие в интересах прояснения первого из них. Юм, конечно, не отрицал многообразия внешнего мира, но, как увидим, подчеркивал недоказуемость существования внешних объектов, удостоверяемых только верой.

Основные компоненты структуры опыта. Они выявляются в контексте последовательного сенсуализма. Здесь прежде всего выступают восприятия (perceptions), соединяющие в себе как внешний опыт Локка (первичные ощущения — боль, удовольствие), так и внутренний (эмоциональные и моральные чувства рефлексии). У Юма теперь восприятия фиксируются сами по себе и составляют наши представления о мире, не будучи, однако, результатом его воздействия на человеческие чувства. Такую позицию принято именовать феноменализмом — психологические, гносеологические явления безо всякой их глубинной подосновы.

При этом восприятия — самый общий фактор сознания, который конкретизируется, с одной стороны, как впечатления (impressions), обладающие чисто чувственной нагрузкой. С другой стороны, восприятия трансформируются как идеи. Если у Беркли они были, по сути, главным и даже единственным фактором знания и сознания, то в «духовной географии» Юма идеи трактуются как копии впечатлений (именуемые иногда просто мыслями). Отношения идей к впечатлениям прописаны Юмом не очень четко, но главное в том, что впечатления более интенсивны и ярки, чем их идейные «копии». Наибольшая убедительность мыслей зависит от возможности их редукции к впечатлениям.

В психологической разрозненности впечатлений как специфических «атомов» человеческой ментальности с достаточной определенностью и крайностью проявляется словесно-номиналистическая суть юмовской методологии. Она смягчается в сфере идей, в которой проявляются способности памяти, сохраняющей ту или иную их последовательность, и воображения, трансформирующего впечатление в идеи и свободно перемещающего их. Вместе с тем номиналистический аспект идей, хотя и не являющихся абстрактными отвлеченностями, в принципе тот же, что и у Беркли, ибо они в той или иной мере типичные, репрезентативные, обобщающие мысли сходных впечатлений. При этом Юм разделяет идеи так же, как Локк, на простые, не допускающие никакого членения, и сложные, труднее сводимые к впечатлениям, — субстанции, модусы и отношения.

Психологический аспект идей, в общем ориентированных на впечатления, отличается от эпистемологического. Но еще более важно то, что оба эти аспекта отрицательны в отношении традиционной метафизики. Так, шотландский философ, можно сказать, фактически не интересуется вопросом о врожденности идей, игравшим значительную роль в психо-гносеологических размышлениях Локка. Вопрос этот, по Юму, неопределенный и потому неясный: когда пробуждаются идеи по мере роста человека? если они «копии» впечатлений, то естественны и «врожденные»? и т. п.

Весьма показательно, что Юм не приемлет идеи «бесконечности», поскольку она совершенно не опирается на какое-либо впечатление. Для Юма же, как и для Беркли, познаваемо только минимально воспринимаемое, которое для метафизики совершенно не значимо. Конечно, философ имел здесь в виду идею актуальной бесконечности, которая играла первостепенную роль в умозрительной философии, как и в теологии. Без этой идеи невозможна и метафизика.

Достоверность и недостоверность идей в их отношении к метафизике и к опыту. Юм, конечно, не мог пройти мимо математики, без которой тогда уже было невозможно теоретическое естествознание, как и многообразная производственная практика. Все геометрические, арифметические и алгебраические построения и теоремы для него — образец совершенно достоверного, демонстративного знания, невозможного без закона противоречия. Истины столь безупречного знания выражаются в аналитических суждениях, в которых предикат лишь раскрывает признаки субъекта. Эти истины высоко ценили такие великие метафизики, как Декарт, Спиноза, Лейбниц, концепции знания и бытия которых были невозможны без той или иной опоры на них. Для Юма же такие истины, которые невозможно редуцировать к впечатлениям, совершенно внеопытны и не могут играть какой-либо роли в трактовке бытия. Они осмысляются сознанием, и этого совершенно достаточно для их понимания.

Огромный прогресс естествознания эпохи Галилея — Декарта — Лейбница — Ньютона был прогрессом экспериментально-математическим.

Но при осмыслении собственно человеческой жизни математический компонент этой могучей методологии отступал на второй, если не на третий план. На первый план здесь выступали бесчисленные факты, которые и составляют то, что обычно принято именовать опытом. В этой сфере закон противоречия не играет какой-то значительной роли по сравнению с осмыслением сверхсложных и с огромным трудом прогнозируемых извивов причинности в контексте многообразной действительности. Правда, один из великих метафизиков фактически той же эпохи, Лейбниц, еще до Юма, как выше было зафиксировано, четко различал совершенно достоверные, «вечные истины» математики и случайные «истины факта», переполнявшие опыт. Но, осмысляемые законом достаточного основания, вскрывающим все более широкие закономерности бытия, они приближаются к достоверным истинам математического типа. Юм относился к ним уважительно (имея в виду в особенности великие открытия Ньютона), но как бы оставлял их в стороне, поскольку они нередко вплетались в контекст умозрительной метафизики, претендовавшей на тотальное осмысление бытия, в систему которого включался и человек. Такую метафизику, нередко переплетавшуюся с теологией, Юм презирал и выразил свою позицию в широко известных словах (в конце своего «Исследования о человеческом познании»): «Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений» (4, т. 2, с. 144).

Из приведенных слов видно стремление Юма только к позитивному знанию и отвержение метафизики как некоей словесной пены, которая его только затемняет. Но, не будучи ни в какой степени математиком, как и естествоиспытателем, он сосредоточил свои размышления на собственно опытном, психологическом аспекте идей, который имеет непосредственное отношение к человеческой жизни, хотя и не может претендовать на предельную достоверность математики.

Взаимоотношения идей конкретизируются в их ассоциативных связях, которым большое значение придавал Локк, а за ним, как выше отмечено, современник Юма Гартли, который такие связи пытался увязать с вибрационной теорией оптической концепции Ньютона. Для Юма, трактовавшего впечатление, как и их идейные «копии», чисто феноменологически, как самодостаточные явления человеческой ментальности, такая механистическая увязка, вызывающая к внешнему бытию, была совершенно неприемлема. К выявлению специфики различных чувств, порождающих те или иные «впечатления», он тоже не стремился. Автор «Исследования о человеческом познании» стремится лишь к выявлению основных типов идейных ассоциаций.

Первая из них — ассоциация по сходству. Ее примером может служить портрет знакомого человека, изображение которого пробуждает мысль о степени физической и духовной точности, выраженной

в портрете. Другой тип — ассоциация по смежности в пространстве и времени, примеры коей могут быть самыми разнообразными и случайными. Важнейшей и самой распространенной ассоциацией идей является ассоциация причинности, которую люди всегда стремятся отыскать, фиксируя те или иные интересующие их факты. Именно эта ассоциация, нередко переплетающаяся с предшествующей, играет наиболее выдающуюся роль в многообразном опыте человеческой жизни.

Критика фактора причинности. Проблема причинности, детерминизма, основоположная в человеческом познании и в философии с древнейших времен, в XVII—XVIII вв. приобрела мощное экспериментально-математическое наполнение и философское осмысление как в эмпиризме, так и в рационализме. Самое трудное в таком осмыслении — выявление *необходимости* связи между устанавливаемой причиной и следующим за ней действием как в естественно-научном исследовании, так и, тем более, в человеческой жизни, которая у подавляющего большинства людей подчиняется достаточно стихийному методу проб и ошибок. В философско-рационалистическом методе Декарта (сходно и у Галилея) резко преобладал интуитивистско-дедуктивный процесс мысли, опытно-эмпирический компонент лишь подтверждал или отрицал точность такого рассуждения. В тотальной метафизике Спинозы провозглашалось тождество интуитивистско-рационалистической мысли субъекта с вещными связями объекта (порядок и связь идей совпадают с порядком и связью вещей — то, что в эпоху Гегеля было обобщено термином *панлогизм*).

Последовательность причин и действий, как и их результатов, невозможно — в однозначности их связи — установить чисто рационально. Тем более что Юм не признавал онтологического статуса математики. Правда, в отличие от Беркли он не подвергал критике Ньютона (за его «абсолюты»), а даже одобрял *опытную* компоненту его механицизма.

Но если вспомнить такого, можно сказать, фанатика опытного исследования природы, совершенно чуждого его математическому осмыслению, как Френсис Бэкон, то он усматривал в опытных констатациях, трактуемых чисто индуктивистски (правда, с попытками интеллектуалистического углубления), разрешение самых сложных вопросов исследования природы в интересах человека.

У Юма же фактор опыта ориентирован прежде всего и даже главным образом на феномен человеческой жизни. А в ней фактически все люди стремятся *упреждать* события. Исходя из сложившихся *привычек*, ставших сплошь и рядом непреодолимыми склонностями, люди переносят пережитое прошлое на будущее. При этом они наблюдают последовательность событий, считая предыдущие причинами, а последующие за ними — их следствиями, укрепляясь в убеждении, что между ними существует необходимая связь. Она совершенно непреодолима в таких глобальных явлениях природы, как ожидание восхода солнца вечером уходящего дня на утро следующего.

Значительно сложнее связь событий в деятельности самих людей. Человек, зарядивший ружье, уверенно ждет выстрела, нажимая на курок, но конкретность ситуации, предусмотреть которую невозможно никаким умственным анализом, во многих случаях может привести к осечке. Отсюда и знаменитая формула Юма, гласящая, что «после этого не значит вследствие этого».

Бесчисленные факты переноса человеком своего прошлого опыта на будущее в более или менее сходной ситуации свидетельствуют о силе *веры*, ее превосходстве над рассудком-разумом. Английский язык позволяет Юму отличать веру как *убеждение* (belief) от *религиозной веры* (faith) с безусловной нерушимостью ее догматов, требующих беспрекословного подчинения.

Таким образом, вскрывая несостоятельность как рационалистического, так и эмпиристического выявления объективности причинности, Юм основным ее фактором делает человеческий субъект.

Здесь с необходимостью вторгается и фактор *воли*, коренящейся в сложной структуре человеческого организма. Естественно-научное исследование природы стремится раскрыть те силы, которые присущи телам и обуславливают их причинное взаимодействие. Беркли объявлял такие силы духами с их сверхъестественными способностями воздействия на тела. Юм как скептик-рационалист отвергал такие ориентации на сверхъестественность. Вместе с тем то, что ученые считали силами, присущими самим вещам, Юм трактовал как акты воли, *усилия*, посредством которых в процессе опыта происходит их объективация, перенос с субъекта на объект. В таком контексте целесообразность действий воли Юм объявил даже *инстинктами*. Тем самым, с одной стороны, философ в известной степени подрывал эффективность действий естествоиспытателей в их исследованиях, а с другой — как бы приближал деятельность человека к действиям животных.

Критика идеи субстанции. Юмовский скептицизм как агностицизм. Без идеи субстанции нет метафизики со времен Аристотеля, и выше мы видели, что такая идея была свойственна как рационалистам (Декарт, Спиноза, Лейбниц), так и эмпиристам (Локк, Беркли), хотя трактовали они ее по-разному. Юм от этой идеи полностью отказался. Его чисто субъектная, эмпиристски-номиналистическая позиция, уводящая деятельность человека к воображению и инстинкту, позиция, констатирующая его постоянное выходжение за пределы непосредственного опыта, не нуждается при этом в идее субстанции, скрывающейся в некоей их глубине. Если идея причинности фиксирует последовательность фактов, то идея субстанции — их одновременность. Номинализм Беркли отверг идею телесной субстанции, чтобы, в особенности, перечеркнуть идею тотальной, абстрактной материи. Здесь Юм вполне солидарен с Беркли, но радикально расходится с ним, полностью отвергая *духовную*, *душевную* субстанцию, без которой у Беркли совершенно пассивные идеи теряют свой объясняющий смысл, и, главное, только идея такой субстанции ведет человека к Богу — последнее начало как человеческой,

так и природной активности. Юмовский чисто субъектный номинализм в процессе самонаблюдения фиксирует разрозненность или ту или иную совокупность постоянно меняющихся впечатлений, не нуждающихся в какой-то простой глубинной субстанции, их объединяющей. «Истинная метафизика», которую Юм противопоставляет традиционной, «классической» [включая и доктрину Беркли с его идеей тотальной духовной субстанции Бога — «Верховной Причины (которая раз навсегда должна быть исключена из философии)» (4, т. 2, с. 699)], «учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому» (4, т. 2, с. 690).

Так раздваивается мир на одинаково неизвестные половины. В свете такого агностицизма и дуализма, в сущности, снимается и психофизическая проблема. Но возникает вопрос: не распадается ли при этом и тождество личности? Оно все же поддерживается *памятью*, а главное, постоянством инстинктивной деятельности, излечивающей нас от всякой философской меланхолии. К тому же «пучки» впечатлений индивидуальны у каждого человека.

Юма обычно квалифицируют как скептика. В последней (XII) главе своего «Исследования о человеческом познании» он довольно подробно рассматривает разновидности античного и новоевропейского скептицизма. Первый из них, пирронизм, совершенно отрицающий возможность познания мира, шотландский философ считает «чрезмерным», отступающим перед обыденной жизнью с ее целесообразной инстинктивной деятельностью. Для него, однако, приемлем «смягченный», академический скепсис (средний платонизм). Отвергая догматизм, он, в сущности, утверждает возможность *относительного, вероятностного* знания. В Новое время появился термин «агностицизм» (1869, Гексли), заостренный против предельно устойчивых догматов религиозных верований.

Вместе с тем агностицизм не утверждает совершенной непознаваемости мира, хотя и ограничивает его в различных аспектах. В дальнейшем классическим агностиком стал Кант. Юма в существенных аспектах его трактовки научно-философского знания тоже следует считать агностиком. В «Исследовании о человеческом познании» (гл. IV) он подчеркивает: «Предельным усилием, доступным человеческому разуму, является приведение принципов, приводящих явления природы, к большей простоте и сведение многих частных действий к немногим общим причинам путем заключений, основанных на аналогии, опыте и наблюдении». Частные явления при этом сводятся к таким «причинам и принципам», скрытым «от людского любопытства и исследования», как «упругость, тяжесть, сцепление частиц, передача движения путем толчка». Отсюда и общее агностическое заключение Юма: «Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или ме-

тафизическая философия, быть может, помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом философии» (4, т. 2, с. 26).

Читая эти слова, следует помнить, что главный противник Юма — классическая метафизика, отождествлявшая объект с субъектом (что позже получило название *панлогизма*). Она претендовала на тотальное понимание природы и человека. Отсюда ее познавательный оптимизм (например, у Декарта). Юм же стремится максимально сузить познание, сводя его к констатации впечатлений и идей, на фундаменте которых возникают концепция субъектной причинности и иллюзорные представления о телесной и тем более о духовной субстанции. При этом первостепенно, что главный объект философии юмизма — человеческая природа, сложнее и труднее которой в мире ничего нет.

Проблема религии с позиций юмистского агностицизма. Этой проблематике философ посвятил два названных выше произведения. Религиоведческая проблематика затронута и в некоторых «эссе». Сами заголовки этих произведений — «Естественная религия» — говорят, что автор был близок к весьма влиятельному в те времена деистическому движению. Критику традиционной религии (особенно католической) как переполненной суевериями и агрессивностью клерикалов Юм вполне одобрял (такого рода выпадов немало и в «Истории Англии»). Разоблачал фанатизм и ханжество клерикалов и их отрицательное воздействие на морально-политическую жизнь общества. Усердие в исполнении многочисленных обрядов отнюдь не свидетельствует о высокой моральности верующих. Юм принимал и деистическую критику религиозного откровения, как оно выступало в Священном Писании. Чудеса, которыми переполнены религиозные документы, — наименее вероятные события, противоречащие законам природы (а они исключают случайность, поскольку все причинно обусловлено, как ни трактовать саму проблему причинности).

Однако для агностицизма Юма был неприемлем и деизм как *философская религия* (как она в особенности была обоснована Гербертом Чербери, считающимся основоположником деизма). В сущности, вместе с традиционной метафизикой, невозможной без идеи субстанциальности, отпадает и идея Бога как высшая из них. В силу концепции причинности, развитой Юмом, отпадает самый древний, космологический аргумент, сконструированный чисто умозрительно. Едва ли не более спекулятивен физико-теологический аргумент, опиравшийся на механико-космологическую теорию Ньютона, которая лишь метафорически может намекать на творческую роль Бога, трактуемого в качестве личности.

Вместе с тем, опираясь на свою концепцию человеческой природы, подчиняющейся инстинктам, разнообразным страхам, исполненной надежд на благоприятное будущее, склонной к созданию культов выдающихся личностей и психологическим ассоциациям, Юм немало сделал для выяснения исторической обусловленности происхождения религии. Шотландский философ здесь далеко превзошел многих фран-

цузских просветителей, трактовавших происхождение религии как вульгарное надувательство «толпы» священнослужителями (см. далее). Хорошо зная культурно-исторический материал, Юм показывает, что религия зарождается как политеизм, всякого рода эмоциональное идолопоклонство. Лишь постепенно складывается вера в единого, личного Бога-властителя, «теизм» (т. е. монотеизм)

Атеистом, однако, Юм все же себя не называл. Его «истинная метафизика» не перечеркивает «естественной теологии», которая «сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному или, по крайней мере, неопределенному положению, а именно — что причина порядка во вселенной, вероятно, имеет некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом», — утверждает в конце «Диалогов о естественной религии» (4, т. 2, с. 481). Отвергая совершенно догматическую *фидеистическую* веру, шотландский агностик сохраняет *вероятностную*, философскую веру.

При рассмотрении юмовской концепции религии невозможно опустить его трактовку основного для нее положения о бессмертии души. Агностицизм шотландского философа, убежденного, в противоположность Беркли, в иллюзорности духовной субстанции-души как неустойчивого комплекса восприятий, приходится считать, приводит его и к отрицанию ее бессмертия. Но Юм, скорее всего из политических соображений, не утверждает это прямо, а доказывает неубедительность тех аргументов, которые выдвигались в пользу индивидуального бессмертия в традиционной метафизике и религиозной моралистике. Этому вопросу он посвятил небольшое эссе «О бессмертии души» (1755—1757). Допуская здесь вместе с первой существование тотальной духовной субстанции (наподобие эфирного огня), проявлением коей является индивидуальная душа, автор эссе считает, что смерть последней приводит к распаду памяти и сознания, без чего невозможна индивидуальная душа. Вместе с тем, допуская ее существование до нашего рождения, к коему мы обычно безразличны, мы должны быть безразличными и к посмертному существованию. Кроме того, агностик, становясь натуралистом, сближает человеческую душу с душами животных, которые чувствуют, любят-ненавидят и даже рассуждают. «Значит, их души тоже нематериальны и бессмертны?» — иронически заключает автор (4, т. 2, с. 691).

Несостоятельна и моральная аргументация в справедливости посмертных наказаний, приписываемых Богу, а между тем справедливость менее всего наблюдается в жизни, и совершенно непонятно, как она может появиться у Бога? Кроме того, реальная жизнь свидетельствует, что люди обычно сосредоточены на достижении посторонних целей. Юмовская концепция религии, как отмечено, подчеркивает биологический страх людей перед смертью, воображая посмертное существование в раю или в аду, и т. д.

В целом агностик доказывает несостоятельность всех доказательств посмертных судеб души. Сугубо религиозная вера (faith) в ее бессмертие основана только на откровении Священного Писания и не нуждается ни в каких доказательствах.

Натуралистическая теория морали и права. Выше рассматривались индивидуалистические концепции общественной жизни, тесно связанные с длительной теорией естественного права, с необходимостью приводящей людей к государственному общежитию. Наиболее характерна в этом контексте доктрина Гоббса, сенсуалистический номинализм которой не перечеркивал интеллектуализма моральных «естественных законов», ограничивая страсти естественного права и заставляя людей создавать государственный механизм. Прогресс эмпиристской методологии, достигший своей кульминации у Юма, прогресс, приравнивавший чувственную деятельность человека к инстинкту и даже сближавший ее с действиями животных, резко усиливал коллективистское начало человеческой жизни.

Важнейший путь к ней определялся силой и превосходством многообразного ассоциативного аффективно-эмоционального начала человеческой ментальности над собственно интеллектуальным, рассудочно-разумным ее компонентом. Разум даже провозглашается Юмом «рабом аффектов» (их рассмотрению посвящен второй раздел «Трактата о человеческой природе»). Воля, тесно связанная с верой, — тоже результат действия аффектов, представляющих собой комбинацию впечатлений. Аффект увязан и с идеями, «одна из которых его производит, а другая им производится. Таким образом, первая является причиной, вторая — объектом аффектов» (4, т. 1, с. 381).

Особую роль среди аффектов играет *симпатия* — не столько бескорыстное чувство расположенности к другому человеку и желание действовать в его интересах, сколько осознание природно-биологической солидарности с ним, которая в силу осознания сходства людей может укрепиться благодаря углублению такого чувства. Можно утверждать, что оно в значительной мере представляет противоположность «золотому правилу», призванному к самоограничению эгоизма.

Тем самым, чувство симпатии означает первенство общности и вторичность индивидуальности. В соответствии с такой установкой Юм не признавал и доктрины естественного права, в котором на первый план выходило индивидуальное начало. Не признавал он и общественного договора, образующего государственность. Как право, так и государство появлялись постепенно, в ходе истории.

Историко-философская заслуга Юма определяется тем, что он, как ни один мыслитель до него, разработал проблему опыта, правда, фактически полностью повернув ее в сферу человеческой экзистенции. Антиклерикализм и прояснение психологической и исторической сути религиозной веры сближают его с французскими и другими просветителями. Антиметафизическая заостренность его доктрины тоже сближала Юма с просветительским сенсуализмом. Однако в отличие от них шотландский скептик был далек от материализма, а его агностицизм допускал известные контакты с религией, хотя, конечно, и не с «позитивными» религиями, отягченными догматами, совершенно несовместимыми с философской методологией Юма.

Ее другая сторона, в особенности определяемая ориентацией на жесткую констатацию фактов, в дальнейшем была подхвачена влиятельным направлением позитивизма.

От морали и этики к доктрине политической экономии. В Англии XVIII в. формулировались радикальные эгоистические и гедонистические концепции морали, показывавшие пользу для всего общества человеческой корысти, жадности. Одну из них выдвинул Бернард Мандевиль (1670 — 1733), врач по профессии, автор стихотворного памфлета «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными» (1705) и стихотворно-прозаического произведения «Басня о пчелах, или Мошенники, ставшие честными» (1723), снискавших большую популярность в Англии и преследовавшихся клерикальными кругами. Гедонистическую и эгоистическую трактовку поступков человека Мандевиль противопоставлял принципам долга стоиков (Сенека). Зло, по его убеждению, всегда берет верх над добром. «Самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых процветающих обществах, — подчеркивает автор "Басни о пчелах", — являются его наиболее низменные и отвратительные свойства» (XIII 5, с. 45). Мандевиль констатирует силу коррупции едва ли не во всех слоях общества, включая служителей правосудия и даже священников. Алчность, тщеславие, всякого рода плутовство не только оказываются необходимыми для роста богатства общества, в котором самая вызывающая роскошь соседствует с самой вопиющей нищетой, но и являются «истинным источником всех искусств и наук; и в тот момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» (там же, с. 329).

Сходную с Юмом теорию морали развил его младший современник и друг Адам Смит (1723 — 1790) в своей книге «Теория нравственных чувств» (1759). В дальнейшем ее автор углубился в исследование экономических вопросов (немаловажную роль в этом процессе сыграло пребывание Смита во Франции, где он ознакомился с концепциями физиократов Кенэ и Тюрго). От вопросов этики Смит перешел к разработке вопросов экономики. Такого рода переход следует признать естественным. Достаточно вспомнить Платона с его идеей разделения труда, основанного на качествах человеческой души, и Аристотеля с его уравнивающей и распределяющей справедливостью. Результатом длительных усилий стало классическое произведение Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776). Весьма дифференцированный труд и обмен его результатами сочетают напряжение сил производителя и приятность чувств при их положительности. Возможность подсчета затрат труда открывает меру их стоимости и превращает экономику в точную науку. Гармония эгоизмов возможна в силу обмена как стихийно, так и во многих случаях благодаря вмешательству властных структур, когда экономия становится политической. Перевес личных интересов и вообще интересов собственности весьма усиливает компонент утилитаризма в теории морали. Этой ее важнейшей особенностью мы уделим внимание в дальнейшем.

Деизм и материализм в противостоянии и в борьбе с христианской религией. Вольтер как микрокосм французского Просвещения. Как выше отмечено, католическая религия во Франции (и других, преимущественно романских странах), не пережившая сколько-нибудь значительной реформации, даже усилила свой идеологический контроль в результате Контрреформации, приведшей к отсутствию веротерпимости, усилению фанатизма, жестоким преследованиям отступников от вероисповедных догматов, тех или иных его нарушений. Теснейшая связь церковных институций с властями королевского абсолютизма иногда рождала резкие социальные и мировоззренческие протесты со стороны мыслящих и совестливых служителей самой церкви.

Таким в особенности стал сын ткача, окончивший духовную семинарию, а затем в течение нескольких десятилетий исполнявший обязанности сельского священника, Жан Мелье (1664 – 1729). В конце своего служения, разочаровавшись в нем, он оставил записи своих мнений (впоследствии, при их издании, озаглавленных «Завещанием»). Они, в частности, содержали резкую просветительскую критику религиозных верований: «Все это выдуманно... хитрыми и тонкими политиками, потом обработано и умножено лжепророками, обманщиками и шарлатанами, затем принято на веру невеждами и, наконец, поддержано и закреплено законами государей и сильных мира сего, которые воспользовались этими выдумками для того, чтобы с их помощью легче держать в узде народ» (XIII 9, т. 1, с. 82). Столь упрощенная мысль о религии как результате мошеннического обмана наивных и необразованных народных масс свидетельствовала об остроте антирелигиозных настроений во Франции XVIII в.

Свободомыслящих (так называемых либертенов) здесь было немало, начиная с Монтеня и Бодека, а в XVII в. писал рассмотренный в предшествующем разделе Пьер Бейль, критик религиозного фанатизма, отрицавший мораль от религии и допускавший возможность существования общества атеистов.

В этом же веке писал видный литератор и ученый Бернар Фонтенель (1657 – 1757), в течение сорока лет занимавший должность постоянного секретаря Французской академии наук. Его просветительская роль в особенности определялась популяризацией важнейших естественно-научных открытий Нового времени, перечеркивавших традиционно-схоластическую картину мира, сочетавшуюся с различными религиозными предрассудками. В сочинении «Рассуждения о множественности миров» (1686) Фонтенель ознакомил широкую публику с открытиями Коперника, Кеплера, Галилея. Развивая космологические идеи Бруно (не названного в самом произведении), ученый писал о множественности и населенности миров, о неподвижных звездах как солнцах далеких миров и т. п. С позиций картезианской физики Фонтенель стремился раскрыть несостоятельность окказионализма Мальбранша.

Активность, антиклерикально-антирелигиозная наступательность французских просветителей многократно возросла в XVIII в. Самым ярым их поборником, можно даже сказать их вождем, стал Франсуа

Мари Аруэ, снискавший еще при жизни всеевропейскую славу под псевдонимом Вольтер (1694–1778).

Сын парижского нотариуса, получивший основательное образование в иезуитском колледже, Вольтер, однако, продолжил и максимально заострил традиции либертенгов. Человек огромной трудоспособности, он рано вступил на литературную стезю, написал множество пьес, несколько поэтических произведений, философских повестей, публицистических разоблачений, направленных прежде всего против религиозно-клерикального фанатизма и бравших под защиту его жертвы. Здесь автор был воинствующим просветителем, выдвигавшим (в письмах к единомышленникам) лозунг «Раздавите гадину» (т. е. фанатичных клериков). Он был также автором нескольких исторических произведений (на французские и зарубежные темы). Вольтер говорил, что все жанры хороши, кроме скучных. Человек весьма активный и язвительный, он дважды побывал в Бастилии, после чего вынужден был уехать в Англию, где прожил три года (1726–1729).

Широко осведомленный в античной и последующей философии, презиравший схоластику, в своем пребывании в Англии Вольтер получил огромный импульс для философского и политического развития. По возвращении во Францию он издал первое собственно философское произведение «Философские письма об англичанах» (1733–1734). Здесь, как и в несколько более поздних «Основах философии Ньютона» (1736–1738), а также примерно в те же годы писавшемся «Метафизическом трактате» Вольтер ознакомил французских интеллектуалов и ученых с ньютоновской механикой и физикой, противопоставленных физике и механике Декарта, господствовавшими во Франции. Вместе с тем философ проникся господствовавшей в Англии эмпирической методологией, заложенной Бэконом, «отцом экспериментальной философии» (XII 11, с. 106), и достигшей огромных успехов в понимании человека в произведениях Локка, которого Вольтер противопоставлял Декарту-метафизику и трактовал фактически как величайшего философа своей эпохи.

Не вдаваясь сейчас в анализ философской доктрины Вольтера в названных и последующих его произведениях и не описывая его жизнь с ее конфликтами с французским королем Людовиком XV и прусским монархом Фридрихом II, представлявшим себя меценатом передовых философов-просветителей (как не касаясь, впрочем, и содержания переписки знаменитого мыслителя с русской императрицей Екатериной II), напомним, что он стал одним из самых выдающихся *деистов* своей эпохи. Правда, поскольку этот термин тогда заключал в себе преимущественно моральную нагрузку, Вольтер обычно использовал грекоязычный термин *теист* (введенный упоминавшимся выше английским платоником Кедвортом). Сохраняя трансцендентное понятие безличного Бога, Вольтер сочетал с ним сильнейшую натуралистическую позицию. В целом она в контексте деизма сложилась у французского философа под воздействием ряда английских деистов, но заключала в себе значительное своеобразие. Во Франции этого века писали и другие деисты, которых мы коснемся в дальнейшем.

Теперь необходимо констатировать, что в Париже в 40–50-х гг. сложилось могучее и весьма влиятельное направление *материализма*.

Его застрельщиком выступил Жюльен Офре Ламетри (1709–1751). Окончив медицинский факультет Парижского университета, он стал практикующим врачом (в частности военным). От сочинений на медицинские темы Ламетри перешел к общефилософским произведениям, и первым из них стала «Естественная история души» (1745). Псевдоним автора, под которым она была опубликована, французские власти раскрыли, и по приговору парижского парламента ее публично сожгли в следующем году. Автора это не испугало, и он опубликовал еще более резкое и четкое произведение «Человек-машина» (1747), сразу запрещенное во Франции. Ламетри пришлось искать убежища в Нидерландах и у прусского короля Фридриха II. В дальнейшем будут рассмотрены руководящие идеи этих и других произведений философа. Теперь лишь отметим, что именно он стал широко употреблять термин «материализм». В «Предварительных рассуждениях» к собранию своих сочинений автор четко сформулировал свое кредо: «Писать как философ — это ведь значит проповедовать материализм» (XI 16, с. 471). В условиях, когда религия казалась несокрушимым верованием, без которого общество и государство не способны существовать, Ламетри с вызовом писал (правда, живя при дворе Фридриха II) в своей «Системе Эпикура» (1750), что «религия является тем, что она есть на самом деле, а именно басней» (там же, с. 412). А в «Человеке-машине» автор в противоположность Вольтеру вложил в уста некоего единомышленника (скептика-пиррониста, как и он сам) слова: «Человечество не будет счастливо до тех пор, пока не станет атеистичным», когда «все виды религии были бы уничтожены и подрезаны в корне», а «природа, зараженная ныне религиозным ядом, вновь вернула бы себе свои права и свою чистоту» (там же, с. 225). Хотя для перестраховки на некоторых страницах его произведений фигурирует имя Бога, их содержание свидетельствует, что Ламетри — тот философ, который, как ни один мыслитель до него, *отожествил материализм и атеизм*. За ним последовали и названные выше крупнейшие материалисты (хотя и не всегда с такой решительностью). В дальнейшем будет дан более широкий концептуальный анализ их воззрений.

Выше была зафиксирована усиливающаяся роль «республики ученых», организационно не оформленной (хотя с оговорками к ней можно относить и возникавшие академии наук), но игравшей все большую роль в общественном мнении, с которым вынуждены были считаться коронованные владыки. Французские просветители организовали и издали в Париже в 1751–1780 гг. 35-томную «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Издание объединило весь цвет мыслящей французской (и не только) интеллигенции. Оно содержало множество чисто философских статей, авторы которых нередко придерживались несходных и даже противоположных воззрений. Некоторые тома издания преследовались и запрещались властями, издавались полуподпольно. Активным участником «Энциклопедии» был

и Вольтер (в дальнейшем издавший из статей, написанных для этого издания, объемистый «Философский словарь»).

Но главным организатором и редактором «Энциклопедии» был замечательный и глубокий мыслитель Дени Дидро (1713–1784), выдающийся философ, автор художественных произведений, теоретик искусства. Продолжая традицию французских свободомыслящих (либертенов — Монтеня, Бейля и других), свой многосторонний критицизм мыслитель именует скептицизмом, ибо «сомнение — первый шаг на пути к истине» (XIII 13, с. 430). Сначала деист, он вскоре эволюционировал к оригинальной концепции материализма (отождествлявшейся им с натурализмом, атеизмом, «новым Спинозизмом»). Его важнейшие аспекты будут рассмотрены в дальнейшем. Теперь лишь укажем на сугубо просветительскую интенцию философских идей Дидро, которую он выразил, в частности, в работе «Мысли к истолкованию природы» (1753): «Поторопимся сделать философию популярной. Если мы хотим, чтобы философы продвигались вперед, приблизим народ к уровню философов» (XIII 14, т. 1, с. 358).

Из других материалистов того же круга припомним здесь Поля Гольбаха (1723–1789). Немец по происхождению, барон, он переехал в Париж, где его салон стал важнейшим центром обмена просветительской и философской мыслью. Один из самых последовательных механистических материалистов, Гольбах сформулировал все главные свои идеи в объемистом произведении «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770). Весьма плодотворный автор Гольбах написал ряд язвительных атеистических произведений — «Разоблаченное христианство, или Исследование начал и выводов христианской религии» (1761), «Священная зараза, или Естественная история суеверия» (1768), «Карманное богословие» (1768), «Галерея святых» (1770), «Здравый смысл» и др. Придерживаясь древней идеи о многообразных страхах людей как первоначальном истоке религии, отождествляемой с суевериями, автор «Системы природы», неколебимо уверенный, что он постиг ее абсолютную истину, писал здесь, что «если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить... Людские страхи рассеиваются по мере просвещения. Просвещенный человек перестает быть суеверным» (XIII 15, т. 1, с. 375). Последовательность и радикальность Гольбаха выражались и в его отвержении *деизма*. Он непригоден как выражение естественной религии, ибо таковая в принципе невозможна. Он совершенно вреден, поскольку ведет некоторых его сторонников «от чистого деизма к религиозному суеверию», сочетаемому с «совершенно невероятным учением о загробной жизни и бессмертии души», различных чудесах, якобы нарушающих неколебимые законы природы, и т. п. Отсюда и общий вывод автора «Системы природы» — «вся теология есть одна сплошная фикция, во лжи, как и в истине, нет степеней» (там же, с. 529, 522, 533). Личный враг Бога, как иногда именовали Гольбаха в советской философской литературе, был высоко ценен В.И. Лениным, предлагавшим широко издавать его произведения (и других француз-

ских материалистов-атеистов XVIII в.), что широко осуществлялось в 20 – 50-е гг. прошлого века.

К кругу Дидро, Гольбаха и других авторов «Энциклопедии» принадлежал и Клод Адриан Гельвеций (1715 – 1771), основной теоретик этико-социальной мысли французского материализма того века. Генеральный откупщик, человек богатый, он тоже имел свой салон, ставший центром философской мысли. Разочаровавшись в своей деятельности откупщика, Гельвеций оставил ее, сосредоточившись на писательской деятельности. В 1751 г. он опубликовал объемистый труд «Об уме», вызвавший бурю негодования церковников, расценивших его как богохульный. По приговору парижского парламента книга была сожжена. Следующий свой основательный труд, «О человеке», автор издать не решился, и его опубликовали лишь посмертно (Лондон, 1771).

Оставив аналитическое рассмотрение идей названных материалистов на дальнейшее, мы вернемся снова к Вольтеру.

Активный защитник жертв католического фанатизма и враг религиозных суеверий Вольтер был более трезвым просветителем и в своих «Философских письмах» утверждал, что философы не нанесут вреда религии (которую он, однако, фактически отождествлял с суеверием), господствующей в их отечестве, ибо они «не фанатики и пишут не для народа» (XIII 11, с. 122). Его просветительская позиция не была столь радикальной, как позиция Ламетри, Дидро и Гольбаха. Вместе с тем сторонник физико-математической «философии» Ньютона (отмечая его религиозность, склонявшуюся к арианству) и эмпиристско-деистической философии Локка, подобно Бейлю, Вольтер решительно отрицал убедительность спекулятивной метафизики Декарта, Спинозы, Лейбница и тем более других метафизиков, далеких от продвинувшейся науки XVIII в. Сходная позиция в отношении метафизики и приверженность сенсуалистско-эмпиристской методологии и гносеологии стали убеждением подавляющего большинства французских просветителей-материалистов. Вольтер, однако, разделяя и даже возглавляя их антиклерикализм, отдалялся от них как деист.

Интерес великого и многостороннего гуманитария был сосредоточен прежде всего на человеке. Его главное, совершенно естественное свойство в том, что «человек рожден для действия, подобно тому как огонь стремится ввысь, а камень стремится вниз» (там же, с. 205). Именно в деятельности заключена его свобода. Это определяющее свойство человека, как увидим, стало у Вольтера определяющим свойством Бога. Деизм, как не раз констатировано, — убеждение большинства западноевропейских философов XVIII в., внутренне не приемлющих массовой религии, прежде всего христианства, которое они лучше знали и с которым повседневно встречались, и стремившихся согласовать это глобальное понятие с открытиями ряда наук, прежде всего механико-математических, свидетельствующих о силе человеческого разума.

Трансцендентный деистический Бог становился синонимом природно-человеческих закономерностей. Даже выдающийся француз-

ский социальный философ (и писатель) Шарль Монтескье (1689 — 1755), два года живший в Англии (еще до Вольтера), в своем фундаментальном политико-философском сочинении «О духе законов» (1748) писал, что «есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их...» (XIII 12, с. 163). Здесь выражена прежде всего интеллектуализирующая функция Бога как гаранта прочности познанных и даже предполагаемых законов. Мы встречались с такой функцией в метафизике Декарта. Она обильно представлена и в философских произведениях Вольтера.

Проблема Бога занимает в них первостепенное место. Подчеркивается его непознаваемость в силу его бесконечности. Но какая это бесконечность? Как сенсуалист, Вольтер охотно признается в непостижимости для него актуальной бесконечности. «Бесконечность числа и протяженности лежит за пределами моего понимания» («Несведущий философ», 1766; там же, с. 335, 350). Для сенсуалиста ясна только потенциальная бесконечность — от одного к другому. Тем самым, для Вольтера неприемлема метафизика, невозможная без интуиции актуальной бесконечности, как и теология, которые он максимально сближает. Но Бог как «верховный интеллект», «вселенский разум» признается даже атеистом (по его убеждению) Спинозой («Назидательные проповеди», 1765; там же, с. 370). Фундаментальная креационистская идея переориентирована на ньютоновскую механику и космологию. Материя сама по себе инертна и способна получить импульс к движению — в своей целостности — только от Бога как первого принципа действия, «единой вечной силы» (там же, с. 339).

Креационизм Вольтера — отнюдь не христианский. «Ничто не возникает из ничего», — категорически утверждает автор «Писем Меммия к Цицерону» (1771. VIII, там же, с. 483) и считает, что все без исключения античные философы утверждали то же самое. Вольтер совершенно убежден в извечности материи, в сущности, ее независимости от Бога, а его творческий акт состоит прежде всего в том, что беспорядочное движение хаоса, сообщенное им же, он трансформирует в строго упорядоченный космос. Сенсуалист, следующий не только за Локком, но и за Ньютоном, подчеркивает в «Метафизическом трактате», что «чем больше совершается открытий в области строения Вселенной, тем более становится очевидным, что все в ней — от светил до маленького клеща — организовано в соответствии с математическими законами» (там же, с. 235). Тем самым проявляется наивысшая мудрость вечного Геометра, верховного Механика, Архитектора Вселенной — физико-теологический аргумент в пользу существования Бога (основной в деизме), как назовет его Кант. В античной и средневековой философии мы много раз встречались с уподоблением космоса огромному механизму. Точность ньютоновской механики теперь весьма конкретизировала эту идею. Мир для Вольтера стал «несомненно восхитительным механиз-

мом», «огромной и сложной машиной» (там же, с. 632, 503), управляемой верховным Механиком.

Однако весьма существенно подчеркнуть, что физико-теологическая картина мира не сопровождается у Вольтера тотальным механистическим детерминизмом, с каким мы встретимся у Гольбаха и других материалистов того века. Конечно, явно под влиянием Локка Вольтер, взывая к мистифицирующей функции понятия Бога, считал, что Всемогущий наделил природу и жизнью, хотя, по-видимому, все не догадывался о невозможности понять организмы только как механизмы. К тому же конечность мира в пространстве трансформирует причины в цели, в чем мы убедились уже при рассмотрении физики-метафизики стоиков. Вольтер тоже, в сочинении «О феноменах природы» (1768), замечает, что «все детали механизма этого мира представляются созданными одна для другой» (там же, с. 414). Отвергая идею древних атомистов, не признававших целесообразности в процессах природы, и современных ему «геометров» (к которым можно было бы прибавить Декарта со Спинозой), Вольтер решительно утверждает наличие в природе *конечных причин*, о которых с пренебрежением пишет Гольбах — автор «Системы природы», игнорируя высказывание, что «яблоня создана для того, чтобы давать яблоки, подобно тому как часы созданы для того, чтобы указывать время» (там же, с. 666, 659). В связи с этим великий художник Вольтер возрождает старинную идею, сближающую, если не отождествляющую, природу и искусство, онтологизируя тем самым человеческую деятельность, особенно в ее высших проявлениях. Вольтеровский Евгемер (в «Диалогах Евгемера») даже утверждает, что «нет никакой природы, но все во Вселенной — искусство, и искусство это указывает на Творца» (там же, с. 559).

Признание объективной целесообразности в природе иногда трансформирует вольтеровский механицизм в *органицизм*, как, например, в поздней работе «О душе» (1774). Отвергая представление «черни», уподобляющей Бога королю и приписывающей ему человеческие свойства, автор скорее усматривает в нем «необходимую потенцию, вечную, одушевляющую всю природу, и смиренно склоняется перед ней» (там же, с. 553). Органистическая тенденция философских воззрений Вольтера проявляется в них и в сближении человека с животными, которых он вопреки Декарту не считает простыми механизмами, поскольку они наделены «определенной мерой разума» и памятью, дающими им возможность «совершенствовать свои познания» («Принцип действия», VII; там же, с. 509). Здесь встает вопрос и о человеческой душе, а в этом контексте — о позиции Вольтера в отношении материализма, который он обычно именует атеизмом, с одной стороны, и к религии — с другой.

Высочайшая оценка Локка Вольтером в «Философских письмах» определялась прежде всего тем, что в противоположность многим другим философам, обычно писавшим «романы о душах», английский мудрец «скромно написал ее историю» (там же, с. 115). Но эта «история» гносеологична. Она исключает врожденность идей, утверждает опытно-чувственное происхождение простых идей, слагающихся в сложные,

и т. п. Однако подлинная сущность души, этого «часового механизма, данного нам для самоуправления» (там же, с. 112), все равно остается загадочной. Утверждая, что индийские брахманы «выдумали метемпсихозу», убежденный сенсуалист считает явно неубедительным, если не абсурдным, бессмертие индивидуальных человеческих душ. Между тем религиозные суеверия, к которым, по существу, философ относил все догматы и обряды христианского вероисповедания и неотделимого от них фанатизма, более всего связаны с такого рода представлениями.

Их вредность Вольтер выявляет и в сравнении их с идеями материализма, который он обычно именует атеизмом. Автор «Метафизического трактата» подчеркивает, что «в мысли о существовании Бога есть свои трудности; однако в противоположной мысли содержатся просто нелепости» (там же, с. 241). Они связаны с их упрощенным, по убеждению Вольтера, объяснением природы и человека, которое он стремился перечеркнуть своим механистическо-телеологическим объяснением мира, но еще более несостоятельность атеизма сказывается в *сфере социальности*. Активнейший просветитель, хотя и не столь радикальный, как Дидро или воинствующий атеист Гольбах, весьма озабочен социальными последствиями атеизма. Он отвергает идею Бейля о возможности общества атеистов. Автор «Философского словаря» приемлет ее лишь для «сообщества философов, стоящего над народом», однако «в любой стране население нуждается в крепкой узде», каковой является представление Бога, «карающего и воздающего» (там же, с. 631). Отсюда знаменитый афоризм Вольтера: «Если бы Бога не было, его следовало бы придумать» (стих. «К автору книги о трех обманщиках», 1769). Тем более что столь «ясный» и убедительный деизм невозможно внушить «толпе», народу (что, как мы видели, отлично понимал Беркли).

Отрицательное отношение Вольтера к атеизму определялось тем, что, он, подобно Спинозе, отождествлял атеизм с *аморализмом*. Вольтер считал, что одинаково вреден для общества государь — религиозный фанатик и государь-атеист. Более того, «атеизм и фанатизм — два чудовища, способные разодрать на части и пожрать общество» (там же, с. 624). Однако религиозный фанатизм много губительнее атеизма, ибо «атеизм — порок некоторых умных людей, суеверие — порок глупцов» (там же, с. 637). Сторонники первого — заблуждающиеся философы, сохраняющие, однако, разум и способность к переубеждению. Носители же второго настолько далеки от философии и ослеплены вероучительными догматами, что осуждены коснеть в своих заблуждениях, нередко порождающих кровавые действия. Знаменательна мысль Вольтера, согласно которой теологи-схоласты своими бессмысленными спорами затемняют понятие Бога и порождают атеизм, распространяя его в правящих верхах общества.

Многозначная вольтеровская концепция понятия Бога и связанной с ним извечной проблемы добра и зла затрагивает старинную идею теодицеи, незадолго до того возрожденную Лейбницем (создавшим и сам термин). В присущей Богу и определяющей его доброте Вольтер особенно усомнился после разрушительного лиссабонского землетря-

сения 1755 г., приведшего к огромным разрушениям и человеческим жертвам, и выразил свое разочарование в «Поэме о гибели Лиссабона», затем закрепил ту же идею в философско-сатирической повести «Кандид, или Оптимизм» (1759).

В принципе, однако, Вольтер был убежден в органической сущности морали, сообщенной Верховным Существом человеку. Суть ее сводится к старинному «золотому правилу», которое автор «Основ философии Ньютона» считает «естественной религией», закон которой «известен во всей вселенной: *поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали в отношении тебя*» (там же, с. 294). Этот извечный закон — отнюдь не закон только самоограничения человеческого эгоизма, но и правило уважения и любви к другим людям, и в этом смысл человеческой доброты, которую подчеркивал Шефтсбери, хорошо известный Вольтеру. Здесь проявляется чувственная природа человека, причастного добру и злу, что игнорировал Паскаль, критикуемый Вольтером в «Замечаниях на "Мысли" г-на Паскаля». «Этот возвышенный мизантроп» (там же, с. 190), в сущности, унижал человека, хотя и отмечал его интеллектуальное величие.

Деистом другого типа стал младший современник Вольтера Жан Жак Руссо (1712–1778). Сын искусного часовщика, родившийся в Женеве, сменивший в дальнейшем несколько занятий, Руссо не получил систематического, формального образования. Однако, от природы богато одаренный, он в результате чтения достиг высокой образованности. Его творчество как философа, писателя, поэта, драматурга, композитора с большой силой развернулось, когда он в 1741 г. переехал в Париж. Как автор романа «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) и других произведений Руссо стал одним из главных основоположников сентиментализма в художественной литературе. В Париже он сблизился с Дидро и написал несколько статей для его «Энциклопедии». Он написал также три весьма содержательных этико-социальных и политических произведения, которые мы рассмотрим в дальнейшем. Сформулированные в них (и не только) философские идеи привели к разрыву Руссо с Дидро и другими просветителями и даже к враждебности в их отношениях. Одним из оснований такого разрыва стал также роман и одновременно философско-педагогический трактат «Эмиль, или О воспитании» (1762). Как приложение к нему здесь опубликован небольшой трактат «Исповедание веры савойского викария», в котором в основном изложено понимание автором Бога и религии. Но оно вызвало яростное озлобление клерикальных кругов (не только католических, но и протестантских), по навету которых светские власти запретили это произведение и приговорили его к сожжению. Самому автору пришлось бежать в родную Швейцарию, но и там начались новые преследования.

Такая реакция клерикалов определялась прежде всего тем, что автор «Эмиля» в своих педагогических установках и стремлениях не ориентировал своего героя на образы и поучения Священного Писания, отвергая тем самым официальное богословие, как и его заумную и противоречивую схоластику. Он доказывал, что совершенно достаточно

«естественной религии», выступая тем самым в значительной мере соратником Вольтера. Но вместе с тем великий художник, подчеркивая фактор чувственности как определяющий в познании и в особенности в жизни, отвергал и абстрактные философские тонкости о соотношениях знания и бытия. «Все споры идеалистов и материалистов, — писал он в этом контексте, — для меня не имеют никакого значения» (XIII 22, т. 1, с. 320). Чувственное знание убеждает человека в существовании материи в ее многообразных формах. Но каковы ее свойства, взятые в совокупности? Здесь Руссо в общем следует за Декартом, считая, что «естественное состояние» материи находится в покое, свидетельствующем о ее пассивности. Однако ее движение и тем более организованность — и здесь, видимо, проявилось воздействие ньютонианства — убеждают в существовании Высшего Разума, движущего и организующего пассивную материю. Такой аспект деизма Руссо в принципе тот же, что и деизм Вольтера. Но более важным аспектом понимания Бога автором «Эмиля» является *непосредственное чувство* человека, у которого фактор воли, которая «не зависит от моих чувств» (там же, с. 333), оттесняет фактор ума на второй план. Отсюда и определяющий атрибут Верховного Существа — «могущественная и мудрая» воля, не подчиненная никакой необходимости и управляющая природой и человеком. Здесь руссоистский деизм отличается от вольтеровского. Верховное Существо не столько мыслится, сколько *чувствуется*. «Чувство признательности и благодарности к Творцу человеческого рода», зарождающееся в сердце, одновременно есть и «чувство благоговения перед благодетельным Божеством» (там же, с. 330). В противоположность Дидро, мечтавшему поднять народ до интеллектуальных вершин науки и философии, Руссо считал возможным внушить ему некую туманную «гражданскую религию», отвергаемую официальным вероучением и не принимаемую просветителями (за исключением, пожалуй, Вольтера).

Человек как существо природы. Опытнo-сенсуалистическая суть его познания. Теоретическая критика религии, христианской теологии, как и многих систем метафизики, французскими философами-просветителями XVIII в., была в особенности сконцентрирована на доказательстве *невозможности духовно-телесного дуализма*, бестелесности души, трактовка которой закономерно сочеталась с анализом процесса познания, с одной стороны, и вела к истолкованию природного бытия — с другой.

Здесь мы встречаемся прежде всего с Ламетри (1709—1751), наиболее радикальным застрельщиком материализма во Франции рассматриваемого века. Самое показательное произведение его антропологической проблематики — «Человек-машина» (1747). Говоря об особой затруднительности попыток «объяснить союз души и тела» (XIII 16, с. 186), автор подчеркнул, что в решении психофизической проблемы существуют две основных позиции. Первая из них — «система материализма, вторая — система спиритуализма» (там же, с. 193). Главная идея всего произведения, выраженная в его заглавии, восходит, конечно, к Декарту, психофизическая доктрина которого, в сущности, полностью

не укладывается ни в одну из вышеназванных систем. Это совершенно естественно, поскольку «человек настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней ясную идею, а следовательно, дать точное определение» (там же, с. 196), что не удалось сделать даже самым крупным философам, пытавшимся сконструировать такое определение *a priori*. В противоположность им Ламетри стремится решить его, опираясь «на посох опыта».

С одной стороны, он частично соглашается с Декартом, считая, что «человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения» (там же, с. 199). Но все же это — не бездушный, мертвый механизм, какой представлялся (хотя и не полностью) Вольтеру, увлеченному механикой Ньютона. Врач Ламетри неплохо изучил человеческий организм анатомически и физиологически. К тому же он для своего времени был неплохим натуралистом, изучившим некоторые растительные и животные организмы. В ряде его произведений имеются «Человек-растение» (1748) и «Животные — больше чем машины» (1750). Последнее уже по названию явно заострено против Декарта, для которого животное, так сказать, полная машина. Для Ламетри такое воззрение было явно неприемлемо. Человек для него заключительное звено в длинной цепи организмов — от растения до животного. Даже разумная душа Декарта для Ламетри фикция, «лишенный содержания термин», ибо «душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга», она — «главный элемент всей нашей машины» (там же, с. 226, 232). Человек, можно сказать, анатомическая, биологическая и даже физиологическая, следовательно, органистическая «машина». Хотя человек — самое совершенное проявление природы, Ламетри максимально сближает его с животными, ибо «переход от животных к человеку не очень резок» (там же, с. 207). При большом старании, используя соответствующие знаки, обезьяну можно научить говорить. Конечно, человек наделен значительно более сложной организацией, позволяющей ему достичь много более широких навыков и знаний, в результате чего «человека можно считать весьма просвещенной машиной» (там же, с. 226).

Психологическая компонента душевной деятельности не играет большой роли у Ламетри по сравнению с биологической и физиологической. Автор «Человека-машины» считает, что особо тонкая организация мозга рождает свойство *воображения*, тщательное упражнение которого может довести отдельных людей до глубокой проницательности и даже гениальности.

Источник познания, по Ламетри, — только чувственный опыт. В «Кратком изложении философских систем для облегчения понимания трактата о душе» автор стремится раскрыть познавательную несостоятельность метафизики Декарта, Мальбранша, Лейбница, Вольфа, Спинозы, которым он противопоставляет Локка. Характерно, что Ламетри, как некогда Гоббс, а затем Вольтер и Юм, отрицает существование предельно абстрактной, антисенсуалистической идеи актуальной бесконечности: «...мы не можем видеть бесконечное и... не

можем понять конечное при помощи бесконечного» (там же, с. 162). Реальное познание возможно лишь в отношении конечного, и оно осуществимо только благодаря деятельности чувств, эмпирическому опыту. В сущности, в этом состояла общая гносеологическая позиция всех французских материалистов, отмежевывавшихся от спекуляций метафизиков, строивших глобальные системы, первостепенную роль в которых играло загадочное, у многих — интуитивно-мистическое понятие актуальной бесконечности.

Большую роль в специальной разработке сенсуалистической гносеологии сыграл Этьен Кондильяк (1714—1780). Дворянин, получивший духовное образование, и впоследствии аббат, он сблизился с кругом Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Вольтера и других энциклопедистов, написав несколько основательных произведений. Кондильяк стал наиболее значительным гносеологом среди французских просветителей той поры, однако кабинетный ученый не включился в антирелигиозную полемику, характерную для названных философов. Первое философское произведение Кондильяка, «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1736), написано под влиянием локковского «Опыта о человеческом разумении» и заострено против умозрительной метафизики Декарта, Мальбранша, Лейбница, Спинозы. Еще резче та же позиция разработана в следующем «Трактате о системах» (1739). Автор говорит здесь о бесполезности абстрактных, туманных и расплывчатых систем метафизики, трактующих различного рода предположения, нередко беспредметные. Между тем «одни лишь твердо установленные факты могут быть истинными принципами наук» (XIII 17, т. 1, с. 11). Они устанавливаются только в опыте. Подробный его анализ Кондильяк осуществил в «Трактате об ощущениях» (1754), главном своем произведении.

В отличие от Ламетри, которому Кондильяк был немало обязан, последний развил подробную психологическую концепцию, трактующую особенности и познавательную роль каждого ощущения в отдельности и в совокупности. Вместе с Локком, как и с французскими просветителями, автор «Трактата об ощущениях» подчеркивает решающую роль опыта в приобретении знаний. Однако в отличие от Локка Кондильяк *устраняет внутренний опыт*, поскольку рефлексия по своему происхождению и сути представляет собой то же ощущение. Тем самым локковский эмпиризм сужается до сенсуализма, и Кондильяк, таким образом, как бы возвращается к античной традиции чисто внешнего происхождения наших знаний, наиболее четко сформулированной в канонике Эпикура, а впоследствии выраженной многими сенсуалистами широко известной формулой: «Нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах».

Формулу Локка о «чистой доске», которую представляет собой душа новорожденного, Кондильяк заменил образом мысленной статуи (фигурирующим еще у Ламетри, который ссылался на образ Арнобия, о чем упомянуто в раннепатристической части данной книги). Первоначально неживая, безгласная, она последовательно наделяется чувственными способностями, через которые получает все новые и новые впечатле-

ния, расширяющие и углубляющие человеческие потребности. Так, уже обоняние, самое примитивное из чувств, снабжает ее запахами самых различных цветов. Ощущения вкуса, слуха, обоняния, зрения, оставляя в «душе» все более глубокие следы, образуют *память* и трансформируются в идеи. Субъект-объектная неопределенность сенсуалистической гносеологии Кондильяка заключена в том, что всегда подразумеваются внутренние потребности воспринимающего субъекта, его модификации, но они не могут быть реализованы без внешних вещей, представление которых сопровождается различной чувственной окраской. Четкость этого определяющего соотношения, свидетельствующего о внешних предметах, проявляется с предельной безошибочностью в *чувстве осязания*, которое, согласно автору «Опыта», выступает как «учитель» всех остальных чувств (см. XIII 17, т. 2, с. 366). Если все они не раскрывают суть вещей самих по себе, а только описывают их отношение к нам, то осязание фиксирует их внешнее положение и эту «привычку» сообщает всем другим чувствам, действующим во взаимосвязи. Оно и образует все богатство психологической жизни — желаний и воли, любви и ненависти, надежды и опасения.

В психологической и познавательной деятельности человека особо значима роль *памяти*, эффективно образуемой наиболее глубокими впечатлениями. Именно память трансформирует ощущения в идеи. При этом простые идеи возникают на основе одного ощущения, а сложные — из их совокупности. Другое их различие состоит в том, что чувственные идеи — результат непосредственного ощущения, а интеллектуальные — их бытие в памяти, когда вещи уже не соприкасаются с чувствами. Объем интеллектуальных идей, их интенсивность прямо пропорциональны силе памяти. В своей совокупности эта категория идей, их запас составляют интеллектуальный фонд, позволяющий человеку размышлять, не имея непосредственных ощущений, сравнивать идеи, строить суждения, умозаключения и т. п.

Обрисованная здесь сенсуалистическая концепция Кондильяка оказала значительное влияние на различные позиции современных ему французских материалистов, которые сами, за некоторым исключением, специально не вникали в гносеологическую проблематику, сосредоточиваясь главным образом на вопросах онтологии-натурфилософии, антропологии, социальной проблематики. Однако сам Кондильяк материалистом не стал. Его сенсуалистическая гносеология, несмотря на объективирующую, казалось бы, роль осязания, характеризовала все же специфику самого субъекта, оставляя объект в основном независимым от его идейной деятельности и непознаваемым в своих глубинах. Сложность деятельности души делала ее загадочной и даже субстанциальной (здесь все же проявилось влияние Декарта). Признавал аббат (хотя и не служивший) и существование Бога.

Упомянутый выше Клод Гельвеций был не менее, если не более, последовательным сенсуалистом, чем Кондильяк, хотя в отличие от него развернутого гносеологического учения он не формулировал. В сочинении «Об уме» (1758) автор подчеркнул, что в нем имеются «две

способности, или... две пассивные силы». Первая из них — *физическая чувствительность*, «способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами». Способность сохранять полученные впечатления — *память* — «длящееся, но ослабленное ощущение» (XIII 18, т. 1, с. 148). Все врожденное в человеке — не только понятия, но и задатки, склонности (признававшиеся Локком) — Гельвеций полностью отрицал. То, что философ называл умом, — не врожденный дар, а результат внешних воздействий, «воспитания», получаемого в бесчисленных ситуациях опыта. Слабовыраженная антропологическая концепция Гельвеция — самые крайние в рассматриваемую эпоху принижение биологического фактора и абсолютизация социального. При этом автор «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» был убежден в том, что потребности людей во все времена фактически не менялись. Чувственные страдания и удовольствия — главные, если не единственные, рычаги человеческой нравственности. Хотя Гельвеций подчеркивал роль труда, человеческих органов и орудий труда в развитии цивилизации, наиболее значительное содержание его воззрений относится к этико-социальной сфере и будет рассмотрено позже.

Сенсуалистический и натуралистический редукционизм, систематически заостренный против религиозно-спиритуалистического понимания души, раздваивающего человека, определяющего и трактовку опыта, весьма характерен и для «Системы природы» Гольбаха: «Человек есть чисто физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к способам действий, обусловленным особенностями его организации» (XIII 15, т. 1, с. 60). Действия физического человека осуществляются по познанным причинам, а духовного — по непознанным вследствие предрассудков причинам сложнейшего человеческого механизма. Механистический редукционизм — уже в узком, ньютоновском смысле — присущ этому опусу Гольбаха, содержащему огромное множество исторической и историко-философской эрудиции, больше, чем любому другому произведению французских материалистов-просветителей этого века. Тотальный детерминизм отрицает самопроизвольность движения как в природном, так и в человеческом мире. Органистическая по своему происхождению идея самосохранения живых существ вообще, человека в особенности, истолковывается редукционистским материалистом чисто физически, механистически. «Как и все существа, человек стремится к самосохранению; он сопротивляется разрушению, испытывает силу инерции, тяготеет к самому себе, притягивается сходными с ним и отталкивается противоположными ему объектами, ищет первых и избегает последних» (там же, с. 166). Человеческий механизм полностью исключает свободу воли, ибо «*воля* — это модификация нашего мозга, благодаря которой он способен к действию» (там же, с. 151). Полное господство объекта над субъектом выражено автором «Системы природы» в парадоксальном суждении: «Вся разница между человеком, которого выбрасывают из окна, и человеком, который сам из него

выбрасывается, заключается лишь в импульсе, приходящем в первом случае извне, а во втором изнутри, из самого организма решившегося на этот шаг человека» (с. 223).

Значительно более глубоко понимание человека в его познавательной деятельности развивал старший соратник Гольбаха Дени Дидро.

Он тоже подчеркивал иницилирующую познавательную роль сенсуализма и эмпиризма. В работе «Письмо о слепых, предназначенное зрячим» (1749) автор под влиянием Ламетри и Кондильяка, говоря о решающем значении опыта в сравнении и осмыслении ощущений, вместе с тем подчеркивает, что только «осязание во многом помогает зрению получить точное знание о соответствии между предметом и получаемым от него представлением» (XIII 14, т. 1, с. 312). Знаменательно, что здесь же он назвал идеалистами (сам термин, как выше отмечено, был введен еще Лейбницем) тех философов, которые ощущения замыкают в мире субъекта. Автор ссылается при этом на рассмотренные выше диалоги Беркли, а его концепцию называет «экстравагантной системой», которую, «к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть» (там же, с. 298). Позже, как выше сказано, гносеологическая позиция Беркли стала обычно квалифицироваться как субъективный идеализм. Его опровержение, по Дидро, достигается уже чувством осзания, убеждающим человека во внешнем существовании воспринимаемых предметов. Впоследствии в работе «Разговор Д'Аламбера с Дидро» (1769), возвращаясь к опровержению той же субъективистской концепции, остроумный литератор использовал образ чувствующего фортепьяно, которое в момент сумасшествия «вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепьяно и что вся гармония вселенной происходит в нем самом» (там же, с. 389). Однако принципиальное различие между «инструментом фортепьяно» и «философом-фортепьяно» в том, что последний «одновременно и музыкант, и инструмент» (с. 385).

Философ-литератор зафиксировал здесь субъект-объектную раздвоенность человека. Большинство французских материалистов в своем противостоянии умозрительности метафизики предшествующего века (да еще и их века) энергично выдвигали на первый план сенсуалистическо-эмпирический компонент познания. Однако, максимально сближая на этом пути человека с природой, они весьма снижали его активность вообще, в сфере познания в особенности. Такая позиция была не очень адекватна тому прогрессу наук, который происходил в рассматриваемом веке. Редактор «Энциклопедии наук, искусств и ремесел» глубоко понимал такую ситуацию. Еще до начала работы над ней Дидро в статье «Философские мысли» (1746), когда он стоял еще на позициях деизма, солидаризируясь с Августином в его критике академического скептицизма (о чем было сказано в патриотической части данной книги), написал, что «критерий истины содержится не в чувствах, а в разуме», ибо чувственная достоверность слишком близорука (там же, с. 183). В дальнейшем, в частности в работе «Мысли к истолкованию природы» (к которой мы выше обращались), автор четко осмыслил и

развил трудную позицию взаимодействия рационального и чувственного компонентов знания как единственно правильного в деле приобретения эффективных знаний. Не приемля туманной умозрительности ряда положений метафизики, Дидро отвергал сенсуалистический редукционизм Гельвеция (упрощавшего идеи Кондильяка). Здесь формулируется более гармоничная позиция, согласно которой «математические науки, являющиеся в наибольшей степени трансцендентными (и тем самым сходными с метафизикой. — В. С.) без опыта не приводят ни к чему точному, что это своего рода общая метафизика, где тела лишены своих индивидуальных качеств» (там же, с. 334).

Наиболее эффективный метод познания сводится к трем основным средствам: наблюдению природы, собирающему факты, размышлениям (в особенности математическим), их комбинирующим, и опыту, который проверяет результаты таких комбинаций. Эффективную программу научного знания великий просветитель зафиксировал в XVIII параграфе рассматриваемого произведения: «Истинный метод философствования заключался и будет заключаться в том, чтобы умом проверять ум, умом и экспериментом контролировать чувства, познавать чувствами природу, изучить природу для изобретения различных орудий, пользоваться орудиями для изысканий и совершенствования практических искусств, которые необходимо распространять в народе, чтобы научить его уважать философию» (там же, с. 341). Данная работа была опубликована, когда Дидро уже приступил (вместе с Д'Аламбером) к созданию «Энциклопедии», осознавая в той же работе: «Мы приблизились ко времени великой революции в науках» (с. 335). Чтобы убедительно разъяснить онтологическую природоведчески-неоднозначную доктрину природы французских материалистов (и некоторых других философов), необходимо бросить взгляд на состояние естествознания в рассматриваемом веке.

Основные факты состояния естествознания в XVIII в. Сциентистская мысль в философии. Выше неоднократно зафиксировано огромное мировоззренческое и методологическое воздействие механики и астрономии Ньютона на философскую мысль. В рассматриваемом веке перед естествоиспытателями встали задачи изучения других важнейших физических явлений — звука, света, теплоты, магнетизма, электричества, трактуемых независимо друг от друга и изучавшихся порознь. В их понимании сказывалась еще умозрительная инерция метафизики, что проявлялось у некоторых естествоиспытателей в убеждении о существовании невесомых жидкостей (флюидов) и скрытых сил как носителей тех или иных явлений. Немецкий врач и химик Шталь разработал концепцию так называемого флогистона как носителя различных проявлений горючести.

Во второй половине и к концу века развитие металлургии и изучение минеральных веществ способствовали полному отделению химии от алхимии. Огромную роль в этом процессе в 70-е годы XVIII в. сыграл Антуан Лавуазье (1743 — 1794), введший количественный анализ и эксперимент в изучение химических процессов. Разложив воду на водород

и кислород и синтезировав ее из них, французский естествоиспытатель не только опроверг теорию флогистона, но и обосновал понятие химического элемента. Эти и другие открытия привели к крушению тысячелетних представлений аристотелевской натурфилософии о воде, воздухе и огне как определяющих (вместе с эфиром) элементах природы.

Не меньшее, если не большее, значение для философских идей имело развитие биологических знаний. Накопление огромного материала в области ботаники и зоологии со времен Возрождения потребовало его систематизации. Весьма значительной стала классификация шведского натуралиста Линнея (1707 — 1778), который в своей «Системе природы» (1735), применив бинарную номенклатуру, создал искусственную классификацию видов растений и животных, позволявшую ориентироваться в огромном фактическом материале. Другой его труд — «Философия ботаники». Мировоззренчески Линней стоял на позициях теологического креационизма, считая, что в принципе неизменные растительные и животные виды созданы божественным творцом. В том же веке возникла необходимость и в естественной классификации, которую было возможно осуществить на основе нескольких тщательно отобранных признаков, свидетельствующих о *родстве* организмов, раскрываемых посредством сравнительного метода. Попытки таких классификаций предпринимались во Франции во второй половине века.

В формировании идеи развития в природе (прежде всего, конечно, органической) огромную роль сыграли труды Жоржа Бюффона (1707 — 1788). Считая, что всякие классификации природных организмов искусственны, он подчеркивал единство и непрерывность всех существ природы, нарушаемые классификациями. Свои идеи автор излагал в труде «Естественная история, всеобщая и частная» (1749 — 1788), где в противоположность Линнею развивал мысль об изменяемости видов под влиянием окружающей среды. Дидро был знаком с этим трудом (к тому же Бюффон написал статью «Природа» для «Энциклопедии»). Возможно, под его влиянием Дидро сформулировал в «Мыслях к истолкованию природы» идею: «Абсолютная независимость хотя бы одного факта несовместима с идеей целого, а без идеи целого нет философии» (там же, с. 338).

Заинтересованный в идеях геологии Бюффон в своей «Теории Земли» (1749) высказал гипотезу, согласно которой земной шар некогда возник в результате отделения осколка от Солнца, выбитого падением на него кометы. В другом труде, «Эпохи природы» (1778), автор насчитывал семь ее периодов с общей продолжительностью в 75 тысяч лет (что во много раз превосходило время, истекшее с дней ее ветхозаветного творения).

Вокруг «Энциклопедии» формировалась небольшая группа любителей точного знания и последовательных противников метафизики. Особенно активным и убежденным из них был Жан Д'Аламбер (1717 — 1783), выдающийся математик и в меньшей мере физик, член Парижской академии наук, длительное время ее неперемный секретарь. Вместе с Дидро он был организатором и редактором «Энциклопедии». Он на-

писал методологическое «Введение» в него, иногда называемое «Очерк о происхождении и развитии наук». Однако соредактором Д'Аламбер оставался только до VIII тома, в дальнейшем оставив эту работу на Дидро, — отчасти из-за препятствий, постоянно чинимых властями этому изданию как «подрывному», отчасти из-за некоторых идейных расхождений с Дидро и другими философами — участниками этого издания. Сам Д'Аламбер был не столько философом, стремившимся учитывать результаты наук, сколько их знатоком, стремившимся к обобщенному их осмыслению. Кроме названного «Введения», он написал работу «Элементы философии» (1759).

Продолжая в целом эмпирическую традицию, Д'Аламбер был заинтересован главным образом вопросами методологии (эпистемологии) научного знания, а не гносеологии, склоняясь к линии Бэкона, которого он ценил весьма высоко, а не Локка. Ученый считал, что природа нашего внутреннего «я» поддается убедительному познанию значительно меньше, чем внешние вещи и даже «существование нашего тела», которое «наиболее тесно связано с нашим "я"» (XIII 13, с. 58). Но точное знание вещей, всегда требующее не только констатации фактов, но и их математического осмысления, с необходимостью фрагментарно. Претензии классической метафизики Декарта и аналогичных ему философов на глобальную достоверность уже в силу этого совершенно несостоятельны. Отсюда и настоятельная потребность в энциклопедиях, которые в алфавитном порядке фиксируют фактическое знание.

Оно и составляет предмет подлинной науки, которая, фиксируя факты, стремится осмысливать их по возможности математически. Все догматические утверждения метафизики о сущности бытия и т. п. нельзя считать научными. Таковыми же в принципе не являются утверждения материалистов с их максимальными обобщениями относительно природы, категорическими отрицаниями души и т. п. Методологическая задача философии заключается в *систематизации* конкретных наук, основывающихся на фактах, зафиксированных в опыте. «Познать природу мы можем надеяться не посредством смутных и произвольных гипотез, а путем внимательного изучения явлений, сравнивая их между собой», стремясь к максимально краткому выявлению принципов, их объясняющих. Такая методология «составляет истинный дух систематизации», который необходимо четко отличать от «духа системы» (там же, с. 66), присущего метафизике (и даже таким материалистам, как Гольбах). Стремясь к образованию «древа наших знаний», Д'Аламбер обосновывает их «деление, которое, нам казалось, наиболее удовлетворяет одновременно и энциклопедическому, и генеалогическому порядку наших знаний» (там же, с. 84).

Ставя, таким образом, задачу классификации наук, соредактор «Энциклопедии» стремился выявить их генетический характер, вскрывая логический и исторический порядок их развития — от конкретно фактических знаний ко все большей их абстрактности.

Важная особенность сциентистско-просветительской позиции Д'Аламбера — стремление подчеркнуть, что развитие наук и их поня-

тий — результат коллективной деятельности, что, конечно, не умаляет исключительной роли гениев научного знания. Ученый ставит Архимеда рядом с Гомером.

Сциентизм Д'Аламбера иногда расценивается историками философии как предвосхищение *позитивизма*, четко сформированного во Франции Огюстом Контом в 30—40-х гг. следующего века. Если Юм, по существу, разработал философские основы позитивизма, то Д'Аламбер формировал его прежде всего как ученый-математик. Были во Франции того века и другие математики и естествоиспытатели со сходной ориентацией, которых мы коснемся ниже.

Механистические и органистические компоненты в истолковании детеологизированной природы французскими материалистами XVIII в. Убедительность ньютоновской механики, как выше зафиксировано, оказала первостепенное воздействие на истолкование человека. Уточняя и углубляя декартовский тезис о животном как простом механизме, философия ограничивала его, но и распространяла на человека и его деятельность. Само такого рода ограничение определялось углублением других, в особенности биологических (и физиологических), знаний. Их полностью было невозможно оторвать от принципов механики Ньютона, поскольку в ней определяющую роль играла *антропоморфная* — по форме — *сила тяготения*, вызывавшая активную полемику между ньютонианцами (Кларк) и Лейбницем, как и другими философами, считавшими таинственную силу гравитации реликтом схоластических, оккультных качеств. Успехи же химии и в особенности биологических знаний (в частности наблюдения мельчайших организмов через микроскоп) усиливали органистические истолкования природы, подводя некоторых философов к эволюционистическим идеям.

Наиболее последовательным механицистом в интерпретации природы был Поль Гольбах в своей огромной «Системе природы». Ее нередко именуют Библией французского материализма, хотя она заострена прежде всего против Библии. Чтение этого произведения убеждает в тесном переплетении природно-механистических и морально-антропологических компонентов, что неизбежно при субъект-объектности мировоззренческого и тем более философского текста. Однако на первом, основном плане произведения Гольбаха все же фигурирует природный объект, а человеческий субъект, как правило, трактуется как производный от него.

Главные понятия «Системы природы» — материя и движение. Тела характеризуются, в общем, по-ньютоновски — протяжение, подвижность, делимость, твердость, сила инерции. При этом натуралистическо-материалистическую трактовку природного бытия в духе Ньютона Гольбах стремится подкрепить многочисленными ссылками и цитациями из античных философов, мыслителей, поэтов, ранних отцов христианской церкви (Тертуллиан и др.), приводя даже некоторые образы Библии, свидетельствующие о телесности различных «духов». Тем самым автор представляет свое произведение как итог предшествующей и, разуме-

ется, современной философской мысли. Наиболее общее определение материи вытекает из сенсуалистической гносеологии Гольбаха: «По отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (XIII 15, т. 1, с. 84). Движение — не только внешних вещей, но и в них самих — неотделимо от материи, подчеркивает автор «Системы природы», ссылаясь, в частности, на «Письма к Серене» Толанда. Поскольку «не может быть действия без противодействия», определяемого «скрытой силой» инерции (там же, с. 73), нет никакой необходимости в «принципе действия», противопоставленного материи, природе и игравшего определяющую роль в деистических воззрениях Вольтера (в известной мере и у самого Ньютона).

Определяя вселенную как «колоссальное соединение всего существующего» (с. 66), Гольбах подходит к проблеме целостности природного бытия. Он идет к ней, «суммируя» необозримость разрозненных вещей, номиналистически в убеждении, что сущность любого тела представляет собой «сумму его свойств или качеств» (там же, с. 67). Целостность, по Гольбаху, совершенно механистична, это несамостоятельная сумма природных тел. Бесконечность природы реальна главным образом во времени, ибо она не имеет начала и не будет иметь никакого конечного небытия. В принципе Гольбах трактует тот «порядок», который явствует «в нашей планетной системе» (с. 105). Вместе с тем отсутствие актуальной бесконечности, характеризующей бытие за ее пределами, отодвигает метафизику, признавая только физику. Снимается и проблема телеологии, а вместе с ней идея соотношения природы и искусства как наиболее общего выражения субъект-объектной деятельности, с чем мы столько раз встречались у многих первостепенных философов. «Искусство — это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий» (там же, с. 60), а человек — главное из них. Природа, по убеждению Гольбаха, — огромная мастерская с бесчисленным количеством точно работающих в ней инструментов. Она «есть обширная машина, маленькой пружиной которой является человеческий род» (там же, с. 256). Давняя и многократно повторенная идея космического механизма, происхождение которой в Античности и Средневековье приписывалось мудрости божественного Мастера, трактуется Гольбахом как совершенно самодостаточная и противопоставленная Богу. Он всегда антропоморфен, «удвоенный человек», ибо фантастичен в силу отчуждения, онтологизации умственных и ряда других, не всегда лучших, свойств человека, не постигающего ни своей собственной, ни внешней, космической природы. Хотя известный нам космос в принципе конечен, он совершенно лишен целей, не только антитеологичен, но и антителеологичен. Большое место в связи с этим занимает в «Системе природы» (преимущественно во второй ее части) критический анализ мифологии, «туманных и противоречивых идей теологии», доказательств бытия Бога Кларком, Декартом, Мальбраншем и «ребенком» Ньютоном, уклонившимся от здравых и великих идей своей физики в сторону паралогизмов теологии.

Механицизм Гольбаха едва ли не с наибольшей силой проявляется в его трактовке однозначного *детерминизма*. «Все связано во вселенной:

последняя есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга» (там же, с. 99). Упрощенность такого детерминизма проявляется в приравнивании друг к другу и даже отождествлении законов ньютоновской механики и закономерностей человеческого мира — стремления к самосохранению, к выгоде, к самовлюбленности и т. п. Чисто физический, «объективистский» детерминизм — подчеркнем еще раз — полностью отрицает наличие самопроизвольности, целесообразности, телеологию не только в природном, но и в человеческом мире. Упрощенный детерминизм Гольбаха, редуцирующий все природно-человеческие процессы к законам ньютоновской механики, напоминает Спинозовский детерминизм, развиваемый в атрибуте материальной протяженности. Вместе с тем механистически трактуемая необходимость в «Системе природы», утверждающая однозначность, постоянство, неизменность «кодекса природы», значительно ниже той ее сложной, неоднозначной доктрины, которую развивал Лейбниц в своей метафизике.

Важнейший аспект механистического детерминизма Гольбаха заключен также в его категорическом отрицании объективности случайностей в природно-человеческом мире. Оно с необходимостью вытекает из его однозначности, нерасторжимости сцепления причин и следствий. Мировоззренчески же категорическое отрицание случайностей заострено против многочисленных утверждений о беспричинных чудесах теологов и церковников, которые и на этом пути держат в страхе и подчинении свою темную паству.

Обратной же стороной такой позиции Гольбаха стало, как мы видели, отрицание свободы воли как основы человеческого самоопределения. Материалист даже доходит здесь до крайне фаталистического утверждения, что «наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» (там же, с. 208 — 209). Философ цитирует в этом контексте приведенные в данной книге слова Сенеки: «Рок ведет за собой добровольно подчиняющегося и влечет сопротивляющегося» (там же, с. 237). Гольбах настаивает при этом на совершенной обоснованности «системы фатализма». Однако ее своего рода «рациональность» состоит в том, что такая «система» укрепляет жесткость понятия естественной необходимости, противопоставленного туманным теологическим представлениям о провидении и предопределении внеприродной божественной личности.

Гольбаховское понятие фатализма весьма деформирует, упрощает проблему человеческой свободы. Даже приведенная формула Клеанфа — Сенеки, стимулируя человека к духовной перестройке, намечала идею свободы как познанной необходимости. Гольбаховская же «система фатализма», в силу которой «все поступки людей необходимы», ибо «человек подчинен законам физики», сравнивает его с «чувственной арфой», не понимающей — в силу своей недалекости, — почему ее струны издадут те или иные звуки и что их возбуждает (там же, с. 250, 259, 140).

Возвращаясь к гольбаховской трактовке природы в ее целостности, центральным элементом которой является человек, обладающий

наиболее сложной организацией, создающей иллюзию бестелесности его духа, необходимо напомнить, что естественные процессы — трансформация ее многообразных форм, включая человека, смерть которого уравнивает его со всеми другими бесчисленными вещами. Их многообразная трансформация составляет огромный круговорот природы, космической «машины».

Однако невозможно уйти от вопроса: откуда и как все же появляется человек, да и вся менее организованная жизнь, при решительном отвержении их сверхъестественного происхождения «из ничто»? Ответ автора «Системы природы» на первый вопрос, в общем, агностический — «человеку не дано знать все» (с. 129), ибо «опыт не дает нам возможности решить этот вопрос, который, собственно, и не может интересовать нас по-настоящему; нам достаточно знать, что человек существует и благодаря своему устройству способен производить те действия, которые мы у него наблюдаем» (там же, с. 123). Впрочем, тут же автор говорит о существовании «гипотезы», в силу которой «человек возник в определенный момент времени» (с. 124), но такая «гипотеза» для него малозначима. Одинаково несущественны для Гольбаха и другие «гипотезы»: присуща ли материи осязающая способность или она возникает благодаря движению? Впрочем, в качестве последовательного механициста автор «Системы природы» скорее склоняется ко второй позиции.

Однако возникновение жизни и тем более человека — постоянная проблема философии, и другие философы в те же времена стремились решать их иначе, отходя от механицизма в сторону органицизма.

Идея развития в природно-человеческом мире имплицитно таилась в метафизике Лейбница с ее непрерывным нарастанием духовно-познавательной силы монад от самых примитивных образований до самосознающего человека, абсолютизированного в Бога. Сугубый идеализм понятия монады в условиях успехов в изучении явлений физики, формирование понятия химического элемента и в особенности углубление в новые факты биологии открывали возможность натурфилософского переосмысления понятия монады.

Весьма плодотворным стало такое переосмысление монады и даже ее трансформация в молекулу, осуществленное Дидро и весьма четко сформулированное в статье «Философские принципы относительно материи и движения» (1770). Здесь (как и в других произведениях) обосновано понятие гетерогенной, неоднородной, многоаспектной молекулы, которую «следует рассматривать как средоточие трех родов действий: действия тяжести, или тяготения; действия внутренней силы, свойственной ее водяной, огненной, воздушной, серной природе; действия всех других молекул на нее» (XIII 16, т. 1, с. 447). Такая многоаспектная молекула становилась элементарной «клеточкой» всего сущего, наделенной деятельной, постоянной и неистощимой силой. Как таковая она вытесняла и перечеркивала понятие атома в его демокритовском смысле неделимого, незримого комочка вещества, понятие которого, возобновленное Гассенди, принималось и Ньютоном. Постоянство силы

такой молекулы универсализировало движение, понимаемое теперь не только — и даже не столько — как перемещение тел в пространстве, но и как их внутреннее изменение и неустойчивость. В таком смысле движение трактовалось и Гольбахом в «Системе природы», но ее автор все же значительно больше подчеркивал решающую роль внешней детерминации вещей и явлений, отвергающей телеологию и возможность случайных событий. В отличие от своего соратника Дидро, именуя (вслед за Бюффоном) молекулу *органической*, приписывал ей свойство минимальной чувствительности, открывая на этой основе осмысление фактора жизни во множестве ее форм и изменений.

Вопрос о происхождении и формах жизни всегда интересовал разных французских просветителей, в особенности материалистов, порвавших с библейскими представлениями о ее сверхъестественном появлении. Ламетри в своей «Системе Эпикура» высказал мысль, что «в воздухе имеются семена и зародыши как животного, так и растительного характера; они были и будут там всегда» (XIII 16, с. 312). Он мог почерпнуть эту мысль в ранее анализированной поэме Лукреция, но она получила, казалось, подтверждение в микроскопических наблюдениях еще в предшествующем веке, в частности в наблюдениях сперматозоидов, казавшихся уже сформированными организмами, которые в материнском лоне только увеличиваются и продолжают свой рост после рождения. Это так называемая концепция преформизма. Воззрение Ламетри на появление и многообразие форм жизни более широко, чем концепция преформизма, но оно почерпнуто в основном у античных философов, в частности у Эмпедокла и Демокрита. Пангилозоистом можно считать Робине, который в своем объемистом сочинении «О природе» (1761 — 1766) пытался обосновать идею, согласно которой природные вещи обладают животными функциями — питанием, ростом, размножением. При этом грубоватый органицист склонялся к деизму.

Органистическая доктрина Дидро весьма стройна и основана на современных ему биологических и химических представлениях. Их фундамент составляет гетерогенная, органическая молекула, унаследовавшая неистребимую силу лейбницевской монады и обладающая чувствительностью «в тысячу раз меньшей, чем та чувствительность, которой Всемогущий (деистический реликт в «Мыслях к истолкованию природы», написанных в 1753 г. — В. С.) наделил животных, наиболее близких к мертвой материи» (XIII 14, т. 1, с. 368). В дальнейшем в трех «Разговорах Д'Аламбера с Дидро» (1769) и в написанных через два года «Философских принципах относительно материи и движения» «всемогущий» полностью исчезает, анатомические и эмбриологические факты в «Разговорах», игнорируя концепцию преформизма, развивают концепцию *эпигенеза*, фиксирующую преобразование зародыша еще в материнском лоне. Оно продолжается и усложняется в самостоятельном существовании растительно-животных форм. Их трансформация постоянна в силу лейбницевского принципа непрерывности. Мелькает идея единства микро- и макрокосмоса, единичного и великого целого. «Все существа превращаются одно в другое, поэтому и все виды... все

беспреданно меняется, — подтверждает Д'Аламбер (хотя и во сне. — В. С.). Всякое животное есть более или менее человек; всякий минерал есть более или менее растение; всякое растение есть более или менее животное». «Рождаться, жить и исчезать — значит менять формы». «Есть только один индивидуум — целое» (там же, с. 404), ибо «во вселенной, в человеке и в животном есть только одна субстанция» (с. 388) и т. п.

Такова грандиозная органистическая картина эволюции всего сущего, нарисованная Дидро. набросанная на основании современных ему биологических знаний и концепций, она вдохновляла ученых на дальнейшую их конкретизацию.

В заключение этого небольшого раздела есть смысл обратиться к английскому философу и естествоиспытателю Джозефу Пристли (1733—1804), который, с одной стороны, сформулировал идеи, весьма сходные с воззрениями французских материалистов, а с другой, оставаясь на позициях оригинального деизма, выявил отличие их, характерное для английской ментальности, от французской в условиях приближавшейся революции. Выученик духовной академии, в дальнейшем священник и преподаватель духовных предметов, принадлежавший, однако, к одной из протестантских сект, отделившихся от англиканства, Пристли стал крупным естествоиспытателем, членом лондонского Королевского общества (в дальнейшем — Парижской и Петербургской академий наук) и философом. В качестве естествоиспытателя он открыл явление фотосинтеза, хлористый водород и кислород, предвосхищая Лавуазье. Английский ученый не чужд был и политической деятельности, поддерживав борьбу североамериканских колоний против Англии, а затем и Французскую революцию.

Литературное наследие Пристли обширно, но в интересующем нас аспекте назовем здесь два его особо значительных философских произведения — «Исследования о материи и духе» (1777) и «Философское учение о необходимости» (1777).

В первом из них Пристли продолжил и углубил учение Толанда об активности материи, неотделимой от движения. Опираясь он и на идеи книги хорватского физика, математика и философа Руджера Бошковича (ум. 1787) «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» (Вена, 1758). Здесь автор соединял лейбницевскую монаду как незримый силовой центр с ньютоновскими идеями взаимопритяжения материальных частиц (на больших расстояниях) и их взаимоотталкивания при их сближении на конкретное расстояние. В итоге возникла концепция *динамического атомизма*, свидетельствующая о наличии в материи своеобразных центров сил и тем самым об активности материи.

В итоге Пристли пришел к органистическому убеждению о «живой материи», обладающей свойством чувствительности как предпосылкой мышления. Он вспоминал в связи с этим даже древнее наблюдение Фалеса о притягивании железа магнитом как свидетельстве животворности материи. Но далее автор «Исследования о материи и духе», поднимаясь к человеку и опираясь на вибрационные идеи Гартли, подчеркивал

единообразие человеческого организма, увязывал чувствительность и мышление с деятельностью мозга и нервов. Душа, тем самым тесно связанная с телом, растет, созревает и приходит в упадок вместе с ним. Она не бестелесна и не бессмертна.

Хотя Пристли писал при этом о «системе материализма» (XIII, т. 3, с. 195) и склонялся — по примеру Гоббса — к мыслям о телесности Бога, его деизм не порывал с некоторыми представлениями христианского вероучения. Важнейшим из них было учение о *воскресении мертвых*. Здесь элементы христианской религии парадоксальным образом переплетались с естественно-научными представлениями ученого. Смерть, гниение тела и рассеяние его частиц «представляется *разложением*. Но что *разложено*, то может быть и *соединено снова* существом, которое произвело (ранее) это единение» (там же, с. 283). Телесный Бог-Творец, не допускающий полного исчезновения частиц умершего человека, может снова их воссоединить и получить тот же «клон». Прибегая как бы к секуляризации некоторых утверждений Нового Завета, Пристли ссылается на апостола Павла, «когда он сравнивает воскресение с проращением семени, которое было посеяно в землю и казалось *погибшим*. В действительности *зародыш* не умирает», хотя будущий «клон» не будет точной копией умершего организма. Для подкрепления этой мысли автор «Исследования о материи и духе» ссылается на авторитет Гартли и неких других авторов, которые «также допускают, что, строго говоря, в нашем воскресении для будущей жизни не больше *чудесного*, чем в нашем *рождении* для настоящей жизни» (там же, с. 284).

Основная направленность небольшого произведения Пристли «Философское учение о необходимости» в общем та же, что и учения Гольбаха о тотальном детерминизме, исключающем случайность. Правда, автор видит здесь своего предшественника в Гоббсе, который в своем «Левиафане» «впервые изложил с надлежащей ясностью философское учение о необходимости» (там же, с. 384), как и в Коллинзе с его критикой многовекового заблуждения о свободе человеческой воли в «Философском исследовании человеческой свободы». Острие принципа детерминизма, образующего понятие естественной необходимости, по Пристли, разрушительно для христианского и магометанского учения о сверхъестественном *предопределении*, которое, считает философ, тождественно языческому представлению о *роке*. В этот же ряд Пристли ставит и абсолютность предопределения, как его трактовали Лютер и Кальвин.

Гельвеций как этико-социальный теоретик французского материализма XVIII в. Если философия в конечном счете — наука о человеке, то с особой, если не с наибольшей, силой эта ее суть была выражена философами эпохи Просвещения вообще, французскими в особенности. Конечно, как выше зафиксировано, многие из них трактовали проблемы и познания, и природного бытия, но ставили в фокус своих размышлений человека как в его индивидуальном, так и в социальном существовании. Однако Клод Гельвеций среди других французских

материалистов выделялся исключительной концентрацией своих идей вокруг проблем философской антропологии, а в зависимости от нее — и социального теоретизирования. Потребности субъекта с необходимостью ведут его к осознанию своей зависимости от объекта, но уже не столько природного, сколько социального. Об этом свидетельствуют оба главных его произведения. В сочинении «Об уме» автор выявил себя как последовательный эмпирист и сенсуалистический редукционист, продолжая линию Локка и в особенности Кондильяка. В сочинении «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (1773), руководствуясь теми же гносеологическими принципами, автор более основательно трактует человека в контексте социальной среды его существования. Принадлежавший к кругу Дидро и других авторов «Энциклопедии» Гельвеций полностью разделял их воззрения относительно роли науки в материальном улучшении человеческой жизни.

В истолковании человека Гельвеций едва ли не решительнее всех других французских материалистов того века — впрочем, тут трудно отличить его от Гольбаха, писавшего позже — перечеркивал многовековую дуалистическую трактовку человека как существа, дух которого высоко поднимает его как над собственным телом, так и над всей материальной природой. Как уже отмечено, автор двух названных выше произведений решительно отрицал биологическую врожденность любых духовных свойств человека, не только его идей, но и интеллектуальных и моральных наклонностей, которые все же признавал Локк. Все они, по убеждению Гельвеция, обязаны своим происхождением чувственной природе человека и его многообразному опыту. С античных времен она трактовалась — в особенности стоиками — прежде всего как всегда озабоченная сохранением своего существования, или в киренско-эпикурейской гедонистической традиции — как стремление к наслаждению кратковременной жизнью, как бы ни было неоднозначно понятие наслаждения. Обе эти традиции, как и восходившая к Аристотелю традиция эвдемонизма, в ментальности множества людей весьма усложнившегося в ряде аспектов Нового времени приобретали форму сугубо личного *интереса* самой различной направленности. Выше мы видели, с какой убежденностью и энергией подчеркивал его определяющую роль в человеческой жизни Томас Гоббс. Теперь, пожалуй, с еще большей силой такую роль выдвигал на первый план Гельвеций. Он весьма усилил индивидуалистическо-номиналистический вектор от человека к обществу даже по сравнению с Гоббсом. «Общество есть лишь собрание отдельных лиц и, следовательно, в своих суждениях может руководствоваться только своим интересом» (XIII 18, т. 1, с. 182). «Если физический мир, — заострял ту же мысль автор “О человеке”, — подчинен закону движения, то духовный мир не менее подчинен закону интереса» (там же, т. 2, с. 186), которому следуют не только индивидуумы, но и различные коллективы. В основе любых интересов лежат чувственные ощущения. В своем истолковании человека Гельвеций рассматривал его как сугубого эгоиста, за всеми действиями и словами которого скрывается любовь к самому себе, собственный интерес.

Французский материалист отвергал учение английского деиста Шефтсбери, имевшего последователей не только в Англии и приписывавшего людям врожденное моральное чувство благожелательности как определяющее для человека. Платонический оттенок такого чувства симпатии для других перечеркивается радикальным сенсуализмом Гельвеция. Во Франции предшествующего века вышла книга моралиста Ларошфуко «Максимы и моральные размышления» (1665), в которой самолюбие и стремление к личной выгоде провозглашались главными стимулами человеческой жизни. В Англии, как выше отмечено, не только Гоббс, но и в более конкретной и даже циничной форме Мандевиль изображали пороки частных лиц, их стремление к стяжательству подлинным условием общественного благополучия.

Основанная на последовательном сенсуализме, образующем все человеческие представления, доктрина Гельвеция была шире довольно частной позиции Мандевилья. Стимулы всех действий человека рождаются его любовью к самому себе — стремлением к приятному и избеганием страданий, собственный интерес образует меру оценок не только вещей, но и людей. Аффекты и недостаточная осведомленность (включая языковые неясности) в том или ином вопросе нередко приводят к промахам в достижении той или иной цели.

Все люди рождаются *равными*, поскольку никто не обладает ни способностями, ни склонностями. Даже самолюбие не присуще младенцу. Все духовно-моральные качества постепенно приобретаются в процессе жизни, когда не только отдельный человек, а целые общественные группы приобретают различные интересы и часто яростно защищают их. Такой процесс Гельвеций трактует как *воспитание*, понимая его не в узко школьном смысле, а как *действие извне*, в условиях самого широкого общения людей в бесчисленно многообразных обстоятельствах жизни. Такие обстоятельства, прежде всего и главным образом социальные, — общественная среда.

Здесь возникает первостепенный вопрос о происхождении и сути человеческой коллективности. Способностям людей, формирующимся постепенно, предшествуют *потребности*, в первую очередь физиологические — питание, жилище и т. п. Они и делают все более усложняющуюся общественную жизнь настоящей необходимостью.

Но общество не может существовать только как совокупность эгоистически действующих индивидов, сколь бы они ни были многочисленны. Мораль, проблема добродетели в нем с необходимостью возникают. Но как они возможны в условиях, если каждый член общества в принципе неисправимый гедонист и тем более эгоист? Необходимо определенное равновесие человеческих и групповых интересов. Моральным, добродетельным становится тот, кто, удовлетворяя самого себя, не вредит другим, не доставляет им зла. Его и следует считать добрым, а неисправимого эгоиста — злым. Удобство и счастье для возможно большего числа членов данного общества — та идея, которая в следующем веке английскими теоретиками моральности будет обобщена термином *утилитаризм*.

За ним скрывается древняя и, можно сказать, универсальная идея «золотого правила», предписывающего самоограничение эгоизма. Но автоматически ее реализовать невозможно. Гоббс увязывал ее с необходимостью общественного договора, учреждающего государственность. Гельвеций видел средство ее реализации в широко трактуемом воспитании людей в самых различных обстоятельствах их жизни. Однако основным институтом утилитаризма становится государство, а еще конкретнее — умелое и многостороннее *законодательство*, поощряющее действия тех граждан, которые приносят наибольшую пользу большинству, и карающее тех, которые приносят тот или иной вред. При этом Гельвеций подчеркивает значительную роль формы государственного устройства и качества его реализаторов.

Естественно, что материалист обосновывает необходимость вполне светского общества и государства. Религия, переполненная суевериями, скорее приносит вред. Понимая интерес не только в индивидуальном, но и в коллективном смысле, Гельвеций, можно сказать, полностью укреплается на платформе политики.

Это схематическое изображение этико-социальной доктрины Гельвеция следует дополнить его глубокими соображениями о роли труда и орудий труда в удовлетворении самых элементарных потребностей людей, как и в их интеллектуальном развитии. Последовательный сенсуалист особо подчеркивает роль умелых рук в эффективности самого различного труда. А без него были бы невозможны никакие успехи цивилизации, энтузиастом которых был Гельвеций.

Изложенные здесь черты этико-социальной доктрины Гельвеция позволяют видеть в ней идеологию французской, если не вообще западноевропейской, буржуазии (как особо настойчиво трактовали его марксисты). Однако не все тогдашние просветители соглашались с Гельвецием в его резкой трактовке человеческого эгоизма как определяющего свойства его моральности. Его приятель и, в общем, союзник Дидро, тоже «идеолог буржуазии», был последователем морального учения Шефтсбери, что служит еще одним проявлением личностности философских воззрений. Противником гельвецианской трактовки моральности человека был и Руссо, хотя и по другим основаниям (см. ниже). С другой стороны, доктрина Гельвеция в предреволюционные и пореволюционные годы привлекали немало политиков.

Философско-историческая мысль французского Просвещения. После длительного средневекового перерыва в западноевропейских странах начиная с эпохи Возрождения стали появляться неконфессиональные, светские истории различных периодов и государств (например, «История Флоренции» Макиавелли). Среди них было немало эмпирическо-описательных произведений различных периодов и государств. Значительно слабее были представлены мировоззренческие истории, осмысливавшие ее общий процесс и смысл. Таковым во Франции был труд теолога, епископа Жака Боссюэ «Рассуждение о всемирной истории» (1681). Она трактовалась в духе Августина, с провиденциалистско-

библейских позиций, изображая историю народов, связанных со Священным Писанием, — египтян, вавилонян, ассирийцев, персов, греков, римлян и в особенности евреев. Боссюэ доводил ее до эпохи Карла Великого, власть которого унаследовалась французскими королями. Для просветительских историософов этот труд, популярный в клерикальных кругах, был, конечно, анахронизмом, не соответствующим общественным и научным потребностям их современности.

Выдающимся просветительским общественником и историком стал в рассматриваемую эпоху упомянутый выше Шарль Монтескье. Он — автор весьма интересного труда «Рассуждение о причинах величия и падения римлян» (1784), само название которого свидетельствует не о простой повествовательности, а о стремлении выявить важнейшие закономерности римской истории. Они определяются прежде всего политическим строем огромного государства, в котором республика обеспечивала процветание устойчивых гражданских патриотических *добродетелей*, а в сменившей ее империи нарастала порабощенность самих римлян, повлекшая за собой упадок таких добродетелей, что вместе с другими обстоятельствами довело Римское государство до крушения в длительных войнах с варваризированными народами.

Главный труд Монтескье — «О духе законов» (Женева, 1748). В предшествующем параграфе при анализе социально-философских воззрений Гоббса и сходных с ним в этом отношении мыслителей была подчеркнута возрастающая роль так называемого юридического мировоззрения в условиях укрепления централизованных государств и их борьбы с феодальным своеволием. Та же линия в принципе присуща и «О духе законов». Однако если произведения Гоббса «О гражданине» и «Левиафан» довольно умозрительны и малоисторичны, то произведение Монтескье содержит большую историческую конкретность. Это, в общем, можно утверждать и о его методологии.

Выше была отмечена деистическая позиция Монтескье. Но его Бог — чистый, «первоначальный разум», далекий в своем творчестве от произвола. От него исходят «законы в самом широком значении этого слова» как «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей» (XIII 12, с. 163). Явно знакомый с законами небесной и земной природы, открытыми Ньютоном, Монтескье подчеркивает нерушимость этих законов. Иная ситуация в мире человека. «Как существо физическое, человек, подобно всем другим телам, управляется неизменными законами; как существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные Богом (надо думать, в случаях их непонимания, о чем далее и говорится. — В. С.), и изменяет те, которые сам установил» (там же, с. 165). Цель своего произведения Монтескье видит в том, чтобы выявить те законы, которые проявляются в человеческом общежитии, как бы ни пытались в своем неведении уклоняться от них отдельные люди. При этом можно констатировать, что одни законы как бы внешние, чисто природные, другие же создаются самими людьми. Это законы *политические*, или *гражданские*, присущие данному народу и непригодные (или малопригодные) для другого.

К чисто природным законам следует прежде всего отнести *географические* — климат, почва, рельеф местности. Первые два фактора определяют психологию народов, живущих на данной территории, через психологию и формы государственного правления. Так, климат бывает холодный, умеренный и жаркий. Последний действует на людей расслабляюще, настолько, что малодушие народов при таком климате «почти всегда приводило их к рабству, между тем как мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу» (там же, с. 387). Несколько другие психологические черты складываются у тех, кто живет на плодородных почвах, занимается земледелием и скотоводством. Они приобретают значительные богатства, но платят за это пассивностью и изнеженностью. В результате здесь чаще всего устанавливается единоличное правление. У тех, кто живет на скудных почвах, развиваются ремесла, торговля, мореплавание. Их предприимчивость и трудовая закалка вырабатывают у них мужество, воинственность, толкающие их к добыванию тех материальных благ, которых у них недостает. Управление такими жителями Монтескье считает республиканским, когда власть сосредоточена в руках нескольких. Рельеф местности во многом определяет размеры территории государств, что тоже влияет на устанавливающиеся здесь формы правления.

При всей ходульности и даже наивности рассмотренных природно-социальных идей Монтескье с позиций последующей социологии (хотя и некоторые современники автора «О духе законов» критиковали их на примере истории Италии) их теоретическое значение определяется попыткой его автора, которого иногда называют основоположником географического направления в социологии, выявить объективные природные закономерности, воздействующие на социальные.

В произведении Монтескье сформулированы специфические идеи положительных и отрицательных «форм правления» в их отношении к той современности. Главные из них три — республиканское, монархическое и деспотическое, имеющие соответствующее юридическое оформление, определяющие параметры свободы подданных перед лицом верховной власти и другими гражданами. Противоположны им деспотия, стремящаяся полностью подчинить своему руководству в принципе весь народ, и республика, в которой правит он сам или часть его, когда свобода подданных может выйти из юридических берегов. Если вспомнить триадную методологию (которой мы не находим у Монтескье в какой-то осознанной форме), монархическое правление — целесообразная «середина», когда правящий монарх опирается на установленные и неизменные законы. Только тогда возникают возможности для подлинной свободы, ибо она «может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть» (там же, с. 289). Следует отметить и принципы социально-психологической атмосферы («человеческие страсти»), господствующие в названных формах правления. В деспотии господствует страх, в республике — добродетель (политическая), а в монархии — честь.

Острые собственно политической доктрины Монтескье было направлено против господствовавшего во Франции королевского абсолютизма, которое по многим показателям приближалось к деспотизму. Ориентируясь на английскую государственность и имея в виду характеризованную выше концепцию разделения властей Локка, без чего нет политической свободы, Монтескье предложил свой вариант. В государстве должны быть учреждены три независимые друг от друга власти со своими органами — законодательная, исполнительная и судебная. В сущности, здесь предложен идеал конституционной монархии, который и был популярен в начале Французской революции 1789 г.

Иное осмысление истории и в связи с ней эволюции общества разрабатывал Вольтер. Историческая компонента его творчества весьма велика, и здесь он значительно отличается от Монтескье, написавшего, строго говоря, лишь один исторический труд — «Размышления о причинах величия и падения римлян». Как историк Вольтер ближе к своей современности и вместе с тем весьма осведомлен о множестве фактов мировой истории. Его с полным основанием считают основоположником просветительской историографии. В числе его собственно исторических трудов «Опыт о гражданских войнах во Франции» (1728), «История Карла XIII» (1732), двухтомная «История Российской империи при Петре Великом» (1759, 1763), особенно ценимый им «Век Людовика XIV» (1751). Исторические труды этой эпохи, среди которых преобладали клерикальные, представляли обычно хронологическое описание событий, в котором главное внимание уделялось жизни и действиям королей, полководцев, знати, военным сражениям без раскрытия главного и второстепенного. Писались такого рода истории на основании совершенно некритического доверия и произвольного использования источников. Вольтер решительно отмежевывался от такого рода историй, стремясь к достоверности излагаемых фактов и концептуально-просветительскому их осмыслению. В своей методологической статье об истории, написанной для «Энциклопедии», он писал, что «история — это изложение фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных... История событий делится на священную и гражданскую. Священная история — это ряд божественных и чудесных действий...», которые (переполнявшие названный труд Боссюэ), пишет автор, его совсем не интересуют (XIII 13 а, с. 7). В изложении гражданской истории Вольтер стремится к качественной повествовательности, увлекательности, сравнивая искусство историка с искусством автора трагедии. Но более значительна, конечно, идейная сторона таких повествований. В эпоху, когда в подавляющем большинстве европейских стран господствовали абсолютистские монархии, Вольтер, как и другие просветители, видел идеал в «просвещенном монархе», с направленностью его воли к добру и действовавшем вопреки и тем более против заскорузлой церкви. Хотя в общем такие воззрения были утопичны, Вольтер высоко ценил деятельность Петра I как царя-преобразователя, в принципе отвечавшего такому идеалу.

Теоретическому осмыслению истории Вольтер посвятил фундаментальное произведение «Опыт о нравах и духе народов» (1769). Введение в него автор назвал «Философией истории», впервые вводя этот важнейший термин в философское «кровообращение». Конечно, его не следует понимать как спекулятивное осмысление мировой истории, каким он станет, например, у Гегеля. Но все же этот термин у Вольтера означал расширение явления истории в географическом и хронологическом смыслах и в содержательном углублении понимания истории.

Первый из названных смыслов означал выход трактовки истории за пределы Средиземноморья, каковым он был у Августина — если все же его теософию истории считать ее философией — и в принципе оставался у Боссюэ (хотя и сместившего ряд акцентов на эпоху средневековой западноевропейской истории). Правда, у Вольтера Европа занимает главное место, но только потому, что он ее лучше знал, располагал большим количеством материалов. Однако при сопоставлении неевропейских народов с европейскими нередко оказывалось, что такое сравнение не в пользу европейцев. Вольтер одним из первых показал, как много дали арабы для европейской культуры. Он также ставил в пример европейским народам Индию и особенно Китай, культуру которого высоко ценил.

При рассмотрении хронологической глубины истории Вольтер решительно отвергал христианоцентрическую позицию того же Боссюэ и других клерикальных авторов, исходивших из наибольшей древности еврейского народа с его Священным Писанием, положившим начало христианству. В действительности Египет, Вавилония, те же Китай и Индия с их географическими и климатическими преимуществами древнее еврейской истории и ее культуры. Вольтер имел представления и о первобытной, «варварской» истории, учитывая в особенности, что в его время стали известны народы всех континентов с их «доисторической» культурой.

Но главная черта философской истории в изображении Вольтера состоит не в описании жизни государей, сколь бы ни были значительны некоторые из них, а в стремлении глубже понять «дух, нравы и обычаи народов», в необходимости исследования исторических изменений и развития цивилизации и культуры. В первой из них весьма значительно социально-экономическое содержание — положение сословий крестьян, горожан, дворян, духовенства, интерес к таким отраслям экономики, как торговля и финансы. Активнейший просветитель понимал огромную роль техники, «механических искусств», подчеркивал значение открытий науки в развитии цивилизации. Естественно, что философа еще больше привлекали ее духовная сторона, различные идейные компоненты культуры — философия, религия, мораль, искусство, литература. Все их формы Вольтер обычно именовал «мнениями», часто придавая им решающую роль в прогрессе цивилизации. Правда, христианскую религию, с историей и современностью которой он был знаком основательно, великий просветитель весьма не жаловал. Считая ее переполненной суевериями, он в особенности бичевал многочисленные проявления кровавого фанатизма с тех пор, как христианство стало государственной идеологией

во многих странах, провоцируя международные и гражданские войны. «Христианская религия — это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» (XIII 20, с. 554). Религия и церковь в силу такой ее роли, трактуемой Вольтером односторонне и даже поверхностно, — отрицательный фактор развития цивилизации.

Главные положительные факторы такого развития — широта и глубина просвещенности, успехи человеческого разума в его различных аспектах. Вольтер особо выделяет и подчеркивает проявления «величия человеческого духа» в некоторые эпохи. Таковы век Перикла, Платона, Демосфена и Аристотеля, эпоха Возрождения в Италии (век Медичи), век Людовика IV во Франции. Между ними — темные и мрачные пропасти истории, лишь иногда освещаемые вспышками цивилизирующего разума. Особенно мрачным и бесплодным Вольтер трактовал европейское (и византийское) Средневековье. Его просветительская односторонность и даже ослепленность отказывала Средневековью в каком-либо значении для положительного развития европейской цивилизации. Для Вольтера это сплошной застой. Подлинное и все убыстряющееся пробуждение разума начинается в эпоху Ренессанса XV—XVI вв. Середину своего века и дальнейшие годы Вольтер трактует как его расцвет.

Оценивая основоположную идею вольтеровской философии истории в целом, необходимо подчеркнуть ее диаметрально противоположность религиозно-теологическим представлениям провиденциализма Боссюэ и других клерикалов, в которых резко преобладала мистифицирующая функция понятия Бога. Автор «Опыта о нравах и духе народов» стремился выяснить, через какие ступени прошло человечество от первоначального варварства к цивилизации и культуре его современности. Вольтер стремился при этом раскрыть подлинные причины (хотя иногда отождествлял их с поводами) такого исторического *прогресса*. Тем самым проявлялась внутренняя эволюция мира, отменяющая туманную идею провидения. Просветитель-антиклерикал был при этом полон оптимизма и писал в письме Д'Аламберу 1 марта 1764 г.: «Растет новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума» (XIII 20, с. 557).

У Вольтера было немало последователей в его просветительской и оптимистической философии истории. Один из них — Жан Кондорсе (1743—1794). Математик и астроном, член Французской академии, он также автор «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), написанного с сугубо просветительских позиций против «суеверия и тирании» (XIII 19, с. 228). Всю историю человечества, начиная с первобытности, автор подразделил на девять эпох, каждая из которых выявляет экономическое и интеллектуальное продвижение человечества. Фанатик прогресса неколебимо убежден, что «никогда развитие не пойдет вспять» (там же, с. 6). Последняя, девятая эпоха, начавшаяся с Декарта, продемонстрировала огромные успехи философской, экономической, естественно-научной мысли, успехи правового строя, расширившего границы гражданской свободы. Эпоха эта завершилась

революцией, а «философия явилась ее идейной руководительницей» (там же, с. 189), учреждением Французской республики, свергнувшей «народной силой» королевскую тиранию.

Заключительная, десятая глава рисует захватывающую картину будущего «прогресса человеческого разума». Он приведет человечество к «уничтожению неравенства между нациями, прогрессу равенства между различными классами того же народа, наконец, действительному совершенствованию человека» (с. 221), ибо «человеческая способность совершенствования безгранична» (с. 254). Свободные люди, руководствующиеся только разумом, забудут о существовании тиранов, рабов и священников. Расцвет наук обеспечит огромные успехи промышленности и сельского хозяйства, исчезнут войны между народами и т. п. Таково сверхоптимистическое убеждение просветителя, еще не пользовавшегося термином «социализм». Активный политик, он примкнул к жирондистам, но вскоре после написания данной книги был арестован якобинцами и, не желая быть гильотинированным, принял яд.

«Человек естественный» и «человек цивилизованный» в этико-социальном мировоззрении Руссо. Если Гельвеций был выше представлен как философ, который из всех материалистов целиком посвятил свои произведения этико-социальному измерению человека, то Руссо в своем творчестве уделял этому не меньше внимания. Правда, необходимо сразу подчеркнуть, что к материалистам его отнести никак невозможно. И прежде всего в его истолковании моральности и социальности человека. Его первый небольшой трактат «Рассуждение по вопросу: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750) был послан на конкурс, объявленный под этим девизом Дижонской академией. Руссо обосновал *отрицательный* ответ на поставленный вопрос: «Науки и искусства... обязаны своим происхождением нашим порокам» (XIII 21, с. 19) — и был объявлен победителем конкурса. Следующий, более основательный трактат «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) тоже был написан на конкурс той же академии, хотя и не был увенчан премией провинциальными мудрецами. Проблема человека весьма основательно рассмотрена и в упомянутом выше философско-педагогическом сочинении «Эмиль, или О воспитании» (1762). Главный социально-политический трактат Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), который будет рассмотрен в дальнейшем, — как бы завершающее произведение трилогии, два первых звена которой составляют первые из названных выше «диссертаций».

Во второй из них автор подчеркнул, что «наиболее полезным и наименее продвинувшимся из всех знаний мне представляется знание человека» (там же, с. 40). Его анализ и особо значимые идеи обобщены в двух определяющих аспектах — аспекте природном, первоначальном, в эпоху «естественного» человека, и аспекте цивилизационном, когда исчезает природное равенство людей и на первый план выступает искаженный, можно сказать, извращенный цивилизацией человек. В этом

основной смысл отрицательного ответа Руссо на вопрос, поставленный Дижонской академией. Конечно, сама проблема «природы» и «культуры», фиксирующая неизбежную раздвоенность человека, — одна из тотальных философских проблем, в Античности поставленная софистами Гиппием и Антифонтом. В Новое время она ставилась Гоббсом, затем Спинозой, но преимущественно в социальном (как и антропологическом) плане. Руссо, подобно Гельвецию, ту же проблему ставит прежде всего как этическую, но в отличие от него, как и от других французских просветителей того времени, Руссо много сильнее и радикальнее заострил социально-политическую проблематику.

Симпатии и одобрение Руссо полностью на стороне естественного, в его понимании — чисто природного человека. «Эмиль, или О воспитании» начинается словами: «Все выходит хорошим из рук Творца (в его деистическом понимании, как отмечено выше. — В. С.), все вырождается в руках человека» (XIII 22, т. 1, с. 24). Автор говорит это, имея в виду жизнь в условиях цивилизации. Моральное преимущество естественного человека над человеком, живущим в цивилизации, определяется тем, что первый руководствуется главным образом чувствами, «сердцем», а второй все время резонерствует, стремится представить себя так или иначе каким-то иным в глазах других людей и в особенности перед лицом власти, хочет не просто жить, но и *казаться*.

К чувственному, сенсуалистическому как к началу, определяющему опыт, склонялись фактически все просветители в своих гносеологических воззрениях. Руссо, в сущности не интересовавшийся гносеологией, повернул сенсуализм в сторону обоснования подлинно человеческой морали. В своем осуждении искажающего ее рационализирующего начала автор «Рассуждения о происхождении неравенства» в противоположность всем остальным просветителям подчеркивает, что «состояние размышления — это уже состояние почти что противоестественное и что человек, который размышляет, — это животное извращенное» (XIII 21, с. 51). Здесь уже приходится задуматься, в какой степени Руссо следует относить к категории просветителей с их культом разума (понимаемым широко). В противоположность Декарту с его тотальным «Я мыслю...» автор «Эмиля» провозглашает: «Я существую и имею чувства, посредством которых получаю впечатления. Вот первая истина, которая поражает меня и с которой я вынужден согласиться» (XIII, т. 1, с. 319).

Сенсуализм просветителей-материалистов, отвергавших религиозное, христианское понимание человека, означал у них безусловное отрицание нематериальности и тем более бессмертия души. Деист Вольтер не имел четкой позиции по этим вопросам. Деист другого типа Руссо, тоже равнодушный к христианской догматике — и здесь его можно считать просветителем, — неколебимо был убежден как в нематериальности души, так и в свободе присущей ей воли. Здесь опять проявляется противоположность великого моралиста сугубому механицисту Гольбаху с его фатализирующим детерминизмом. Именно свобода воли, по Руссо, определяет многообразие и преимущество чувств и неотделимых от них страстей перед разумом, а вернее, *рассудком*.

На их учете и даже культивировании должно строиться воспитание детей, которые лишь со временем под руководством чуткого и опытного педагога смогут подняться до правильного логически и гуманного по содержанию размышления и рассуждения. Следует заметить в этой связи, что педагогическая позиция Локка, несмотря на его гносеологический сенсуализм, была — в условиях господства рационализма в его веке — как бы обратной позиции Руссо: развитие способностей *рассуждения* должно формировать социально действующего человека.

Возвращаясь к руссоистской доктрине естественного состояния человека, необходимо подчеркнуть, что его первозданная природа, основанная на бестелесности и свободе его души, неотделима от принципа справедливости, ибо страсти такого человека еще дремлют, хотя он и проявляет способности сострадания и человеколюбия. Это его свойство в свою очередь определяется силой его *совести*. Конечно, логицирующий интеллект и производящая деятельность, им обусловленная, высоко поднимают человека над животным миром, но *совесть*, без которой нет чувства долга, ставит его еще выше. «Совесть, — пишет автор "Эмиля", — есть голос души, страсти — голос тела. Удивительно ли, что эти два голоса часто противоречат друг другу? И тогда которого слушаться? Рассудок слишком часто обманывает нас... но совесть не обманывает никогда; она — истинный путеводитель человека; она для души то же, что инстинкт для тела» (там же, с. 341). Выше мы не раз встречались с проблемой совести как глубочайшего фактора моральности. В особенности у Августина, для которого совесть — глас Божий в им же сотворенной душе. Для Руссо совесть — безошибочный голос самой человеческой природы, правда, одновременно небесный и бессмертный.

Физическое, телесное неравенство людей сочетается с их полным равенством в качестве естественных, совершенно духовных существ. Но в реальном обществе, увы, господствуют неравенство, насилие и угнетение. Они стали возможными в условиях цивилизации, чему и посвящен в основном второй его трактат. Сам Руссо определяет разработанную им морально-социальную доктрину как *гипотетическую*, ибо она построена дедуктивно. Исторические факты, почерпнутые в античной и новоевропейской истории, сдвинуты в одну плоскость, будучи привлечены как иллюстрации его концепции человека. Гипотетичными были и социально-политические концепции Макиавелли, Гоббса, Спинозы — в отличие от историософских концепций Вольтера, Кондорсе (а до них итальянского философа начала того же века Джамбаттиста Вико, выпадающего из нашей программы).

Человек с необходимостью встает на путь цивилизации в силу органически присущей ему *способности к совершенствованию*. Но оно проявляется в сфере интеллекта, который при всей своей логической изощренности отнюдь не свободен от воздействия страстей. Здесь Руссо апеллирует к старинной органицистской идее самосохранения, трансформирующейся в *любовь к самому себе*. Она и становится «источником наших страстей, началом и основой всех прочих, единственной страстью, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает

его, пока он жив... все другие являются в некотором смысле лишь ее видоизменениями» (там же, с. 247). Страсти рожают все новые и новые потребности, для удовлетворения коих интеллект все более умножает науки и искусства.

Руссо отнюдь не проклинал успехи цивилизации и не призывал к возвращению к беспорочному естественному состоянию, близкому к существованию животных, как считал Вольтер, иронизировавший (на грани издевательства) в этом контексте над автором «Происхождения неравенства». Последний прекрасно понимал необратимость прогресса цивилизации, который в особенности связан с успехами в обработке металлов и в земледелии, со все более дифференцированным разделением труда. Но в отличие от Вольтера Руссо глубоко подметил противоречивость этого процесса, продвигающего человека телесно, но все более усложняющего его жизнь и разлагающего морально. Человеческий род выигрывает, а индивид духовно проигрывает. Успехи и бедствия цивилизации, как подчеркнуто в том же трактате, многократно возрастают с появлением *частной собственности*, прежде всего на землю. Такая собственность с необходимостью приводит к *гражданскому* обществу, а вместе с ним к богатству и бедности, всевозрастающему неравенству людей.

Глубина мысли Руссо определяется в этом контексте осознанием морально-психологической противоречивости человека, его раздвоения, отчуждения от самого себя и от себе подобных. *Себялюбие* (*amour de soi*) как руководящий жизненный принцип «естественного человека» трансформируется в *самолюбие* (*amour propre*), характерное для «цивилизованного человека». «Разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет» (XIII 21, с. 66). Самоотчуждение, так сказать, частичного человека — уже в силу разделения труда — приводит как к взаимозависимости людей, так и к их взаимоотталкиванию. «Узы рабства образуются лишь из взаимной зависимости людей и объединяющих их потребностей друг в друге» (там же, с. 71). Такие узы означают нарастание противоречий между личностью и обществом, а у личности — между долгом общежитийности и страстями индивидуалистических интересов.

Фактор собственности в наибольшей мере способствует умножению и углублению дурных страстей. Гоббс утверждал, что они господствуют в естественном состоянии и приводят к «войне всех против всех» и к вынужденному заключению договора, в результате которого появляется государственность, а вместе с ней и законность, ограничивающая и умеряющая страсти. Теория Руссо противоположна. Именно в естественном состоянии равенство и непритязательность людей обуславливают их мирную жизнь. В гражданском состоянии неравенства, постоянного стремления увеличить свое благосостояние фактически и появляется и возрастает такого рода война между гражданами.

Гоббсова доктрина индивидуальности и социальности заключала в себе две фазы — господство естественного права и воцарение государственно-гражданского состояния. Морально-социальная концепция Руссо усматривает как бы три фазы эволюции человечества. Естественное состояние, в котором люди иногда вступают в «свобод-

ные ассоциации» и ведут примитивную деятельность по выживанию, наиболее продолжительно, а люди, однако, жили свободно и счастливо. Нетрудно увидеть здесь идеализацию первобытного человечества, хотя и плохо, но все же известного тогда в Западной Европе, колонизирующей вновь открытые страны. Вторая фаза и даже «переворот», приведший к гражданскому обществу, отличается от предшествующей усилением неравенства, нищеты и даже «рабства». Третья фаза совпадает с развитием государственности («магистратуры»), которая с необходимостью ведет к произволу и деспотизму верховной власти, перед лицом коей в принципе все граждане уравниваются, как бы уподобляясь людям первой фазы.

Какую власть имел здесь в виду Руссо? Можно усмотреть в рассмотренной эволюции, в переходе от гражданственности к деспотизму верховного владыки смену республиканского строя безграничным императорским своеволием в Древнем Риме. Правда, он говорит и о «каком-нибудь султана» (с. 96). Но, конечно, автор «Происхождения неравенства» думал при этом об абсолютной власти собственного, французского монарха. Главное же в том, что он допускал возможность посредством восстания низвергнуть такого «султана».

Социально-политические воззрения Руссо. Его противопоставление «естественного» и «цивилизованного» человека не было только отвлеченно-морализаторской теорией. Сын ремесленника, в течение многих лет своей трудовой деятельности наблюдавший жизнь «простого» народа, глубоко симпатизировал основной массе «третьего сословия» — крестьянам, ремесленникам, трудовому люду. Когда минуло естественное состояние и воцарилась цивилизация, качества «естественного человека» в наибольшей мере оказались присущи именно «простым» людям. Вольтер, принадлежавший (по происхождению) к верхам того же сословия, смотрел, например, на крестьян вполне «буржуазно»: они не богаты и не должны быть богаты, чтобы «продавать свой труд тому, кто лучше заплатит... Они с радостью вовлекут свои семьи в свой тяжелый, но полезный труд» (XIII 20, с. 556). Руссо, написавший для «Энциклопедии» статью «О политической экономии», конечно, тоже понимал, что богатство и бедность — основа неравенства, царящего в гражданском обществе, невозможном без собственности и права на нее, представляющих условие взаимных обязательств его членов. Вместе с тем глубокое моральное обоснование и предпочтение равенства людей автором «Происхождения неравенства» вольно и невольно рождало у его читателей и тем более последователей стремление подчеркнуть необходимость уравнивания собственности как условия устойчивости и благополучия всех членов общества.

Так Руссо стал стимулятором направления социально-политической мысли, объединяемого термином *эгалитаризм*. Одним из его приверженцев был старший современник Руссо Габриель Мабли (1709 — 1785, брат Кондильяка), а в дальнейшем, уже во время революции, — Франсуа Бабеф (гильотинирован в 1797 г.) и другие утописты-коммунисты, которые выступали против всякой собственности.

В своем главном политическом произведении «Об общественном договоре» (1762), написанном через восемь лет после «Происхождения неравенства», Руссо трактует гражданское общество с его имущественным неравенством как более высокую фазу развития общества по сравнению с его естественным состоянием. Но здесь встает политическая задача огромной трудности — как обеспечить максимально возможное равенство физически и имущественно неравных граждан, гармонизировать личное и общественное начала, всегда противостоящие друг другу и обычно проявляющиеся в господстве немногих над многими. Старшие просветители Монтескье и Вольтер, одобрявшие английское политическое устройство с его разделением законодательной и исполнительной власти, склонялись — особенно Вольтер — к идеалу просвещенного абсолютизма. Руссо усматривал в нем скорее деспотизм, приводящий к псевдоравенству и к насилию. А оно никак не может быть источником права. Старую уже идею общественного договора политический мыслитель трансформировал в направлении достижения максимального народоправства, гарантирующего устойчивость власти и законную свободу всех участников договора. Ибо договор есть *соглашение*, в силу которого каждое лицо передает все свои права общественному организму как целостности.

Наибольшая трудность в таком соглашении заключена в том, каким образом эффективно трансформировать *волю всех* (*volonté de tous*) участников соглашения во *всеобщую волю* (*volonté générale*), ибо «существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные и представляет собою лишь сумму изъятий воли частных лиц. Но отбросьте из этих изъятий воли взаимно уничтожающиеся крайности, в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля» (XIII 21, с. 170).

Достижение такой воли делает возможным *республиканское правление*, гарантирующее имущество и свободу личности каждому гражданину, который, повинаясь образованному общей волей правлению, повинуется самому себе как участнику договора. Руссо противопоставляет такое общественное правление «дурным правлениям», при которых хотя и существует формальное равенство, но оно «лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил. На деле законы всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тем, у кого нет ничего» (там же, с. 167). Предлагаемый Руссо общественный договор если не упразднит, то весьма смягчит столь несправедливые общественные порядки.

Определяющие признаки верховной власти, опирающейся на общую волю, состоят в ее неотчуждаемости в пользу любой узурпации. Ее суверенитет означает полную самостоятельность однажды избранной *законодательной* власти как выражения общей воли, издающей такие законы, которые ориентированы на всех участников соглашения.

народа, но даже партии, поскольку и первые, и вторые подменяют ее своими частными интересами. Но в *исполнительной* власти народ должен участвовать посредством плебисцита, чтобы контролировать возможные отклонения от точной реализации общей воли.

Из других черт эффективного осуществления народоправства в политической теории Руссо следует указать проблему территориальной величины государства. Слишком большое ущербно, поскольку трудность управления требует увеличения его бюрократических ступеней. Народоправство более эффективно в небольших государствах (каковыми можно считать швейцарские кантоны), но здесь возникает внешняя опасность поглощения их более обширными и сильными соседями. Мудрость устойчивости государственной организации состоит и в том, чтобы обрести должную середину в такой территориальной триаде.

Рассмотрев, таким образом, основные идеи главных философов французского Просвещения, необходимо немного сказать об их воздействии в годы Французской революции 1789 — 1794 гг. Просветительство и атеизм проявились в принятии Конвентом нового календаря 24 октября 1793 г. (составлен атеистом Сильвеном Марешалем), а также в недоверии к католической церкви и духовенству, выразившемся в «дехристианизаторском» движении, исходившем прежде всего от Парижской коммуны во главе с левыми якобинцами (Шометт, Эбер), в ограничении и даже запрещении культов (многие священнослужители Парижа и провинции отказались от своего сана). Проводились празднества в честь Разума. Прах Вольтера был перенесен в Пантеон великих людей Франции. Но все же атеизм как массовое явление не получил широко распространения. Установление якобинской диктатуры во главе с Робеспьером привело к ограничению дехристианизации, допущению свободы культов. Бюст Гельвеция был сброшен толпой с пьедестала. В своей речи в Конvente 21 ноября 1793 г. Робеспьер объявил атеизм аристократическим. Шометт и Эбер были гильотинированы (правда, по политическим причинам). Робеспьер, встречавшийся с Руссо незадолго до его смерти и хорошо знакомый с его идеями, провозгласил его подлинным вдохновителем революции. Прах Руссо был торжественно перенесен в Пантеон. По предложению Робеспьера 7 мая 1794 г. был учрежден руссоистский культ Верховного существа как объекта «гражданской религии». Гильотинирование Робеспьера и падение якобинской диктатуры привели к замиранию этой псевдорелигии.

Протестантская религия и философия в Германии XVIII в. При всей социально-экономической отсталости политически раздробленной Германии рассматриваемой эпохи по сравнению с Англией, Нидерландами, Францией здесь сложились определенные духовно-идеологические и культурные преимущества. Протестантская (лютеранская) религия, весьма упрощенная в отношении догматики по сравнению с католицизмом, более интенсивно стимулировала моральную проблематику,

сближаясь здесь с философией. Политико-идеологическое давление лютеранской религии на философию, более или менее значительное в отдельных государствах, в целом не было таким тотальным и агрессивным, какое имело место в католической Франции. Правда, и лютеранская религия за время почти двухвекового — до начала XVIII в. — господства в большинстве государственных образований Германии весьма догматизировалась, теряя былую духовную привлекательность. В конце XVII — начале XVIII в. возникло оппозиционное ортодоксальному лютеранству пиетистское (лат. *pietas* — благочестие) направление, углублявшее личностный характер веры, внутреннего, во многом эмоционального и сугубо морального переживания, враждебного — вплоть до отвержения догматически — обрядовой стороне лютеранства. Эти особенности пиетизма способствовали сближению с ним некоторых видных немецких философов, ученых, поэтов. Вместе с тем антидогматизм и морализм пиетистов сочетался у многих из них с мистическим отвержением разумного, рационалистического начала и в таком контексте привел в дальнейшем к враждебному неприятию просветительских идей философов.

Последние, живя в «отсталой» Германии, имели то преимущество, что могли опираться на идеи английских, французских, нидерландских философов, как и на науку, весьма продвинутую уже в этих странах. Однако центрами ее и тем более философии в Германии — в отличие от Франции — оставались университеты. Философ и правовед Христиан Томазий (1655 — 1728), преподававший в университетах Лейпцига и Галле, испытавший влияние основателей пиетизма Шпенера и Франке, стал одним из тех представителей раннего Просвещения в Германии, кто начал разделять право и нравственность. Чрезвычайно важна другая сторона деятельности Томазия для прогресса немецкой философии. Произведения большинства ее поборников писались на латинском языке, на котором читались и лекции. Правда, Лейбниц главные свои произведения написал на французском языке. Томазий же первым стал читать свои лекции на немецком и издавал на нем научно-популярные философские журналы. Враг схоластики, испытавший влияние Локка, Томазий — один из первых представителей раннего Просвещения в Германии.

Системная метафизика Вольфа как явление раннего немецкого Просвещения. Христиан Вольф (1679 — 1754) — характерное явление раннего немецкого Просвещения в его существенном отличии от французского. Сын пекаря из Бреславля, изучавший философию и математику в Йене, он в дальнейшем стал одним из корреспондентов и во многом последователем Лейбница. По его рекомендации Вольф стал профессором математики и естественного права в университете Галле. Здесь же он весьма основательно занялся философией, читая лекции на немецком языке. Малограмотные доносы богословов прусскому королю Фридриху-Вильгельму вынудили Вольфа в 1723 г. под угрозой смертной казни покинуть Галле и обосноваться в университете г. Мар-

бурга, где он стал первым профессором философии (и где одним из его слушателей был М.В. Ломоносов). Фридрих II, покровительствовавший просветителям, пригласил его в Пруссию, и он опять стал профессором в университете Галле (а до того император Петр I приглашал его стать вице-президентом предполагавшейся к открытию Петербургской академии наук, проект которой разрабатывал Лейбниц).

Вольф писал свои произведения в двух редакциях — в латинской, рассчитанной на специалистов, и в более краткой, для более широких кругов, — на немецком. В отличие от английских и тем более французских философских произведений, подчеркивавших определяющую роль сенсуалистического, чувственно-опытного начала, критиковавших и отбрасывавших рационалистическо-умозрительные системы метафизики, Вольф и в содержании, и в изложении своих произведений придерживался последовательного рационализма, ориентированного на математику. Характерно уже название его габилитационной диссертации (в Лейпциге, 1709) — «О практической философии, написанной универсальным математическим методом» — как бы в подражание Спинозе. Французские просветители для изложения своих философских и конкретно-научных воззрений избрали «Энциклопедию» с алфавитным расположением ее материалов. Вольф избрал форму системы метафизики, в которой от максимально общих идей автор продвигался к более конкретным знаниям о бытии, что напоминало систему философской мысли Декарта. Метафизику немецкий философ именовал также *мировой мудростью* (Welt-Weisheit). Весьма характерно для просветительских стремлений Вольфа и более расширительное название своего главного произведения — «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом» (1719, затем последовали и другие издания). В начале своего предисловия автор подчеркнул: «С юности я испытываю любовь к человеческому роду и желание сделать его более счастливым», развивая интеллект и добродетель среди людей (XIII 23, с. 230).

В историко-философской литературе Вольфа обычно квалифицируют как систематизатора метафизики Лейбница. Это справедливо лишь отчасти. В действительности автор «мировой мудрости» ориентировался и на Декарта, и на Спинозу, создавая, так сказать, совокупную метафизику. У Лейбница он взял прежде всего два решающих фактора научно-философской методологии — закон непротиворечия и закон достаточного основания, не приняв, однако, его монадологии в целом. Характерна и классификация наук Вольфа. Отдельно он ставил математику, совершенно невозможную без закона непротиворечия. Все прочие науки четко подразделяются на собственно философские и исторические (в сфере не только общества, но и природы). Первые сугубо рациональны и невозможны без закона непротиворечия и развертывают свои истины на путях дедукции, используя аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки субъекта, совсем не опираясь на интуицию. Вторые фиксируют факты, подчиняясь закону достаточного основания. Факты, однако, бывают смутными, пере-

плетенными друг с другом. Доставляемый ими эмпирический материал проясняется философскими науками, умозрительная дедуктивность которых, осмысливая этот материал, доказывает свое отношение к действительности. Рационализация фактов, трансформируя закон достаточного основания в закон логического обоснования еще более, чем у Лейбница, приводила Вольфа к отождествлению логических связей с внешними, бытийными. В общем, так было и в метафизике Спинозы и в дальнейшем обобщалось термином *панлогизм*. Вскоре, как мы видели, такая сугубо рационалистическая трактовка бытия была перечеркнута эмпиристской методологией Юма. Но у Вольфа рационалистические науки, базирующиеся на законе непротиворечия, ориентированы лишь на возможные проявления бытия, которые не всегда обретают фактическую конкретизацию.

Другая классификация наук Вольфом трактует человеческую душу обладающей двумя основными способностями — собственно познавательными, теоретическими, и действенными, исходящими от воли. К сфере теории принадлежит прежде всего наука о бытии, которую Вольф называл грекоязычным термином *онтология* (возникшим еще в начале предшествующего века), более частными проявлениями и конкретизациями которой являются космология, психология и рациональная теология (у Лейбница и других метафизиков предшествующего века — естественная теология, восходившая к Аквинату). Практическая философия, опиравшаяся на волю, распадалась на этику, политику и экономику. В принципе мы встречались со сходной классификацией уже у Аристотеля.

Рационализм Вольфа в отличие от рационализма Декарта и Лейбница не претендовал на открытие *новых* истин, но его жесткая системность, выражающаяся в последовательном педантизме, была совершенно враждебна иррационализму, что сближало теоретика «мировой мудрости» с философами Просвещения. Показательна и последовательность глав «Разумных мыслей...». Первая из них — «Как мы познаем, что мы существуем, и чем это знание для нас полезно» — считает странной «секту эгоистов», признающей существование только собственного «я». Самосознание собственного «я» невозможно без признания существования окружающих вещей. Основание познания, являющееся таковым же и для всех вещей, фиксирует наличие сущности (*Wesen*), делающей возможным и необходимым существование всех вещей со всеми их онтологическими атрибутами — пространством, временем и менее значительными. Через чувственную и рациональную, самосознающую душу автор восходит к миру как целому со всем его содержанием — материей, землей, Солнцем и т. д. Анализ сущности и духа в следующей главе ведет Вольфа в завершающей главе к проблеме Бога как «самостоятельной сущности, в которой следует искать основание действительности мира и душ, и его следует отличать как от душ людей, так и от мира» (там же, с. 327). Абстрактный, актуально бесконечный и трансцендентный Бог, несмотря на множественность миров, знает их все в некоем единстве, создавая, как и у Лейбница, «только один мир и именно лучший» (с. 348). Он скорее

органистичен, ибо «природа полна божественных целей» (с. 344). Вольф находит возможным утверждать, что такой Бог вполне согласуется с Богом позитивной религии, т. е. с лютеранством.

Из изложенного очевидно, что метафизика Вольфа, отождествляемая им с онтологией и подчеркивающая бытийное содержание всех ее идей, в принципе не вводит каких-то значительных новых мыслей. Она представляет собой педантическую систематизацию, которую иногда квалифицируют как лютеранскую схоластику, хотя она и не содержит никаких ссылок на Священное Писание. Вместе с тем вольфианство стало в Германии основным учением университетской философии. Среди многих ее последователей следует указать на Александра Баумгартена (ум. 1762), сформулировавшего эстетику (вместе с самим термином) как особую философскую науку. Однако ряд первостепенных учений формировался независимо от вольфианства.

Моральный фактор религии в его трансформации в философию у Лессинга. Некоторые французские просветители, как отмечено выше, весьма упрощенно трактовали возникновение религии как результат обмана недобросовестным священством темного народа, игнорируя при этом моральный фактор, без которого религия, в сущности, невозможна. Среди немецких философов эпохи Просвещения, можно сказать, не было подобных упрощенцев. Возможно, такая ситуация во многом объяснялась особенностями протестантизма, более простого вероучения по сравнению с католицизмом (как и с православием), учения, моральное содержание коего было особенно очевидно.

Морализаторскую проблематику религии глубоко постиг великий немецкий драматург, поэт, теоретик литературы и искусства Готхольд Эфраим Лессинг (1729 — 1781). В данном контексте он весьма интересен для нас как автор небольшого произведения «Воспитание человеческого рода» (1780). Здесь он четко выразил превосходство разума над откровением. «В прошлом откровение вело за собой разум, теперь же разум внезапно озарил светом данное ему откровение» (XIII 24, с. 487). Но откровение, наполняющее тексты Священного Писания, не некая блажь истории, ибо оно содержит в себе глубокий морально-педагогический смысл для человечества. Он формулируется просто — «то, что для отдельного человека — воспитание, для всего человеческого рода — откровение» (там же, с. 479). В свете этой формулы Лессинг анализирует Ветхий Завет в контексте истории израильского народа, затем Новый Завет — в более широком контексте. Первый этап — воспитание грубого, «неотесанного», не умевшего еще мыслить самостоятельно народа, не ведавшего о бессмертии души и не жаждавшего вечной жизни. Это «детское» воспитание посредством заповедей Моисея. Лишь в начале диаспоры, оказавшись под властью халдеев и персов, евреи восприняли от них учение о бессмертии души, которое углубили затем «в школах греческих философов в Египте» (с. 488). Возник Новый Завет с его евангелиями и другими книгами, в которых вера человечества в бессмертие души и ее посмертное существование через Иисуса и его пророков под-

нимается на более высокую ступень моральности. Это как бы юношеский этап человеческой духовности. Но путь морального совершенствования человеческого рода на этом не заканчивается. Разум сначала отдельных людей, а затем и всего их рода еще дальше поведет их по пути добра и приведет к полной зрелости, к предельному моральному совершенству. «Обязательно придет время *нового вечного Евангелия*, обещанного нам в книгах Нового Завета» (там же, с. 497). Драма Лессинга «Натан Мудрый» (1779) — художественное воплощение этого сугубо гуманистического идеала, противоположного всякому фанатизму.

Поразительна здесь переключка через века с рассмотренной выше теософской концепцией Иоахима Флорского, для которого Вечное Евангелие было метафорой совершенного и свободного морального человека, не обращавшегося к Священному Писанию. Впрочем, идея «вечного Евангелия» упомянута в «Откровении Иоанна», или Апокалипсисе (14, 6), а сам Лессинг ссылается (87) на «некоторых мечтателей XIII — XIV вв.».

Пантеистическо-органицистский натурализм Гердера в истолковании человека и его истории. Из сказанного выше очевидно, сколь значительно было обсуждение проблемы Бога в немецком Просвещении по сравнению с французским, что, нужно думать, во многом объяснялось особенностями и ролью лютеранской религии в контексте первого по сравнению с католической в контексте второго. Такое обсуждение в особенности концентрировалось вокруг философии Спинозы. Если французские просветители с их эмпирико-сенсуалистской методологией не ценили и даже отрицали умозрительные построения недавних тогда метафизиков, включая Спинозу, то немецкие воспринимали его весьма положительно. Правда, большинство из них трактовали идеи автора «Этики», рассматривавшиеся официальной религиозностью и ее защитниками как атеистические, с большой осторожностью. Но все же тот факт, что имя и проблема Бога занимали в названном и других произведениях великого метафизика значительное место, привлекал наиболее смелых и проникновенных немецких мыслителей к обсуждению отношений Бога, природы, человеческой души, как они осмысливались нидерландским мудрецом. После смерти Лессинга выявились его большой интерес и высокая оценка идей Спинозы. Разгорелся горячий «спор о пантеизме», в котором участвовали различные философы. Одни из них по-прежнему трактовали спинозизм как атеизм, не совместимый с христианством, другие считали возможным все же сочетать их, третьи, напротив, утверждали, что последовательный спинозизм совершенно противоположен любому теизму. К идеям автора «Этики» в различных контекстах и отношениях примыкали едва ли не все значительные немецкие философы XVIII — начала XIX в. Если английские и французские философы той эпохи в своих трактовках Бога в общем склонялись к деизму (в широком смысле этого термина), то немецкие так или иначе шли путями пантеизма, а вместе с ним и органицизма. Одним из крупнейших здесь стал Иоганн Готфрид Гердер (1744 — 1803).

Сын ткача, он окончил теологический факультет Кенигсбергского университета, где слушал лекции Канта. Гердер стал, однако, лютеранским священником, преподавателем церковной школы в Риге, но в дальнейшем — выдающимся литератором, встречавшимся с Лессингом, которого высоко ценил, а также другом и вдохновителем Гете и огромным эрудитом в различных областях культуры. На философское развитие Гердера значительное влияние оказало его пребывание в Париже, где он увлекся произведениями Монтескье и сблизился с энциклопедистами, в особенности с Дидро. О просветительских стремлениях Гердера, подобно Дидро, свидетельствует название его первого произведения (неоконченного) — «Каким образом достичь доступнейшей и полезнейшей философии для народа» (1764 — 1765).

В дальнейшем откликом на «Спор о пантеизме» стало небольшое произведение «Бог. Несколько диалогов» (1787). Основная его идея в том, что «в природе не существует такого понятия, как ничто» (XIII 26, с. 55), без чего невозможна философия христианства со времен патристики. Актуальная бесконечность Бога как абсолюта и сверхабсолюта означает, что в нем «нет ни пространства, ни времени, но все лишь в вечной взаимосвязи» (там же, с. 58). Спинозистские целостность и континуальность переплетаются с лейбницевской имманентной силой и тотальной оживленностью материи.

В годы написания названной работы Гердер создавал главное свое произведение — весьма объемистые «Идеи к философии истории человечества» (1784 — 1791). Термин «философия истории», как выше зафиксировано, был введен Вольтером и применен к осмыслению хода и развития человеческой истории и цивилизации в различных ее институтах и странах. Гердер в своем фолианте ставит и решает проблему истории значительно шире. Добрая половина его книги трактует то, что именовалось тогда «естественной историей», — вопросы географии, климатологии, животного мира, в который вписывалась антропология человека с его цивилизацией и культурой. Осмысление доцивилизационного человека продолжалось (во второй части книги) рассмотрением истории и культуры множества народов Азии и Европы.

Пантеистическая доктрина Спинозы послужила для Гердера лишь самой общей исходной рамкой. Поскольку она была лишена эволюционистского начала, органистический компонент метафизики автора «Этики» был уравнен с механистическим. Метафизика Лейбница, приписывающая субстанциям-монадам имманентную силовую активность, стала поэтому для Гердера более адекватной основой осмысления мировой целостности — «я заключаю от целого к отдельному и от отдельного к целому» (XIII 25, с. 14), органистические связи которого он стремился истолковать совершенно конкретно, опираясь на те достижения науки, которые появились уже во времена Возрождения и весьма умножились и расширились в его век. Читатель встречается в «Идеях...» с именами Бойля, Ньютона, Бюффона, Канта (опубликовавшего в 1755 г. свое знаменитое космогоническое сочинение «Всеобщая естественная история и теория неба»), Пристли, Франклина и других

естествоиспытателей. Гердер в подробностях описывает «Землю как сцену, на которой разворачивалась человеческая история» (там же, с. 33), говорит о климатических поясах и других ее особенностях, какие воздействуют на растительный, животный и даже на человеческий мир. «Генетическая сила породила все органические образования на Земле, а климат лишь содействует или противодействует этой силе» (там же, с. 182).

Органицизм автора «Идей...» определяется его преимущественным интересом к живой природе (здесь возможно влияние Дидро), вектор изменений которой с необходимостью ведет к человеку. «В природе ничто не стоит на месте, все стремится вперед, все идет вперед» (там же, с. 123). Отсюда и наиболее общая закономерность, сводящаяся к старинной органицистской *идее самосохранения*, рожденной нарастающим в ходе эволюции осознанием человеком неповторимости своей индивидуальности. «Самосохранение — та первая цель, ради которой существует живое существо: от пылинки и до Солнца — все стремится остаться тем, что оно есть; ради этого животным внушен инстинкт, ради этого и человеку дан аналог инстинкта — разум» (там же, с. 211).

В произведении Гердера много аналогий между человеком и растениями, между человеком и животными. Важнейшее отличие человека от животных — *прямохождение*. В нем — не просто анатомическое преимущество человека, тесно связанное со сложностью и тонкостью его телесной и чувственной организации, позволяющей смотреть на небо. Все усложнявшаяся у растений и тем более у животных проблема самосохранения умножает и углубляет их чувства, вырабатывая безошибочность их инстинктов. Они сохраняются и у человека, но ослабляются, ибо трансформируются в *рассудок*, сконцентрированный в голове, «самом надежном архиве природы» (XIII 25, с. 85) и открывающий возможность более сложной и произвольной деятельности.

Органицизм, как не раз фиксировалось выше, обычно сочетался с телеологией, обобщающей человеческую деятельность. У Аристотеля и у стоиков цель подчиняла внешнюю причину, телеология — детерминизм. В метафизике Лейбница они сочетались. В произведении Гердера мы находим ее в самом общем виде — в констатации того, что «венец органического строения — человек», «*микрокосм*», «господин и слуга природы, самое любимое ее дитя», «аналог божества, пронизывающего весь мир своим чувством» (там же, с. 20, 23, 108). Следовательно, человек — последняя цель органического процесса, по сути — даже эволюции жизни.

Универсальные свойства его рассудка открывают перед ним возможность создавать множество искусств, различных материализованных устройств комфортной цивилизации. Перекликаясь через века с Демокритом, Гердер убежден, что «человек большинству своих искусств научился у животных и у природы» (там же, с. 208). Однако, хотя и у животных существует некое подобие общественности («республика пчел» и т. п.), более всего рожден для общества человек, неоднократно повторяет Гердер. Только в обществе раскрывается и развивается все

богатство его духовной культуры. Но здесь натурализм в осмыслении многообразной жизни, физического человека и созданной им цивилизации отступает перед творяще-мистифицирующей ролью Творца. Генетическая сила «матери-природы», «мудрой и животворящей художницы» (с. 64), время от времени подменяется сверхприродной производительной силой, выявляющей, что «мы — дети Вечного существа» (с. 113) и его провидения. Здесь проявляется не только позиция пастора (фактически, однако, не цитирующего Писания), но и трудность объяснения феноменов духовной культуры, в частности и в особенности воспитания человека как существа, не способного жить вне общества.

Но и здесь существуют факторы, без и вне которых невозможно понять эти феномены. Важнейший из них — «Гений народов, сын *традиции* и привычки» (с. 206), более всего укорененный в его чувствах — в особенности слухе и зрении — и действующий через его фантазию. Важнейший фактор традиции — язык, без коего была бы невозможной сама «история человечества с передаваемыми по наследству представлениями сердца и души» (с. 236, 239), закрепляемыми письменностью.

Общественное воспитание гуманности начинается с семьи, ибо в ней с наибольшей силой проявляется «органическая симпатия». Государство продолжает этот процесс, но оно никак не должно быть самоцелью, ибо высшая цель истории — «счастье отдельного человека» (с. 226).

Наибольшую роль в воспитании гуманности Гердер, подобно своему старшему другу Лессингу, отводит религии, «самой древней и священной традиции Земли» (там же, с. 252). Пастор, хорошо знакомый с историей, подмечает, что именно религия «принесла народам науку и культуру» (с. 253), что соответствует комплексу верознания, наиболее показательному, как мы видели, в древнейших цивилизациях. Если «луку, стрелам, удочкам, одежде» людей «научили... животные и природа», то духовная традиция — «мать языка и начатков культуры, мать религии и священных ритуалов» (там же).

Конкретизации изложенных идей Гердер посвятил обзор истории, цивилизации и культуры, начиная с Китая (ибо человек, по его мнению, вышел из Азии), двигаясь с Востока на Запад, вплоть до распространения христианства и европейского Средневековья.

XIV. ФИЛОСОФИЯ КАНТА — КЛАССИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОСТИ. ВСЕСТОРОННЕЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ЕЕ КОНКРЕТНЫЙ ОБОБЩАЮЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

Великий немецкий философ Иммануил Кант (1724—1804) — весьма яркий и глубокий мыслитель эпохи Просвещения, который, можно считать, подводил ее итоги, открывая новые пути для других философий. В 1784 г., когда философ создавал свои главные произведения, в небольшой статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» он сформулировал свое понимание эпохи и человека, каким он бывает и каким *должен быть* в ее условиях. «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине». Девиз Просвещения состоит в том, чтобы иметь «мужество пользоваться собственным умом». Оно должно быть свободным и публичным, хотя «каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным». Важнейшее условие для преодоления такого состояния состоит в преодолении «духовного деспотизма отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным». А таких тиранов было множество в политически раздробленной Германии. В Пруссии же, где родился и жил Кант, в последние годы правления Фридриха II, покровительствовавшего философам-просветителям (особенно французским), поддерживавшего «порядок» в собственном государстве с помощью армии, определенные условия для свободы мысли — при некоторой веротерпимости — имелись. В целом же «публика может достигнуть просвещения только постепенно» (XIV 8, с. 29—31, 35).

Научные и философские интересы Канта и его важнейшие произведения. Кант родился в Кенигсберге (Калининграде) в семье шорника и был воспитан матерью в строгом духе пиетизма. Не отличавшийся хорошим здоровьем, он в дальнейшем строжайшей дисциплиной выработал в себе огромную трудоспособность. В государственной гимназии ученик великолепно овладел латинским языком, на котором в дальнейшем и защищал свои диссертации. Подавляющее большинство произведений Канта написано по-немецки. Он учился в Кенигсбергском университете, вероятно, на медицинском факультете (ввиду неясности тогдашней университетской документации некоторые авторы полагают, что Кант учился на теологическом факультете). Уже в университетские годы под влиянием профессора Мартина Кнутцена студент увлекся вопросами физики, тогда он написал и первый свой труд — статью

«Мысли об истинной оценке живых сил» (спор между картезианцами и лейбницистами об измерении количества движения). Молодой Кант великолепно освоил и механику Ньютона. Не меньший интерес проявлял он и к вопросам философии, представленным главным образом метафизикой Вольфа. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в немецкую философскую среду все более интенсивно проникали также идеи англо-французского эмпиризма.

Вынужденный в течение нескольких лет вести педагогическую работу в частных семействах, в 1754 г. Кант вернулся в Кенигсберг и опубликовал здесь три статьи по астрономии и геодезии, а в 1755 г. он защитил магистерскую и габилюционную философскую диссертацию «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и стал приват-доцентом Кенигсбергского университета, в котором в течение ряда лет читал логику, метафизику (по руководству вольфианца Баумгартена), механику и математику, естествознание, физическую географию (впервые в практике университетского преподавания), этику.

Особо значительным произведением Канта в эти годы стала «Всеобщая естественная история и теория неба, или Опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания, истолкованных сообразно принципам Ньютона» (1755, анонимно, посвящено Фридриху II). Уже из этого заголовка очевидно то мужество духа, о котором он позже писал как о важнейшей черте человека эпохи Просвещения в цитированной выше статье. Так, в предисловии к своему произведению автор противопоставляет позицию натуралиста, стремящегося выявить «естественные причины всего порядка мироздания», включая его происхождение (XIV 1, с. 117), позиции «защитника религии», признающего только божественное творение и провидение.

Космология Ньютона с небывалой до этого точностью зафиксировала движение Земли и иных планет вокруг Солнца, ряд других астрономических явлений, свидетельствовавших об удивительном единстве нашего космоса, возводившемся к закону всемирного тяготения, которое и объясняло *центростремительные силы*, не позволявшие планетам покинуть свои орбиты. Однако оставался открытым вопрос огромной мировоззренческой важности: чем объяснить *центробежные силы*, ведущие Землю и другие планеты вокруг центрального светила? Неясность столь важного вопроса укрепляла физико-теологический аргумент деизма, основанный на констатации сверхприродной мудрости божественного Зодчего, для воли которого осталось такое важное поле деятельности, как создание центробежных сил. Естественное-научное прояснение их природы стало для Канта первостепенной задачей, которую он решал, трансформируя ньютонианскую космологию в *космогонию*, невозможную без уяснения фактора развития космоса во времени.

Канту были известны античные космогонические концепции, и он прямо ссылается на Демокрита, Эпикура и Лукреция как на своих отдаленных предшественников. Упоминает он и значительно более близкую к нему вихревую космогоническую теорию Декарта, которая, правда, не учитывала законов Кеплера и не знала точных законов

ньютонической механики и ряда особенностей планет и самой Земли, раскрытых астрономией того века и самим Кантом. В своей космогонии он исходит из того, что некогда наш космос представлял хаотическую туманность материи, вращающиеся частицы которой были наделены противоположными силами притяжения и отталкивания, выявленными, как выше отмечено, механикой того века. Они исключают скопление материальных частиц в единственном солнечном фокусе, образуют несколько таких скоплений, различных по плотности, ставших наблюдаемыми планетами, и Землю как одну из них. Их формирование в процессе движения образует те центробежные силы, которые и ведут их вокруг Солнца. Так, опираясь на чисто механические законы, Кант (ссылаясь и на Бюффона) объясняет происхождение космоса. Отсюда знаменитые слова Канта: *«Дайте мне материю, и я построю из нее мир, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир»* (XIV 1, с. 123).

Но философ четко осознает ограниченность законов механического движения, объясняющих процессы только *неорганической* материи даже в космических масштабах. В объяснении возникновения жизни, подчеркивает ученый, эти законы совершенно бессильны, ибо невозможно «точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (там же, с. 124). Кант не строит здесь никаких гилозоистских натурфилософских концепций, столь частых в философах не только Древности, но и Нового Времени. К проблеме органической телеологии философ вернется значительно позже в одном из главных своих произведений (см. далее).

Однако, называя себя натуралистом, Кант и в своей космогонической теории не стал на позиции полного материализма, присущего его французским современникам. Он, конечно, отказался от мифологического библейского креационизма и «творение» трактовал как извечное возникновение и гибель миров (включая саму Землю, которая в силу ряда особенностей в будущем будет сожжена все более раскаляющимся Солнцем вместе с другими его спутниками). При этом первопричиной самой материи и в особенности присущих ей законов механики Кант все же считал Бога, трактуемого как «сущность всех сущностей, бесконечный разум и самостоятельная мудрость» (там же, с. 225), Бога в его амбивалентной мистифицирующей и интеллектуализирующей функции. Можно считать, что в своей космогонической теории Кант «усовершенствовал» физико-теологический аргумент деизма, еще более минимизируя роль Бога.

Космогонические идеи немецкого ученого, отчасти вследствие неудач, приключившихся с книгой, в которой они были изложены, не сразу получили признание в Германии и тем более за границей. В 1796 г. выдающийся французский астроном, математик и физик Пьер Лаплас в фундаментальном труде «Изложение системы мира», не зная концепции Канта, разработал собственную космогоническую теорию, более точно обоснованную математически. Разделяя идеи французских материалистов, он полностью отказался от фактора Бога в interpreta-

нии механистическо-эволюционистских принципов возникновения и развития мироздания.

Возвращаясь к космогоническим воззрениям Канта, необходимо указать, что он развивал *инфинитистское* понимание универсума. Даже Млечный путь, состоящий из бесчисленного множества звезд, одной из коих является Солнце с его спутниками, не представляет некоего предела нашего универсума, ибо существуют другие галактики. Подобно Бруно (правда, ни разу не названному), как и Демокриту, Кант уверен не только во множественности миров, аналогичных нашему, но и в их населенности (такое воззрение разделяли тогда многие его современники).

В этом контексте значительный интерес представляет любопытная мысль автора «Всеобщей истории и теории неба» об особенностях человеческих интеллектов в зависимости от расстояний от Солнца тех планет, на которых обитают люди. Автор рассматриваемого произведения придерживался наивной — не только с современной точки зрения — уверенности, что чем дальше планеты нашего космоса от Солнца, тем утонченнее и глубже мыслительные способности их насельников. Здесь Кант как бы натуралистически переосмысливает антично-средневековые представления теологов и философов о небесных интеллигенциях, сила постигающей мысли которых пропорциональна отсутствию у них чувственной информации, что приближает их к Богу. Философ увязывал такие представления с трактовкой бессмертия душ, которые где-нибудь на спутниках Юпитера могут созерцать божественную гармонию нашего мира. Так исследовательская сила ученого сочеталась с наивностью философа (впрочем, Кант говорил об этом предположительно и риторически).

Новаторские естественно-научные идеи и прозрения Канта сочетались в те же годы с его гносеологическим и методологическим вниманием. Таковая проявилась, в частности, в большой статье «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755). Выше было зафиксировано, что Лейбниц, сформулировавший принцип достаточного основания в познании эмпирических истин, но далеко не всегда отличавший его от принципа достаточного обоснования самих мыслей, долженствующих подчиняться закону тождества и непротиворечия, приводил в таком контексте к отождествлению логического основания той или иной мысли с реальной причиной какого-либо факта или события. Такая сугубо рационалистическая установка, приводившая к панлогической позиции, присущей также Спинозе и Декарту, была догматически усилена и закреплена Вольфом. Кант раскрывает теперь несостоятельность отождествления логической связи понятий при осмыслении тех или иных наблюдаемых фактов с собственной, подлинно причинной связью этих фактов. Основания их познания лишь *частично* выражают их бытийные связи, и всегда нужны новые наблюдения, чтобы такие связи уточнять и углублять. В дальнейшем в другой своей статье «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) Кант углубил свое понимание чисто логических оснований, невозможных

без законов тождества и непротиворечия, и реальных оснований, невозможных без установления действительной связи причины и действия. В чисто логическом контексте возможно категорическое отрицание, не предусматривающее никакого утверждения, в мире же природы и тем более в человеческой жизни множество явлений сочетается со своей противоположностью, оппозицией. Одни тела непроницаемы, другие проницаемы, любовь нередко обращается в ненависть, красота осознается как противоположность безобразия, добро — зла и т. п.

Отождествление максимально общих понятий с самим бытием как наиболее яркое проявление панлогизма, инициированное в античной философии Парменидом и Платоном, было, можно сказать, максимально догматизировано Вольфом, этим «величайшим из всех догматических философов» (XIV 3, 34).

В разработке критического отношения к панлогизму в философском развитии Канта большую роль сыграл Юм, который, по признанию немецкого философа, пробудил его в этой области от «догматической дремоты». Вместе с тем юмовское тотальное перечеркивание метафизики, сочетавшееся у него с тем, что «он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма» (XIV 4, 11, 13), было для Канта совершенно неприемлемо. Эмпиризм, максимально подчеркивавший фактор опыта, на котором строил свою доктрину Юм (опиравшийся на Локка и других своих предшественников), совершенно необходим в познании и для Канта. Но значительно важнее *фактор науки*, оперирующей понятиями, необходимость и всеобщность содержания которых индуктивно не выводима ни из каких опытов, что выше было не раз констатировано. Кант же поставил своей задачей исследовать фактор необходимой всеобщности, в сущности, обойденный Юмом (объявившим отношения даже математических идей лишь явлением внутреннего опыта). Но такое исследование не самоцель, ибо оно должно прояснить действительную суть и роль метафизики. Отбросить ее по-юмовски невозможно, ибо проблемы, трактуемые ею, составляют глубочайшую потребность человеческого духа, его неискоренимые мировоззренческие стремления, его «природную склонность». К повороту к проблемам человека Канта в особенности повлекло чтение сочинения Руссо «Эмиль, или О воспитании», что он и выразил в заметках к своей книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764).

Свои предварительные общеполитические воззрения Кант сформулировал в диссертации, защищенной на соискание должности профессора, «О форме и принципах чувственного интеллигибельного (сверхчувственного, уместигаемого, хотя и непознаваемого. Философ употребляет в связи с этим также греческий термин *ноумен*. — В. С.) мира» (1770). Затем последовала многолетняя работа над тремя фундаментальными трудами. Первый из них, «Критика чистого разума» (в дальнейшем КЧР), вышел в свет в 1781 г. В предисловии к этому изданию Кант подчеркнул, что «наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе его величия хотят поставить себя вне

этой критики» (XIV 3, 11), но такая позиция приводит только к снижению их авторитета. Французские просветители яростно критиковали религию и «старый режим» вплоть до их полного отрицания и вели эту критику во имя разума, однако обычно при этом подчеркивали всеислие опыта. Мало кто из них углублялся в исследование сложнейших вопросов разума. Кант с присущей ему основательностью решал эту труднейшую задачу. Труд Канта не был правильно — в соответствии с замыслом автора — понят немецкими рецензентами, даже приписывавшими ему субъективный идеализм в духе Беркли (основания для таких обвинений будут ясны из дальнейшего). Кант издал его популярное изложение «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» (1773). Одновременно он продолжал доработку своего главного произведения, опубликовав его второе издание в 1787 г. Затем последовали «Критика практического разума» (1788, в дальнейшем КПР) и «Критика способности суждения» (1790, в дальнейшем КСС). Три этих «Критики» содержали основную проблематику кантианства. Сам автор после из выхода в одном из писем (04.05.1793) так определил проделанную и еще предстоящую работу: «В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться? (Религия). За этим должна следовать четвертая задача: Что есть человек?» (XIV 8, 554). Первую задачу Кант решал в КЧР, так определяя его общее содержание в предисловии ко 2-му изданию: «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» (3, 26). Решению второго вопроса посвящена КПР, в дальнейшем углубленная в сочинении «Метафизика нравов» (1797). Ответ на третий вопрос содержался в произведении «Религия в пределах только разума» (1793). На четвертый, синтетический, вопрос в том или ином аспекте отвечали все названные выше произведения. Автор дополнил их специальным сочинением «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Другие его работы будут названы в дальнейшем.

Чувственный и интеллектуальный факторы знания, их способности и проявления. Предшествующая Канту западноевропейская гносеология в ее рационалистических и эмпиристических вариантах так и не могла достичь убедительного объяснения чувственно-опытного фактора знания, направленного на единичные предметы и явления, и фактора интеллектуального, оперирующего общими математическими и другими понятиями. Кант тоже подчеркивает, что «существуют два основных ствола человеческого понимания, вырастающих, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня (задача для будущей философии. — В. С.), а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (XIV 3, 59). Чувственные созерцания без понятий рассудка слепы, а понятия без со-

зерцаний — пусты. В противоположность односторонности эмпиризма, с одной стороны, и рационализма — с другой, автор КЧР разрабатывает такой критерий достоверности знания, который заключен во взаимном контроле чувственности и рассудка, гарантирующем истинность, выявляя затем и роль разума, как в его отношении к рассудку, так и, в особенности, в проявлении сути идей метафизики в их претензиях на абсолютную достоверность. При этом в анализе всей сложности человеческого познания Кант, как ни один философ до него, обращается к деятельности субъекта (впервые придав этому термину схоластики его современный смысл, противопоставив «субъект» «объекту»).

Немецкий философ зафиксировал триаду его главных познавательных способностей, хотя и установленных многими философами до него, но проанализированных им более четко, глубоко и системно. Способности эти — *опыт* (Erfahrung), *рассудок* (Verstand) и *разум* (Vernunft). Их различие определяется степенью общности тех форм, категорий и понятий, какие им присущи и какими они действуют.

Свое учение о познавательной деятельности, а в зависимости от нее, можно сказать, и всю философию, Кант, используя термин схоластики (см. выше), назвал *трансцендентальной* (лат. transcendere — переступить, выходить за пределы). Он противоположен психологической методологии, которой руководствовались Локк, Беркли, Юм, Кондильяк, считавшие определяющими опытно-чувственные образы человеческого сознания. Кант же, исследуя феномен науки, стремился решить проблему, каким образом формы, понятия и идеи, присущие человеческим способностям, относятся к предметам, существующим вне сознания. В этом контексте большую роль играет различие аналитических и синтетических суждений, с одной стороны, и априорных и апостериорных — с другой.

Суждения, построенные на основе опыта, в грекоязычной терминологии принято называть эмпирическими, а в латинской — апостериорными (a posteriori — из последующего). Суждения, совершенно не зависящие от опыта, — априорные (лат. a priori — из предшествующего). Отличаясь от апостериорных суждений о единичных фактах своей всеобщностью и необходимостью, именно они образуют содержание наук.

Другое подразделение суждений, существовавшее и в докантовской философии, включает аналитические и синтетические. Первые из них в предикате содержат признаки субъекта («всякое тело протяженно»). Таковы все математические суждения (например, «все квадраты — прямоугольники»). Они основаны на законе тождества и сводятся к точным дефинициям предмета, который выступает субъектом. Эти суждения лишь *разъясняют* уже достигнутое знание, расчлняя понятие субъекта. Синтетические суждения добавляют к его признакам новые признаки в предикате, *расширяя* тем самым достигнутое знание («всякое тело тяжело»).

Соединяя обе разновидности суждений, Кант подчеркивает, что аналитические суждения всегда априорны, ибо не требуют никакого опыта. Синтетические суждения, как считал до Канта Лейбниц, а за ним и Юм, всегда апостериорны, ибо только в опыте можно расширить

знание. Все аналитические суждения априорны, все синтетические — апостериорны. Соглашаясь с этим, Кант, однако, доказывал, что существуют и *синтетические суждения a priori*. Расширяя знание, они не нуждаются в обращении к внешнему опыту. Таково даже простейшее арифметическое действие $7 + 5 = 12$, в котором сумма не выводится из анализа ни первого, ни второго слагаемого. Оно представляется нам аналитическим вследствие своей простоты, но априорность синтетичности даже арифметических операций становится ясной, если взять большие числа (даже в сложении и тем более в умножении). Существование априорных синтетических суждений свидетельствует об *активности* рассудочного знания. Но она присуща и знанию чувственному. Кант придавал таким суждениям первостепенную роль в осмыслении не только математики, но и «чистого», т. е. теоретического естествознания.

Чувственное знание Кант именует *трансцендентальной эстетикой*, что филологически совершенно правильно (греч. *aisthetikos* — относящийся к чувственному восприятию), хотя вольфианец Баумгартен (1714—1762), учебник которого Кант использовал в своих лекциях, к этому времени уже ввел этот термин как выражение теоретического осмысления искусства (автор КСС употребил для этого другую терминологию, см. далее). Автор КЧР систематически подчеркивает, что всякое человеческое знание начинается с воздействия внешних вещей на наши органы чувств.

Но уже здесь возникает первостепенная проблема трансцендентальной философии: что такое эти вещи? Кант называет их *вещами самими по себе* [...в себе. *Ding an sich (selbst)*], как они существуют независимо от субъекта и до начала его познавательной деятельности. Соприкасаясь с чувствами, аффицируя их, вещи сами по себе становятся *вещами для нас*, выступают в них как ощущения (*Empfindung*), а еще точнее — как явления (*Erscheinung*), феномены. Активность души трансформирует их в *созерцания* (*Anschauung*).

Противопоставление субъекта уже на его чувственной стадии вещам внешнего мира закономерно приводит Канта к убеждению в невозможности их полного, исчерпывающего познания. Тем самым вещи сами по себе становятся трансцендентными (по-гречески — *ноуменальными*), так сказать, потусторонними.

Созерцания чувств становятся «материей» для понятий рассудка, над которым возвышается разум. Их совместная деятельность определяется Кантом как *трансцендентальная логика*. От обычной, «начальной», аристотелевской логики (которая, по Канту, в принципе не претерпела существенного развития со времен своего возникновения в Античности) она отличается анализом априорных категорий рассудка в их взаимодействии с созерцаниями чувственного опыта и максимально априорных идей разума, обращенных к рассудку. Первый анализ, основанный и на «обычной» логике, составляет *трансцендентальную аналитику*, которая совместно с трансцендентальной эстетикой образует *предметное*, научное знание («чистое», теоретическое естествознание), совершенно необходимое в практической деятельности. Анализ идей

разума, обращенных к категориям рассудка, но строящий свои трансцендентные заключения за границами опыта, первостепенно важный как выявление мировоззренческой сути метафизики, автор КЧР назвал *трансцендентальной диалектикой* (основания такого названия будут ясны из дальнейшего).

Опытное познание и его трансцендентальные, априорные формы. В предшествующей Канту гносеологии, прежде всего в эмпиристической, а в меньшей мере и в рационалистической, опытный фактор знания, образующийся воздействием внешних вещей на органы чувств, в общем свидетельствовал о пассивности субъекта. Автор КЧР, непременно подчеркивающий, что этот фактор совершенно необходим для начала процесса познания, в его анализе выявил такие его формы, которые свидетельствуют об активности субъекта уже на этой стадии. Восприятие ощущений как внешних и одновременных есть их восприятие в *пространстве*, а их последовательность — их восприятие во *времени*. Можно сказать, что во всей предшествующей философии пространство мыслилось и трактовалось как онтологически главный, определяющий фактор внешнего мира, в котором живет человек. В общем аналогично этому понималось и время, особенно когда оно осмысливалось в сочетании с вечностью и рассматривалось как ее дискретное, текучее проявление. Впрочем, как выше говорилось, Локк приближал время к сознанию субъекта, связывая его с его внутренним опытом. Автор КЧР решительно переместил пространство и время в эмпирическое сознание человека. Хотя пространство и время суть *представления* (*Vorstellung*), их невозможно подчеркнуть во внешнем опыте, трактовать как *понятия*, образующиеся на его основе, ибо это тотальные, необходимые представления, всегда присущие нашему сознанию, из которого никто не в состоянии их удалить. Тем самым пространство и время — *априорные условия* наших восприятий явлений внешнего мира. Используя аристотелевские термины (в их латинском переводе), Кант трактует пространство и время как *формы, материю* которых составляют ощущения. Конечно, у Аристотеля им приписывался неискоренимый онтологический статус, у Канта же они обладали только гносеологическим. При этом автор КЧР подчеркивал, что, поскольку в опыте мы воспринимаем единичные конкретные явления, пространство и время обладают эмпирической реальностью и трансцендентальной идеальностью. В гносеологии Канта весьма существенно и различие в истолковании пространства и времени. «Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний» (XIV 3, 65), и только их. Время же как «форма внутреннего чувства» «есть априорное формальное условие всех явлений вообще» (3, 73).

Априорность пространства и времени автор КЧР применяет прежде всего к осмыслению «чистой математики», геометрии и арифметики, что и составляет главную задачу, решаемую трансцендентальной эстетикой. У Платона, как, в сущности, и во всей последующей гносеологии, понятия математики трактовались как совершенно внеопытные, хотя и

необходимые при точном осмыслении явлений и фактов (в математическом естествознании Нового времени). Сами внеопытность и безусловная необходимость, всеобщность этих понятий оставались загадочными. Кант теперь приблизил понятия математики к сфере опыта, стремясь именно здесь раскрыть такую необходимость. Она возможна лишь в силу априорности пространства и времени, вследствие возможности априорных синтетических суждений. Автор КЧР решает эту проблему с помощью простых суждений геометрии и арифметики. Суждение «прямая линия есть кратчайшая между двумя точками» только кажется аналитичным, а в действительности оно синтетично, ибо «мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а содержит только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, целиком прибавляется и никаким расчленением не может быть извлечено из понятия прямой линии». Посредством созерцания в априорно данном пространстве и становится возможным синтез, выраженный в любом суждении. В другом, уже арифметическом, положении $7 + 5 = 12$ расширение знания становится возможным в результате не расчленения первого (7), а прибавления к нему второго (5), созерцание же во времени дает новый синтетический результат, который становится понятнее в больших числах (XIV 4, 21). Так априорность пространства обосновывает геометрию, а априорность времени — арифметику.

Категорический перенос пространства и времени в познающий субъект привел рецензентов КЧР к трактовке его истолкования опыта как идеализма берклианского типа. Во втором издании КЧР Кант написал специальный раздел «Опровержение идеализма». Здесь автор говорит о *проблематическом идеализме* Декарта, утверждающем существование вещей вне нас только сомнительным и недоказуемым. Кант считает, что такого рода доказательство осуществляется опытом. Берклианский идеализм, объявляющий вещи в пространстве лишь плодом воображения, он называет *догматическим*, нелепостью в силу принципов трансцендентальной эстетики, категорически утверждающей несводимость вещей самих по себе к чувственным образам («идеям»). Их активность в особенности выявляется в деятельности «продуктивного» или «чистого воображения», проанализированной главным образом в первом издании КЧР. Здесь его автор говорит о «трансцендентальной функции воображения» (Einbildungskraft) как «одной из основных способностей человеческой души, лежащей в основании всякого априорного познания» (XIV 3, 638–640). Посредством этой функции осуществляется связь между многообразием в созерцании и их единством, достигаемым в «чистой апперцепции», самопознании (с чем мы встречались у Лейбница), осуществляемом рассудком.

Понятия и категории рассудка как стержень теоретического естествознания (physica pura, rationalis). Аподиктичность и продуктивность его осмысления как результат «коперниканского поворота» в философии. Продуктивное воображение при всей его активности все же остается прежде всего в сфере чувственного знания. Для углубленного истолкования опыта, без чего невозможна даже обычная жизнь

и совершенно невозможно «чистое», теоретическое естествознание, оно с необходимостью должно быть осмыслено в понятиях рассудка. Каждый человек в своей повседневной жизни мыслит *суждениями восприятия* (*Wahrnehmungsurteile*), когда, например, кто-то констатирует вне дома — «мне тепло». Такое суждение — чисто субъектно (и субъективно). Когда тот же человек констатирует, что его «греет Солнце», он строит *суждение опыта* (*Erfahrungsurteile*), выходя тем самым за пределы субъекта к объекту, опираясь на сложившиеся у него понятия. Как зафиксировано выше, чувства без понятий слепы, а понятия без них пусты, ибо «рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить» (XIV 3, 90). Главная, определяющая роль понятий заключена в том, что только они выявляют то или иное единство в многообразии, разнородности представлений воображения, невозможных без воздействия вещей самих по себе.

Следовательно, подлинный опыт невозможен без понятийной деятельности рассудка, и то, что мы называем предметом, — результат такой деятельности. В максимальных же масштабах, поскольку рассудок — «законодатель природы», *нет объекта без субъекта*. Как выше выяснено, отнюдь не в берклианском смысле отождествления вещей с чувственными восприятиями, а в трансцендентальном смысле аналитики, выявляющей и обосновывающей строгую всеобщность естествоведческой науки. Здесь во много раз усложняется и углубляется синтетическая априорность понятий.

Для их выявления и прояснения автор КЧР обращается к общей, «начальной» логике. В правильном, и не только в научном, мышлении ее необходимость есть *condition sine qua non* такого мышления, «негативное условие всякой истины» (3, 95). Как таковая «общая логика... есть лишь канон для оценки» (3, 96) его формальной безошибочности. Кант возражает против ее квалификации в качестве *органа*, как ее именовали в послеаристотелевские времена, чаще именуя диалектикой и приписывая ей онтологическое содержание, становившееся существенным элементом панлогизма. Действительная роль *формальной логики* — служить средством аналитической проверки при демонстрации уже достигнутого знания.

Эффективным орудием содержательного, предметного, онтологизирующего мышления может и должна быть *трансцендентальная логика* как логика истины. Ее понятия суть *категории*. Кант и здесь употребляет аристотелевский термин, однако в ином смысле, чем он трактовался самим Стагиритом. Автор КЧР произвел *трансцендентальную дедуцию категорий*, обращаясь к общей логике со сложившейся в ней системой суждений. Напомним, что здесь выявлены четыре их разновидности, каждая из которых имеет три аспекта: 1) суждения количества — общее, особенное (частное), единичное (индивидуальное); 2) суждения качества — утвердительные, отрицательные, бесконечные (неопределенные); 3) суждения отношения — категорические (жестко фиксирующие факты), условные (если... то), разделительные (или... или — к субъекту или к предикату); 4) суждения модальности — про-

блематические (вероятностные), ассерторические (констатирующие факты), аподиктические (утверждающие необходимость).

Соответственно этой классификации автор КЧР дедуцирует систему категорий, претендующих на онтологический статус. Суждениям количества соответствуют категории единства, множества и цельности (целокупности). Суждениям качества — категории реальности, отрицания и ограничения. Суждениям отношения — субстанции и свойства, причины и действия, взаимодействия. Суждениям модальности — категории возможности, действительности (существования), необходимости.

Методология триадности, как выше многократно зафиксировано, присуща философско-гносеологическому конструированию, приводившему к содержательным результатам многих мыслителей, начиная с Древности (а «модель» такого конструирования появилась даже в доцивилизационные времена). В этой методологии наиболее важным звеном выступало *среднее*, более крайних звеньев ориентированное на человека и выявлявшее наиболее значимую истину. В своей трактовке категорий Кант изменил соотношение их триадности. В «Критике способности суждения» он обосновал плодотворность трихотомической структуры своего теоретического анализа. «Высказывалось сомнение по поводу того, что мои деления в чистой философии почти всегда трехчленны. Но это заключено в природе исследования. Если деление совершается априорно, то оно будет либо аналитическим по закону противоречия и тогда — всегда двучленным... либо *синтетическим*; и если оно в этом случае выводится из априорных понятий (а не, как в математике, из априорно соответствующего понятию созерцания), то деление необходимо будет трихотомией соответственно требованию синтетического единства, т. е. состоять из: 1) условия, 2) обусловленного и 3) понятия, возникающего из соединения обусловленного с его условием» (XIV 5, 38). В приведенном выше списке кантовских категорий в каждой их триаде две первых выступают как противоположности, а третья в принципе является их синтезом и «основным понятием чистого рассудка», требующим его особого акта, «не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (3, 113).

Правда, не все категории одинаково значимы в анализе теоретического естествознания. Сама их дедукция не лишена искусственности, проистекающей из стремления великого рационалиста к системности. Наиболее значимы в таком анализе *категории отношения* — субстанция и ее свойства, причина и действие, — как и их взаимодействие.

Понятие субстанции прошло, в сущности, через всю историю философии как в греческой, так и в латинской философии (в данном слове). Выше оно рассмотрено в его рационалистическо-метафизических (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и эмпиристских вариантах (Локк, Беркли, Юм). Наряду с категорией причинности они выступают в КЧР важнейшими, организующими чувственные созерцания в продуктивной деятельности рассудка.

Но здесь встает трудный вопрос: каким образом эти конкретные созерцания могут быть объединены совершенно априорными форма-

ми, присущими рассудку, как они могут быть применены к явлениям? В решении этого вопроса автор КЧР обращается к *фактору времени* как той априорной форме чувственных представлений, которая в отличие от пространства, обращенного только к внешним явлениям, возникающим под воздействием вещей самих по себе, служит первоначальной формой организации всех внутренних представлений и максимально интимно связана со всем сознанием. В силу этого время «однородно, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями», оно делает «возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть *чистым* (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным» (3, 156—157). Так возникают *трансцендентальные* схемы, особые для каждой группы категорий. В спонтанном процессе рассудочного мышления образуются четыре группы синтетических принципов, или основоположений (*synthetische Grundsätze*), составляющих «схематизм чистого рассудка», делающий возможной онтологическую действенность категорий.

Важнейшую группу таких принципов, соответствующих категориям отношения, Кант определил как *аналогии опыта*, которые в отношении явлений во времени выявляют устойчивость, последовательность и сосуществование. В свою очередь они раскрывают «трансцендентальные законы природы» — постоянство субстанции, количество которой при смене явлений в природе не увеличивается и не уменьшается; все изменения в ней подчиняются закону связи причины и действия; все субстанции, воспринимаемые в пространстве одновременно, находятся во взаимодействии, «общении» (3, 213, 188, 193, 209). Все эти аналогии пространно, тщательно доказываются. Автор КЧР подчеркивает (соглашаясь здесь с Юмом), что они не выводятся эмпирически, но с необходимостью опираются на трансцендентальную дедукцию категорий, ибо без них невозможно никакое действительно опытное знание, переход от субъектного порядка созерцаний к вполне объектному порядку фактов.

При всем единстве, которое вносит в опыт в принципе каждая категория в совокупности с основоположениями, наивысшим и последним условием всеобщего единства действий рассудка служит «трансцендентальное единство самосознания», «синтетическое единство апперцепции», возможность отнести эти действия, как и объединяемые ими созерцания, к положению «я мыслю». Выше мы не раз встречались с провозглашением самосознания как главного условия эффективности всех познавательных действий, но, как правило, такие провозглашения оставались декларациями. Кант же развил его в развернутую систему. Декарт тоже провозгласил основоположный принцип «я мыслю», но сделал из него иные выводы в своем методе и в своей метафизике. У Канта положение «я мыслю», в принципе присущее каждому нормальному сознанию, составляет предпосылку всей интеллектуальной деятельности субъекта, самодеятельности его рассудка, преодолевающей дискретность, бессвязность его акций. Трансцендентальное единство самосознания — наивысшее свидетельство априорности и активности

человеческого субъекта, «высшее основоположение во всем человеческом знании» (3, 129), объединяющее все созерцания в понятие объекта.

Все сказанное выше делает, можно сказать, элементарной итоговую формулу Канта о «коперниканском повороте», какой он произвел в КЧР. Здесь он достиг полного изменения *понятия предмета*. Если большинство гносеологов до него «считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами», то в результате его скрупулезного анализа становится совершенно ясно, что «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (3, 23). Коперник, «идя против показаний чувств, но следуя при этом истине», отважился «отнести наблюдаемые явления не к небесным телам, а к их наблюдателю». Аналогично и автор КЧР говорит здесь (в предисловии к его 2-му изданию), что, хотя он тоже предлагает «аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу» (там же, 27), в самом содержании, исходя из априорности синтетических суждений, пространства и времени, основоположных понятий и категорий рассудка, доказывает зависимость *содержания* предметов от глубоко системного способа их познания субъектом совершенно аподиктически. Конечно, множество философов и до Канта шли от субъекта к объекту, и это, в сущности, основная магистраль философских размышлений. Однако именно автор КЧР развернул особенно глубокую систему доказательств, поставив онтологию в зависимость от гносеологии. Точнее, следует сказать, что Кант раскрыл порочность противопоставления субъекта и объекта, показал, что в субъекте заключены условия предмета. Его «догматическое понимание» он заменил на «критическое», изменив при этом понимание опыта. Оно было односторонне субъектным у Беркли и Юма, полностью перечеркивавшим (особенно второй из них) возможность выхода в область онтологии и отказавшимся от теоретического анализа новоевропейского экспериментально-математического естествознания.

Снимая односторонность эмпиризма и рационализма, Кант все же ближе оказался ко второму из них, всячески подчеркивая руководящую роль ума в исследовании вещей. Автор КЧР, в частности, указал в связи с этим на Галилея, который пускал шары по наклонной плоскости со скоростью, которую он заранее приблизительно определил. Аналогично действовал и ученик Галилея Торричелли при открытии атмосферного давления и вакуума (приведшем к изобретению ртутного барометра). Близко к этому осуществляли свои эксперименты с металлами химики. Отсюда и общий вывод «коперниканского поворота», состоящий в том, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану». Упреждая опыт, стремясь поучиться у природы, он ставит ей вопросы, чтобы получить нужные ему знания, «но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые ему вопросы» (3, 21 – 22).

Спонтанная деятельность рассудка, выявляющая на основе всех присущих ему априорных понятий теоретическую суть естествознания, ставит и проблему *интуиции*. Выше было рассмотрено учение Декарта об интеллектуальных интуициях как основоположных «усмотрениях

ума», на фундаменте которых осуществляется весь процесс познания, для коего чувственный опыт составляет только моменты его проверки. Сходно рассуждал и Спиноза, расширявший понимание интуиции до масштабов целостного мира, отождествляемого с Богом и его атрибутами. Такая установка названных философов приводила их (несколько иначе и Лейбница) к отождествлению рациональных связей с бытийными, что было даже усилено в догматической метафизике Вольфа. Панлогическая традиция, звеньями которой можно считать гносеологические воззрения названных философов, в сущности, утверждала *тотальную познаваемость мира природы, космоса*. Кантовское противопоставление познающего интеллекта миру вещей самих по себе, познаваемых лишь в меру их явленности чувствам, отвергало эту длительную традицию.

Отсюда и пересмотр понимания интуиции автором трех «Критик». В сущности, он опускает ее лишь на чувственный уровень, в область трансцендентальной эстетики. Интуитивными можно считать лишь ее созерцания, появляющиеся в конкретном пространстве и в конкретном времени, как и оба эти непеременимые условия опыта, представляющие «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания» (3, 64). Понятийная деятельность рассудка, «перерабатывающая» созерцания, совершенно дискурсивна. Хотя она и спонтанна, но совсем не интуитивна. «Познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное» (3, 101). Можно, однако, вообразить совершенно вчувственный, первообразный интеллект (*intellectus archetypus*) некоего высшего по сравнению с человеком существа, который мысленно, непосредственно, интуитивно созерцает весь порядок природы. С такого рода вчувственным интеллектом, в сущности, мы встречались у Фомы Аквината и других схоластиков, убежденных в непознаваемости Бога, который, однако, знает все. Кант не называет его Богом, но, в сущности, выводит в трансцендентный, ноуменальный мир вещей в себе.

Здесь уже следует перейти к трактовке *метафизики* в КЧР, в которой первостепенную роль играет и идея Бога.

Метафизика как совокупность мировоззренческих стремлений человека и ее критическое уточнение в духе трансцендентализма. Следует еще раз подчеркнуть принципиальное отличие позиции Канта в отношении метафизики от позиций французских и английских эмпиристов. В стремлении к действительному философскому знанию, которое должно опираться прежде всего и главным образом на чувственный опыт, они перечеркивали метафизику как туманно умозрительное и аморфное философствование, к тому же переплетавшееся с теологией. Автор КЧР не мог принять такой позиции, ибо глубже понимал духовность человека и не мог не считаться с тем, что метафизика со времен Античности прошла через всю историю философии. «Метафизика, — пишет он в этом произведении, — есть... завершение всей культуры человеческого разума» (3, 618). Кант даже нередко отождествлял философию с метафизикой. Но, однако, не с догматической метафизикой, особенно ярко

представленной Вольфом. Такая метафизика, оперирующая максимально общими понятиями без всякого их анализа, весьма часто рождает бесплодный скептицизм, особо значительный пример которого представил Юм. Хотя он и пробудил Канта от «догматической дремоты» своим пониманием необоснованности отождествления логических связей с бытийными, но не поднялся до постижения глубин теоретического естествознания и полностью отбросил метафизику. Автор КЧР в двух его первых разделах решал именно эту задачу, но главный вектор такого решения направлен к осмыслению действительных проблем метафизики. Если трансцендентальная эстетика решала вопрос, как возможна чистая математика, трансцендентальная аналитика ставила его в отношении чистого, теоретического естествознания, то трансцендентальная диалектика отвечала на вопрос, сформулированный в названии довольно краткого изложения идей КЧР — «Пролегомены (введение. — В. С.) ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». Сразу скажем, что, хотя Кант стремился выстроить метафизику природы и метафизику нравов, полностью ориентированную на человека, ему не удалось решить такую задачу, не удалось построить стройную систему метафизики, однако разработанный им критический метод прояснил ее суть, определил ее границы и выявил ее значение для человеческой духовности. «Эта критика, — говорится в КЧР, — есть трактат о методе, а не система самой науки» (3, 26). Впрочем, изложенное выше учение о вещах самих по себе, познаваемых только в меру их явленности чувствам, об априорности пространства и времени, дедукции категорий рассудка, присущего им действительного схематизма, невозможности интеллектуальной интуиции и другом Кант иногда тоже именует метафизикой, но мировоззренчески еще более значим критический анализ основных идей *традиционной* метафизики. Такую критику, пересматривающую значение этих идей и сам их характер, Кант рассматривал как достоверную и, так сказать, вполне научную, ибо она основана на аподиктическом содержании аналитики. «Критика, — пишет автор «Пролегомен», — относится к обычной школьной метафизике (вольфовская. — В. С.) точно так, как химия к алхимии или астрономия к прорицающей будущее астрологии» (4, 132).

Разум, как и рассудок, мыслит синтетическими суждениями, причем максимально априорными и максимально глобальными. Но если понятия и категории рассудка обобщают конкретные созерцания, доставляемые чувствами, и в силу этого являются *конструктивными* (каковы уже построения математики), конститутивными, то синтетические суждения разума обращены к рассудку и *чисто понятийны*.

Кант называет понятия разума *идеями*, но, конечно, не в платоновском смысле понятийных абсолютов, существующих вне и до сознания, а в смысле достояния разума, только субъектно. «Под идеей, — говорит автор КЧР, — я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет... Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка» (3, 292).

При этом мировоззренческая необходимость идей определяется уже ограниченностью рассудка, поскольку он, опираясь на те или иные опытные созерцания, достигает лишь *фрагментарных, частичных* знаний. В такой неизбежной ситуации рассудок вынужден взывать, апеллировать к разуму, чтобы достигнутые им условные истины трансформировать в безусловные. В качестве стимула для деятельности рассудка функция идей *регулятивна*, ибо они дисциплинируют рассудок, удерживают его в границах возможного опыта, предохраняя от крайностей и заблуждений. В этом контексте «при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего единства» (3, 278).

Обращаясь к традиционной метафизике, Кант выявляет в ней три класса трансцендентальных *идей* разума, определяющих ценность метафизики. Их критическая проверка — главная задача, решаемая автором КЧР.

Первый из таких классов «содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*». Это идея души, осмысляемая *рациональной психологией*. Второй представляет «абсолютное *единство ряда условий явлений*», осмысляемое *рациональной космологией*. Третий заключает в себе «абсолютное *единство всех предметов мышления вообще*», анализируемое *рациональной теологией* (3, 297). Первый и третий классы идей составляют метафизику нравов, осмысливают человека. Второй, а в определенной степени и третий образуют метафизику природы в стремлении постигнуть ее целостность (но, в сущности, тоже в определенном единстве с человеческим микрокосмом).

Теперь подчеркнем, что все объекты названных идей — душа как максимально простая субъектная целостность, мир в его предельном единстве в пространстве и времени, Бог как высшая, завершающая идея субъект-объектности — совершенно непознаваемы. Многообразная совокупность вещей самих по себе трансцендентальна, и познаваема лишь в меру их воздействия на органы чувств, когда появляется предметное знание. Идеи разума *по форме* тоже трансцендентальны, как его достояние, воздействующее на рассудок. Однако *по содержанию*, по своим объектам, они *трансцендентны* и как таковые представляют собой *вещи в себе*. Их непознаваемость предопределена самой сутью идей разума в их непосредственности, «отгороженности» от вещей в себе, частично познаваемых — как явления — рассудком и образующих многообразие опыта. В стремлении прорваться к сверхчувственному миру вещей самих по себе, составить аподиктическое понятие субстанциальности души и тем более сокровенной сути Бога разум впадает в *паралогизмы*, неосознанные — в отличие от злонамеренных софизмов — умозаключения, которые в своей совокупности рождают иллюзию познания. В стремлении же постичь целостность универсума разум впадает в *антиномии*, «противозаконные» (буквальный смысл этого греческого термина), содержащие в себе противоречия в умозаключениях, особенно показательные для сути диалектики как псевдознания.

Свою критику метафизики автор КЧР провел в отношении каждой группы идей разума. Рациональная психология (в особенности развивавшаяся в школе Вольфа) факты мышления возводила к целостности, субстанциальности и простоте души, неуничтожимой, бессмертной вследствие такой ее сути. Но такие выводы, по Канту, — *паралогизмы*, ибо мы не имеем права ссылаться на категорию субстанции, которая конструктивна только в сфере рассудка, соединяющего при ее посредстве многообразные представления, но отнюдь не разума, которому они не даны (в этой критике субстанциальности души Кант близок Юму). Свое «мыслящее „я“» мы знаем только как функцию, а не как субстанцию. Вместе с произвольностью заключения о самостоятельности души, в действительности состоящей из множества психических явлений, падает и представление о некоей ее простоте и тем самым о ее бессмертии.

Однако убеждение в непознаваемости души весьма важно и даже первостепенно для опровержения крайних концепций, претендующих на категоричность. «Рациональная психология, — говорит автор КЧР, — как *доктрина*, расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина*, устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушение границы, с одной стороны — чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни». Отказ разума «дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих» о посмертной жизни означает «его же указание обращать свое самопознание не на бесплодную чрезмерную спекуляцию, а на плодотворное практическое применение», определяемое конкретным опытом и более широкими духовными интересами (3, 315 — 316).

Наибольшую трудность в критическом анализе идей разума представляет космологическая идея. Именно здесь выявляются антиномии, необходимые противоречия, свидетельствующие о разладе разума с самим собой. Когда логика, предназначенная служить только каноном знания, стремится стать его органом, она становится *дуалектикой*, и присущие ей противоречия превращают ее в логику видимости, в логику иллюзии. Трансцендентальная логика рассудка, выстраивающая богатство опыта, есть предметная логика. Хотя она и содержит *противоположности* внутри категорий, но лишена *противоречий*. Познавательная ситуация радикально изменяется, когда разум стремится постичь сверхопытные сферы вещей в себе, применение понятий и категорий рассудка к которым совершенно противозаконно, хотя и происходит с абсолютной необходимостью, определяемой структурой разума.

Стремление разума к постижению универсума, составляющее космологическую идею, находит себе выражение в *тезисах* и *анти-тезисах*, содержание которых многократно формулировалось во всей предшествующей и современной Канту философии (в меньшей мере и в науке). Воспроизведем здесь тезисы и антитезисы, как они сформулированы в КЧР.

1. Тезис: мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

Антитезис: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.

2. Тезис: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Антитезис: ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых элементов, и вообще в мире нет ничего простого.

3. Тезис: причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу.

Антитезис: нет никакой свободы, все совершается в мире по законам природы.

4. Тезис: к миру принадлежит — или как часть его, или как причина — безусловно необходимая сущность.

Антитезис: нигде нет абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины (3, 336 — 337, 342 — 343, 350 — 351, 356 — 357).

И тезисы, и антитезисы представляются одинаково убедительными для разума. Первые две пары Кант называет математическими, а третью и четвертую — динамическими. Вместе с тем первая и последняя антиномии присущи не только космологии, метафизике, но и теологии. Вторая и третья собственно космологичны, можно сказать, по принятым нами общеполитическим принципам — механистичны. Детерминизм, который совершенно очевиден в условиях конечности мира, и индетерминизм, особенно ясный в условиях его бесконечности, делимость (дискретность) и неделимость (континуальность), случайность и необходимость, необходимость и свобода — споры по этим проблемам переполняли всю историю философии.

Трудные и не очень ясные доказательства математических антиномий автор КЧР ведет апологически, от противного. Общий смысл их в том, что доказанными оказываются как тезисы, так и антитезисы. Однако при этом обнаруживается, что мир вещей в себе рассматривается как мир явлений при забвении того, что пространство и время — субъектные формы чувств, организующие явления конкретного опыта, и, следовательно, совершенно беспредметны доказательства в отношении конечности и бесконечности мира в пространстве и времени. И тезисы, и антитезисы в «математических» антиномиях оказываются ложными. «О величине мира самой по себе нельзя ничего сказать и нельзя даже утверждать» ни того, что здесь осуществимо движение к актуальной бесконечности (*regressus in infinitum*), ни того, что оно возможно в отношении неопределенно продолжающейся потенциальной бесконечности (*regressus in indefinitum*). Невозможно утверждать ни бесконечности мира, мыслимого как некая целостность (4, 400 — 401), ни его делимости, ни неделимости. Появление противоречий при доказательстве тезисов и антитезисов, которые в предшествующей метафизике утверждались совершенно догматически — и с той и с другой стороны, — сигнали-

зирует о крахе попыток постичь целостный мир как существующий в сфере вещей самих по себе, что оказывается псевдопроблемой.

Существенно иные выводы следуют для «динамических» антиномий. Третья из них, трактующая противоположность необходимости и свободы, имеет непосредственное отношение к человеку. В тезисе утверждается тотальное действие причинности в реальном мире явлений, неустранимость детерминизма даже по отношению к человеческому поведению, и здесь необходимость совершенно истинна, тезис абсолютно верен. Но верен и антитезис, ибо в мире вещей в себе, в мире ноуменальном, в отношении к которому мы совершенно не вправе утверждать законы эмпирической причинности, подлинная свобода вполне возможна. Следовательно, противоречия между тезисом и анти-тезисом здесь нет. И таким образом проблематика КЧР переливается в проблематику «Критики практического разума», и в дальнейшем мы к ней перейдем.

Аналогично разрешима и четвертая антиномия, ставящая проблему необходимости и случайности. В реальном, феноменальном мире эмпирических событий и фактов господствует случайность, даже если нам удастся установить ту или иную объемлющую их закономерность, которая, однако, всегда относительна. Абсолютная необходимость, не раз утверждавшаяся докантовскими философами (в особенности Спинозой), мыслима лишь применительно к миру вещей в себе, где мы не вправе применять категории субстанции и причинности. Следовательно, и здесь верны и тезис, и антитезис, но лишь в разных смыслах.

Предельно общая трансцендентальная идея разума, философско-теологическая, определяемая автором КЧР как «идеал чистого разума» (3, 432), максимально трансцендентна. Понятие о Боге как первосущности «единой, простой, вседвелеющей, вечной» (440) не поддается никакому логическому доказательству. Основное в рациональной теологии онтологическое доказательство *бытия* Бога, выводимое из его максимально общего понятия, есть паралогизм, псевдодоказательство, ибо «*бытие* не есть реальный предикат... не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи... В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» (452). Такое даже привилегированное понятие, каким является понятие Бога, свидетельствует о некоей *возможности*, которую совершенно невозможно оправдать никаким опытом.

В критике теологической идеи автор КЧР решительно порывает с традицией теологической интуиции, существовавшей, в сущности, с самого начала философии. Как выше было зафиксировано, уже первые греческие философы постулировали бытие богов как вечных существ, противопоставленное преходящей жизни смертных. В откровениях монотеизма интуиция вечности, вневременности стала, в сущности, основным «доказательством» божественного бытия как верховного абсолюта. В христианской теологии — от Августина и Иоанна Дамаскина к Ансельму Кентерберийскому — она была осложнена тем, что к атрибуту вневременности добавился атрибут внепространственности бестелесного *Ens realissimum*, самого реального из всех явлений бытия,

которое можно именовать и сверхабсолютом. Критика автором КЧР доказательства бытия Бога посредством онтологизации его понятия как предельного существа переключается с критикой такого хода мыслей Аксельма монахом Гаунило, рассмотренной в средневековом разделе данного курса.

Декарт, которого только и критикует Кант в этом контексте, трактовал эту идею актуальной бесконечности, противопоставленной бесконечности потенциальной, как тот мост, который соединяет субъект с объектом. Для Спинозы та же идея актуальной бесконечности, отождествленной с Богом, стала верховной интеллектуальной интуицией, предельно ясной идеей, из которой все более конкретные явления бытия в принципе выводятся дедуктивно. Как выше отмечалось, метафизика невозможна без этой идеи. Кант, проанализировавший всю сложнейшую структуру познающего субъекта, однако, противопоставленного объекту, распадающемуся на бесчисленное множество вещей самих по себе, отринул интеллектуальную интуицию, а вместе с ней и возможность убедительного доказательства бытия Бога как некоей «первосущности». В дальнейшем Фихте, Шеллинг и Гегель восстановят правомерность интеллектуальной интуиции и, отождествляя субъект с объектом, в сущности, вернутся к той же философско-теологической традиции.

Более частными разновидностями онтологического довода Кант считает космологическое и физико-теологическое. Первое из них основывается на понятии причинности и рождает антиномию конечности и бесконечности мира. Аристотель, а за ним Фома Аквинат постулировали именно его конечность, за пределами которой и находится Бог как его первопричина. Согласно же Канту, здесь совершается элементарная ошибка, поскольку рассудочная категория причинности действительна только в сфере опыта и теряет смысл, становится произвольной за этими пределами.

Физико-теологическое доказательство, основное в деизме, особенно в результате утверждения ньютоновской механики, раскрывшей строгую закономерность космоса, якобы свидетельствует о высшей мудрости его Творца. Однако здесь, согласно Канту, осуществляется мышление «по аналогии с действительной субстанцией — сообразной с законами разума причиной всех вещей» (3, 503). Хотя и возможно при этом предполагать всемирного устроителя космоса, но отнюдь не его Творца.

Общий вывод в критике рациональной теологии сокрушителен для нее, ибо «все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой «рациональной теологии» (4, 477—478; т. е. ни к какому положительному богословию. — В. С.). Следовательно, несостоятельны все доказательства бытия Бога. Но равным образом невозможно доказать и его несуществование. Не имея никакого значения для позитивного, научного исследования, теологическая идея подводит к глобальной проблематике противоположности и взаимодействия веры и знания.

Безграничность знания и неоднозначность веры в жизни человека и тайна его свободы. Подводя итог своего критического анализа основоположных идей метафизики, которую Кант нередко отождествляет с философией вообще, он подчеркивает, что «единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее огромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» (3, 581 — 582). В таком контексте автор КЧР в предисловии ко 2-му его изданию сформулировал, можно сказать, программное положение своего главного труда: «...Мне пришлось возвысить [устранить] *знание*, чтобы получить место для веры» (3, 31). Здесь Кант употребляет знаменитый глагол *aufheben*, имеющий несколько значений, в частности, «ограничивать». Ограничение же знания нередко трактуется в литературе как *агностицизм*, составляющий одну из главных, если не самую главную особенность кантианства, пронизывающую все три его «Критики». Однако то, что принято обобщать этим термином (появившимся в 1869 г.), отнюдь не означает утверждения совершенной непознаваемости мира, как это можно утверждать об античном скептицизме-пирронизме. Автор КЧР намеренно подчеркнул, что он *поднял* знание, ибо в противоположность Юму (и даже Локку, не говоря уже о Беркли) он положил в основу своего трансцендентализма математизированное естествознание, можно сказать, противоположное эмпирическому психологизму и обосновывающее *предметное* знание, совершенно необходимое для успехов цивилизации. «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, — оптимистически заявлено в том же произведении, — и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» (3, 259). Здесь речь идет, конечно, о рассудочно-чувственном знании.

Совершенно иначе приходится мыслить, когда ставятся *мировоззренческие* вопросы, обобщенные в трех идеях метафизики, испытываемых диалектикой и другими средствами спекулятивного разума. Как трансцендентные вещи в себе они абсолютно непознаваемы, что и выявила его критика. В результате ее, убежден автор КЧР, «можно подрезать корни *материализма, фатализма* (спинозовского, механистического. — В. С.), *атеизма, неверия, свободомыслия, фанатизма и суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* (конечно, в смысле субъективного идеализма Беркли. — В. С.) и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики (3, 33 — 34).

Здесь критицизм Канта противопоставляется, в сущности, всем главным тогдашним философским направлениям как сугубо догматическим, далеким от критических испытаний своих основоположений. Вместе с тем, как видим, последовательный критик отходит от просветительского свободомыслия, заостренного против традиционных религий, и делает такой шаг, нужно думать, не только по гносеологическим убеждениям и соображениям. Однако оптимистическое убеждение Канта в нескончаемости процесса познания природы в известной мере приближает его

к просветительству и, можно сказать, перечеркивает, вернее, весьма ограничивает его агностицизм. Приходится различать сверхабстрактные и трансцендентные вещи в себе — душу как таковую, космос в его непостижимой целостности и существо Бога, навсегда остающиеся за границами опыта — и мир единичных вещей самих по себе, *частично* познаваемых. Но здесь уже конкретное знание сочетается с различными проявлениями *веры* в мире человека.

Ее общее определение — «субъективная значимость суждения» (3, 599). Вера различается также силой убежденности субъекта, наименьшей, обычно весьма субъективной, если утверждается индивидом, наибольшей, если она выражает убеждение многих из них, и максимальной, если она, хотя и в различной форме, разделяется всем человеческим родом, совершенно субъектно, «объективно» (в смысле всеобщности). В античной философии, как выше было рассмотрено, Парменид, открыв понятийную деятельность ума, только ей приписал способность открывать истину, а показания чувств объявил *мнением*, отождествленным с заблуждением. Кант теперь ставит мнение ниже веры, ибо оно «есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны». Когда же «признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» (там же). Мнение часто оказывается лишь игрой воображения, не имеющей никакого отношения к истине. Вера же, будучи минимально обоснована теоретически, практически, действенно много выше мнения, ибо она может выражать то или иное умение, имеющее различную степень уверенности. Такова *прагматическая вера*, степень действенности которой зависит от того, какие интересы связывает с ней субъект. Цена такой веры, по Канту, — один дукат, ибо она весьма неустойчива. Значительно выше ее *доктринальная вера*, так или иначе теоретически обоснованная. Кант в качестве примера такой веры называет свое убеждение (высказанное уже в «Истории и теории неба»), что на одной из видимых нами планет есть обитатели, хотя, увы, это не может быть подтверждено опытом.

К доктринальной вере автор КЧР относит и учение о бытии Бога. Но здесь уже следует говорить о *моральной вере* как совокупности нравственных принципов. Хотя вопрос об истинности здесь совсем не ставится, «эту веру ничто не может поколебать», не разрушая самих этих принципов, ибо «человеческая душа питает (я верю, что это необходимо происходит во всяком разумном существе) естественный интерес к моральности» (3, 604, 605).

Все разновидности веры, пускай и в различной мере, определяют действенность человека. И здесь с необходимостью встает вопрос о сути его *свободы*.

Напомним о наиболее общих решениях этого сверхтрудного вопроса, в сущности, самого важного для выявления моральной глубины человека, нерасторжимо связанной с его социальной жизнью, в предшествующей истории философии. Подходы к данной проблеме дела-

лись в античной философии, и выше были рассмотрены в этой связи воззрения стоиков, эпикурейцев. В христианской (как, впрочем, и в мусульманской) философии многократно отмечена свобода человеческой воли как мистический фактор души, непосредственно «вдунутой» в человека Богом (ибо именно она свидетельствует о творении человека «по его образу и подобию»).

Никак не детерминированная свобода воли поставила перед схоластикой неразрешимую проблему ее сочетания с абсолютным божественным предопределением. Философские новаторы XVII в. с позиций натурализма и детерминизма отвергли свободу человеческой воли, определяемой, по их убеждениям, чисто природными факторами. В эпоху Просвещения XVIII в., когда материалисты (особенно французские) в своем атеистическом рвении категорически отвергли спиритуализм как убеждение в бестелесности бессмертной души, наделенной свободой воли, перечеркивали таковую. Как выше отмечено, самый радикальный из них, Гольбах, в своем утверждении тотального детерминизма пришел к выводам механистического фатализма, не признающего никакой свободы человека. Но такая позиция означала и отступление от концепций Гоббса, Спинозы, Лейбница, которые, тоже подчеркивая детерминистическую необходимость, царящую в природе и в мире человека, отвергли свободу воли, но развивали убеждение о сочетании непреложной необходимости с возможностью свободы человека, познавшего воздействующую на него необходимость и перестраивающего свое сознание и поведение в соответствии с ее настоятельностью. Такая позиция, особенно детально разработанная Спинозой, приводила к формуле «свобода есть познанная необходимость», в дальнейшем разрабатывавшейся Гегелем и принятой на идеологическое вооружение марксизмом.

Для Канта такого рода свобода есть псевдосвобода, вернее, весьма ограниченная, только *относительная* свобода, рождаемая рассудком, осознающим психологические мотивы поведения человека. Таково, по Канту, упрощенно детерминистическое учение Спинозы, трактующее человека только как явление, звено в цепи вселенской необходимости, рассматривающее пространство и время как определенности вещей самих по себе. Такое понимание, считает Кант, поверхностно, ибо совершенно не согласуется с основоположными принципами его философской доктрины, которая утверждает существование реального мира явлений, научно познаваемого чувствами и рассудком, и мира интеллигибельного, ноуменального, о котором говорят идеи разума. «Если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» (3, 410). Но они не таковы, ибо, сколько бы мы ни полагали вещи сами по себе подчиняющимися законам причинности в реальном мире феноменов, они навсегда останутся вещами в себе в вечности ноуменального бытия. В отношении его один из антитезисов космологической идеи утверждает «способность самопроизвольно начинать состояние» (409), которое в человеке отнюдь не инициируется ни внешними, ни даже внутренними психологическими причинами. Чувственно-рассудочный

человек эмпиричен. Он подчинен законам природы, естественной необходимости и не вправе утверждать свободу своей воли. «Если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, — говорится в КЧР, — мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий» (3, 420). В этом свете совершенно невозможно утверждать возможность некоей свободы человека, ибо «он для себя есть, конечно, феномен» (418), звено в системе множества явлений. Однако понимать себя чисто эмпирически, на основе чувств, свойственно лишь ограниченному человеку. Подлинный, духовный человек постигает себя посредством апперцепции, самопознания, которое осуществляется уже разумом. Его идеи убеждают такого человека как в существовании интеллигибельного, ноуменального мира, так и в интеллигибельной сути его самого. Такое высокое сознание позволяет человеку вырваться за пределы сковывающих его эмпирических условий и осуществлять подлинно свободные поступки. В противоположность относительной свободе, рождаемой рассудком, осознающим психологическую мотивацию своих действий, на путях разума возможна *абсолютная свобода поступка*, которая «приписывается интеллигибельному характеру человека» (3, 424).

Такие подлинно моральные поступки выражают особого рода необходимость — необходимость *долгествования*. «Разум дает также такие законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (3, 586).

Здесь мы вступили уже в проблематику «Критики практического разума» (КПР), в область этического учения Канта.

Принципиальное превосходство практического разума над теоретическим как выявление высокоморальной сущности человека. Теоретическая философия Канта, сконцентрированная в КЧР, отнюдь не представляет собой самоцели философа-исследователя, стремившегося дать собственные ответы на тысячелетние вопросы о соотношении чувственного и умственного знания в его отношении к внешнему миру и о критериях истинности. В сущности, вся проблематика этого великого произведения ориентирована не только и не столько на человека мыслящего, сколько на человека *действующего*, который, как мы установили в предшествующем изложении, свое многообразное действие, конечно, даже упреждая знание, так или иначе увязывает с ним.

Теория действия, поведения человека как постоянного члена общества со времен греческой Античности именовалась *практической философией*, а в инициации Аристотеля — *этикой*. Непосредственно ей Кант посвятил три произведения — «Основоположения метафизики нравов» (1785, весьма показательна здесь расширительная трактовка метафизики, отмеченная выше), «Критику практического разума» (1788), опублико-

ванную на следующий год после выхода в свет второго издания КЧР, и в конце литературной деятельности — объемистую «Метафизику нравов» (1797), в которой вопросы морали, нравственности трансформированы в социальную проблематику права и переплетены с ней. Во втором из названных произведений в программном разделе о «Примате чистого практического разума в его связи со спекулятивным» автор подчеркнул, что «всякий интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении» (4, 519). Знаменательно и то, что в конце КЧР автор обратился к проблеме веры, установив, что самая фундаментальная — вера моральная, непосредственно не требующая никакого обоснования. А вера, как мы не раз констатировали, существует для того, чтобы стимулировать действие.

Свой анализ метафизики Кант считал совершенно научным, ибо он основан на каркасе априорных категорий и основоположений рассудка и в особенности максимально всеобщих и необходимых идей разума. Аналогично им автор КПП стремился обрести таковой же принцип, который *должен* руководить человеком, если тот живет не кое-как, а претендует на благородный статус *личности* (Persönlichkeit). Этот принцип, выражающий подлинную ее свободу, есть принцип *доброй воли*, рождающий совершенно независимые суждения, которыми руководствуется такой человек.

В этом контексте Кант формулирует великую идею противоположности *автономной* («самозаконной») морали, не подчиняющейся никаким внешним духовным факторам, и морали *гетерономной*, когда закон поведения исходит извне, от той или иной авторитарности, человеческой или даже божественной, прописанной в Священном Писании. Сама по себе идея независимости морали от религиозной авторитарности высказывалась и до Канта. Выше мы встречались с ней у Бейля, осмеливавшегося формулировать ее в условиях жестокого религиозного фанатизма. Юм, уже в более либеральной духовно-общественной ситуации, тоже не усматривал необходимой связи человеческой морали с религиозными постулатами. Автор КПП, отрицая зависимость морали от религиозных предписаний и снова приближаясь здесь к просветительству, весьма расширил и углубил этическую проблематику, увязав ее с различными сторонами человека.

Этическая доктрина Канта учитывает и выражает природную раздвоенность человека, живущего в мире феноменов, естественных и социальных явлений и руководствующегося чувственно-рассудочными побуждениями и соображениями, с одной стороны, и существа, разум которого убеждает его в принадлежности к иному, интеллигильному миру ноуменов, — с другой. Осознавая себя в последнем качестве, преодолевая любую чувственную склонность, достигая абсолютной свободы, без и вне которой невозможна *полная ответственность* за свои поступки, подчиняя себя долгу, человек становится подлинно моральным существом. Только в этом состоянии полностью проявляется присущая ему *добрая воля*. Но любая воля осуществляет себя в *императивах*, внешних или внутренних приказах к той или иной деятельности.

Подавляющее большинство людей руководствуется *гипотетическими* императивами, когда поступок определяется каким-либо внешним интересом как средством для чего-то другого. В сущности, вся гетерономная мораль переполнена такими императивами. Выше мы многократно встречались с органицистским принципом стремления к самосохранению, производной которого явилось «золотое правило». По убеждению Канта, поступки такого рода могут быть *легальными*, вполне приемлемыми в обществе, но все же их нельзя считать подлинно моральными.

Кант подверг систематической критике концепции морали, основанные на учете фактора чувственной склонности как главного стимула моральных действий, — концепции таких материалистов, как Гельвеций, а также утилитаристов. В том же контексте философ подверг критике многовековую концепцию *эвдемонистической* этики, рассматривающей умеренное наслаждение и чувство счастья как главные моральные ценности. Такая индивидуалистическая мораль весьма субъективна в силу неопределенности и туманности в переживании и понимании личного счастья, как и самого чувства удовольствия и неудовольствия. В сущности, здесь тоже преобладает механизм внешней и собственной эгоистической природы человека, а свобода выбора — только воображаемая. «Счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута всеполнота действительно бесконечного ряда последствий» (4, 192).

Гетерономной морали, называемой также популярной нравственной философией и переполненной гипотетическими императивами, Кант резко противопоставляет «метафизику нравственности», обосновывающую подлинно автономную мораль, невозможную без доброй воли и неразрывно связанного с ней внечувственного разума, поднимающего человека — через самопознание — к сознанию своей ноуменальности и осознанию своей абсолютной свободы.

Определяющим принципом такой морали служит *категорический императив*, чуждый всякой чувственной склонности, перечеркивающий все гипотетические императивы и провозглашающий *чувство долга* как ее незыблемый фундамент.

Сама по себе эта великая нравственная идея неоднократно формулировалась и в докантовской философии: в Античности — стоиками, в Новое время — их последователями, главным образом Спинозой (награда за добродетель есть сама добродетель). Но только Кант возвел ее на предельную моральную высоту, с необходимостью вытекающую из всей его системы метафизики. Разнообразные формулировки этого основоположного этического принципа весьма абстрактны. «*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» (4, 195).

И сам Кант, и его многочисленные комментаторы подчеркивают сутубую формальность этого высшего морального закона, не предписывающего содержания поступка, но гарантирующего его безупречную

нравственность и в силу этого принципиальную всеобщность. Вместе с тем сама категоричность высшего императива, осуществление которого возможно лишь в результате устранения всех чувственных склонностей, придает этическому учению Канта сугубо ригористическое содержание (которое, возможно, сложилось не без влияния его раннего пиетистского воспитания). Однако лишь тот, кто в силах реализовать этот великий императив, способен к высоте поступка, может стать подлинной личностью.

Его абстрактность и ригоризм весьма смягчены другой его стороной, ибо его осуществление, превращающее категорический императив в приказ практического разума, приводит к другой его формулировке: *«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»* (4, 205). Любая вещь и даже живое существо могут, а часто и должны использоваться как то или иное средство, но любой человек, какое бы место он ни занимал на социальной лестнице, должен быть только целью, достойной всяческого уважения. Таков гуманистический аспект категорического императива, который во многом навеян влиянием Руссо. Отсюда и высокий пафос автора КПР в его превознесении долга: *«Долг! Ты возвышенное, высокое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение)»*. Долг *«возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира)»*. Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы» (4, 477). Но чем величественнее долг, неотделимый от категорического императива, заключающего в себе абсолютную свободу, тем труднее реальному, чувственному человеку подняться до него, прорваться, так сказать, из мира явлений, феноменов в мир ноуменальный, интеллигибельный.

Здесь на помощь человеку приходит *совесть*. Ее суть Кант проанализировал в особенности в одном из последних своих произведений *«Метафизика нравов»* (1797). Она определяется как *моральное чувство* («эстетическое понятие»), *«любовь к ближнему и уважение к самому себе (самоуважение)»* (6, 440). Совесть — это «внутреннее судилище» в человеке, следующее за ним, «как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее» (482), «внутренний судья над всеми свободными поступками». Явление совести свидетельствует об ответственности человека перед другими людьми. Но если в любой момент никого нет, «то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки» (483). Так с необходимостью появляется *проблема религии*, тем более что «совестливость... называется также *religio*» (484).

Весьма содержательное сочинение Канта *«Религия в пределах только разума»* (1793), опубликованное после *«Критики практического разума»*, начинается со «старой жалобы», что «мир лежит во зле», хотя в этой «религии жрецов» «мир начинается с добра — с золотого века, с жизни в раю или еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон,

и впадение во зло (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему», к Последнему суду и светопреставлению (6, 18). Философ здесь, конечно, иронизирует, рассуждая о христианской религии в духе свободомыслия. Когда вышло второе издание этого произведения (1794), последовал именной указ преемника Фридриха II прусского короля Фридриха Вильгельма II, опасавшегося распространения идей французского свободомыслия в Германии (в самый разгар революции во Франции), указ, в котором автору предписывалось под угрозой репрессий впредь не выступать в печати с идеями, расходившимися с протестантским правоверием. Канту пришлось дать письменное обещание «в качестве верноподданного» этого короля исполнять высокое повеление (но король умер в 1797 г., и философ считал себя свободным от такого обязательства).

Но зло, которое Кант подчеркнул в самом начале данного произведения, констатировало реальное несовершенство чувственного человека. Однако, с другой стороны, автор ссылается и на тех философов (Сенека, Руссо), которые подчеркивали в принципе добрую природу нормального, здорового человека. Необходимо в такой ситуации найти некоторое «равнодействующее» понимание. Оно с необходимостью должно считаться с тем, что «мораль неизбежно ведет к религии» (6, 8). Здесь Кант, строивший свою этику на автономности морали по отношению к религиозным предписаниям, говорит, переключаясь с Лессингом, о зависимости религии от морали. Конечно, философ имеет в виду не традиционную — в данном случае христианскую — религию. В том же произведении он говорит о «философском богословии», которое противостоит «библейскому богословию», ибо «религия, которая не задумываясь объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него». Речь здесь идет также о «системе чистой религии разума», которая может найти пункты соприкосновения с Писанием, не принимая культа как внешнего по отношению к подлинно моральной религии средства (6, 11, 13, 15 — 16). Вера откровения (*fides sacra, statuaria*), навязывающая свои предписания свободному субъекту, есть только «лжесвидетельство». От богослужебной религии человечество медленно и постепенно продвигается к подлинно этической общине. Совершенно очевидно, что Кант в принципе продолжает линию деистической, «естественной» религии, но дает ей в КПР углубленное в контексте всей своей системы моралистическое обоснование, строит «метафизику нравственности».

Все ее положения выше уже выяснены. Моральная вера, превосходящая разум и возводимая к доброй воле, — самая глубокая и настоятельная из всех других ее проявлений. Внечувственный разум и категорический императив свидетельствуют о принадлежности человека к интеллигибельному, ноуменальному миру. Абсолютная свобода, присущая разуму, становится и *самопричинностью*, которая создает возможность *долженствования*, — фокус практического разума, поднимающий его над собственно теоретическим. Вместе с тем невозможно отвлечься и от реальной жизни, в которой чувственный человек окружен и скован многозвенной цепью причинной необходимости. Для гарантии

возможности и тем более торжества морального порядка совершенно необходимо признание существования Бога, субъект-объектность которого выражена в совпадении в его существе свободы с необходимостью, самопричинностью. Он не творец ни природы, ни человека, а высшее благо, выражающее запрос самого разума в интересах морального порядка и обеспечения достижения соответствующего ему состояния в потустороннем мире, если он все же существует.

Трактуемый таким образом Бог — своеобразная теодицея Канта. Отсюда и признание необходимости бессмертия души, открывающего возможность посмертного морального самосовершенствования. «Бог, свобода и бессмертие души — те задачи, на решение которых были направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели» (5, 317). Отсюда и две тайны, «которые наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне», говорится в Заключении к КПр (4, 562).

Телеологическая компонента философии и эстетическая способность человека. Органицистская компонента мировоззрения, как затем и философии, и противопоставленное ей, как и с ней взаимодействующее, механицистское воззрение, развивающееся в философии в процессе углубления знания вообще, научного в особенности, — один из определяющих принципов данного курса. Органицизм — синоним жизни, которая на уровне человека находит себе наиболее характерное выражение в *телеологии*.

Выше мы не раз встречались с органицистским и механицистским истолкованием природного и человеческого бытия. Проблемы жизни, как отмечено, коснулся и Кант в своей «Истории и теории неба», но признал ее полную неразрешимость средствами механики. Однако уйти от проблемы телеологии философу, стремившемуся к исчерпывающей системности, было невозможно. Уже в КЧР, основное назначение которой состояло в выявлении принципов, благодаря которым человек понимает природу, автор был вынужден обратиться к проблеме телеологии, целесообразности, которую испокон веков люди приписывают природе, а философы стремятся обосновать или опровергнуть. «Высшее формальное единство, — читаем мы в этом произведении, — основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устроения мира так, как если бы (als ob) оно возникло из намерения наивысшего разума» (3, 510). Конечно, такой гипотетический разум отнюдь не личный Бог, который в кантианстве представляет высший моральный императив в КПр, но не имеет никакой теоретической роли в объяснении природного бытия и даже фактора жизни. Понятие высшего разума в принципе совпадает с тем интуитивным всепостигающим первообразным интеллектом, который созерцает мировое целое раньше происходящих из него частей и о котором шла речь

выше. Хотя телеологическое воззрение на мир неопровержимо, как и недоказуемо, сама идея тотальной целесообразности — необходимое достояние разума и должна найти свое место в системе способностей человека и в выявлении основывающихся на ней его духовных качеств.

Раскрытию этого философского комплекса Кант посвятил «Критику способности суждения». За общетеоретическим введением здесь следуют первая часть, «Критика эстетической способности суждения», и вторая часть, «Критика телеологической способности суждения». Наиболее значимой проблемой всего произведения остается проблема *телеологии*. Но, поскольку она лежит в основе эстетической компоненты человеческого сознания, определяемой автором как *философия вкуса* (Geschmack), он трактует ее как чувство удовольствия и неудовольствия. Разумеется, не в физиологическом смысле, когда оно может быть и патологическим, а в смысле морально-эстетическом.

Будучи третьей хронологически, КСС образует в системе Канта середину его основной теоретической триады, соединяющую два ее крайних звена — КЧР и КПР. Если первое исследует собственно познавательную способность, которая на основе априорного принципа закономерности объясняет природу, третье, трактуя способность желания, разъясняет сложнейшее понятие свободы и его применение к моральной деятельности человека, то второе, исходя из чувства удовольствия и неудовольствия и основываясь на принципе целесообразности, телеологии, анализирует *фактор искусства*, художественного творчества. Оно призвано служить промежуточным, переходным звеном от чисто теоретической способности рассудка, вскрывающей естественную необходимость, к проблеме свободы, без которой нет морально-практической деятельности. Тем самым три «Критики» образуют единое целое, объединяющее три способности человеческой души.

Способность суждения имеет две разновидности. Одна из них «определяющая», а другая «рефлектирующая». Первая выявляется тогда, когда имеются общее правило или закон, под которые надо подвести то или иное особенное явление. Таковы априорные формы и категории рассудка, выявленные в КЧР. Но подведение под них единичных особенностей осуществимо лишь для того, кто обладает индивидуальной одаренностью, незаурядным умом. Рефлектирующая способность суждения, напротив, отправляясь от той или иной более или менее случайной особенности, стремится найти для нее соответствующий неформальный обобщающий принцип. Это отнюдь не один из рассудочных принципов, вскрывающих всеобщие и необходимые законы природы. Рефлектирующая способность имеет дело с разрозненными единичностями, которые требуют какого-то обобщающего понимания.

Таковым и выступает понятие-представление *цели* как *специфическое* в отношении природы вообще, в отношении жизни и организма в особенности. Его всеобщность определяется прежде всего стихийно-интуитивной *аналогийностью*, наиболее типичным проявлением антропосоциоморфичности, что, как выше много раз рассматривалось, выступало главным принципом органистичности. Если определяющая

способность, рассудочное осмысление природно-человеческого бытия, в меру частичной познаваемости вещей самих по себе не только субъектна, но и объектна, то рефлектирующая определенность цели *только субъектна*. Она укоренена лишь в мышлении и ничего не может объяснить в отношении объектов, тех же вещей самих по себе.

Вместе с тем нельзя считать телеологическую идею совершенно иллюзорной и бесполезной для познания и поведения человека. Эта идея заключает в себе *эвристическое* содержание, ибо рождает убеждение в целостности природы, в соподчинении в ней многообразных видов и родов, особенно в собственно жизненной ее компоненте. Эта идея подводит и к генетическим представлениям. Как незаурядный ученый и философ, разработавший свою эпистемологию на фундаменте современного ему математического и механистического естествознания, Кант в принципе считал, что фактор жизни, в котором на первый взгляд торжествует целесообразность, должен быть проанализирован и прояснен средствами того же естествознания, как бы ни были они недостаточны (в те времена, конечно). Тем самым в «критический» период своего развития автор КСС отошел от того полного агностицизма в отношении жизни, какой он выказал в «Истории и теории неба».

Сочетание в методологии и теории Канта механистического детерминизма и анализа фактора телеологии дает основание еще раз коснуться этой проблематики, как она была представлена в предшествующем мировоззрении и предшествующей философии, что позволяет уточнить позицию великого философа по этим вопросам.

Выше неоднократно говорилось, что телеология трактовалась как трансцендентная и как имманентная. Первая задавалась Богом-Творцом, который определял и направлял цели в мире природы и человека. Так трактовал их еще Вольф, сбиваясь на позиции теизма, личного и разумного Бога. Кант такое воззрение называл *теософией*, псевдонаучной теологией, которая часто сочеталась с суевериями так называемой демонологии, внушающей человеку иллюзии магии. Здесь великий рационалист опять приближался к просветительству. Имманентная телеология исходила из реальной целесообразности главным образом животных организмов. Как тотальный методологический принцип она была осмыслена Аристотелем, упрощена в схоластике Аквином, трактовавшим ее опять как трансцендентную, а в Новое время снова осмысливалась Лейбницем как имманентная. Для Канта телеология Аристотеля и Лейбница в общем представлялась догматической, хотя она и отражает реальные особенности живой природы. Критическое ее переосмысление привело автора КСС к анализу действительной роли идеи целесообразности как необходимой способности суждения. Для него был неприемлем и гилозоизм (как и идея Мировой души) многих натурфилософов, ибо для Канта материя чисто механистична, лишена любых признаков жизни и целенаправленности. С другой стороны, упрощенный детерминизм Демокрита и Эпикура («каузальность», к ним здесь можно отнести и Гольбаха), сводящий всякую целесообразность к видимости, по существу, отождествляет ее со случайностью. Как уже

было замечено, примерно так трактовали демокритовский детерминизм и христианские «отцы церкви».

Выше мы не раз встречались с философами, которые идею целесообразности, демонстрируемой организмами и переносимой на всю природу, увязывали с творчеством Бога как верховного и непревзойденного Мастера. Такие философы трактовали всю природу, завершаемую человеком, как грандиозное явление искусства. При всей мифологической фантастичности этот комплекс идей выражал представления о максимальных производительных и творческих возможностях человека. Идея телеологии у Канта такой роли не играет уже потому, что ноуменальное понятие Бога совершенно лишено онтологического содержания и смысла.

Вместе с тем идея целесообразности повернута автором КСС в сторону осмысления художественного творчества, в особо выдающихся произведениях которого, можно сказать, место Бога занимает *гений*. Наибольшее внимание Кант уделяет изящным искусствам — словесному творчеству, как и живописи и другим их проявлениям.

Анализ особенностей и сути эстетических суждений (определяемых как *философия вкуса*) в наибольшей мере обосновывает название этого произведения — «Критика способности суждения». Эстетическая способность столь же, если не более, субъектна, сколь способность телеологическая, ибо эстетическое переживание, захватывающее весь дух, выражающее сокровенную природу индивида, может быть и весьма субъективно, но выказывающий ее претендует, чтобы она была признана всеми.

Особенность эстетической склонности состоит в *незаинтересованности*, отсутствии практического интереса у субъекта эстетического суждения. Если субъект морального суждения стремится к тому, чтобы добро было реализовано, то выражающий ту или иную эстетическую склонность вполне удовлетворен своим восприятием того или иного художественного произведения. К тому же если познавательный подход невозможен без тех или иных понятий и даже их системы, то эстетический совершенно в них не нуждается. Всеобщность эстетического суждения, можно сказать, состоит в отсутствии правил, каких-то устойчивых понятий вкуса. Непосредственное впечатление от произведения или предмета искусства совершенно *беспонятийно*. При этом дух восхищения ими порождается прежде всего их *формой*, ибо именно в ней сконцентрирована красота. Но, конечно, в более широком смысле форма, *целесообразность* художественного произведения, свободного от примитивно-практической цели, неотделима от содержания, особенно в словесном творчестве. Незаинтересованность в восприятии красоты ставит эстетическое суждение между познанием бытия и моральной свободой. В известной триадной формуле человеческого духа — истина, добро и красота — второе и третье понятие в этом контексте следует поменять местами.

Эстетическая концепция Канта включает в себе немало более частных, хотя и совершенно необходимых для нее проблем. Весьма важное место занимает в ней аналитика *прекрасного*. Если *приятное*

коренится в ощущениях и требует практического удовлетворения, то созерцание прекрасного свободно от всякой утилитарной заинтересованности. Чувство прекрасного непосредственно, как представляется многим, однако за ним скрывается сложная, а иногда и весьма длительная работа интеллекта в самых различных направлениях. Например, только выдающиеся математики способны оценить красоту формул и построений. Художественный вкус, будучи в определенной мере природным даром, требует воспитания.

Другое понятие эстетики — понятие *возвышенного*. Поднимая дух человека, делая его бесстрашным, оно не требует обязательной формы, а может стимулироваться и бесформенностью. Таковы многие явления природы, например, горы, на которые взбираются отчаянные альпинисты, нередко жертвуя своей жизнью.

В КСС имеется и классификация изящных искусств, определяемая способами выражения красоты.

Принципиальную роль в эстетике Канта играет проблема *гения* как субъекта художественного творчества. Гений с особым напряжением мобилизует свое воображение и рассудок. Он обладает природной, почти инстинктивной и в лучших примерах уникальной способностью *творить без правил*, не обладая при этом способностью объяснить их другим (чему удивлялся в свои времена и Сократ). Здесь, можно сказать, выявляется ноуменальность художника. Тем более что результаты его творчества становятся правилами для бесчисленных подражателей. Особенно очевидно это в поэзии, в лучших образцах которой содержание неотделимо от формы. Поэзию автор КСС трактует как высшее достижение художественного творчества. Прекрасное в искусстве в принципе выше, чем прекрасное в природе, ибо второе выявляется через первое.

Иначе проявляет себя гений в науке. Здесь, считает Кант, возможен только талант, человек, обладающий крепким рассудком, одаренностью к анализу, трудолюбивый. Однако он может быть весьма успешным лишь в усвоении *результатов* научного творчества. Для их открытия нужен особый талант, в сущности, тоже гений. Кант признал это после завершения КСС, придя к тому выводу, что всякое открытие принципиально нового требует гениальности. Возможно, феномен Ньютона, великие открытия которого столь успешно использованы в «Истории и теории неба», подтолкнул Канта к такому заключению.

Человек как субъект истории и государственности. Для Канта был неприемлем радикальный натурализм Гердера в его истолковании природности человека, как бы возникающего из животного мира. Тем более что такой натурализм может создать впечатление о человеческой душе не как об особой мыслящей субстанции, а как о результате воздействия на материю неких неясных сил. Свою отрицательную позицию по отношению к такому натурализму своего бывшего ученика Кант сформулировал в рецензии на первые две части его «Идей к философии истории человечества» (опубликованы в 1785 г.). Поскольку автор этого произведения писал его, не заботясь о критически осмысленной мето-

логии, автор КЧР охарактеризовал «Идеи» как «весьма догматическую» метафизику (8, 48).

Сам Кант к этому времени опубликовал небольшую статью «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где изложил свое понимание общего хода истории, неотделимой от деятельности человека, индивидуального и еще более — родового. Человек, трактуемый здесь, — обыденный, эмпирический, весьма далекий от высот категорического императива, свидетельствующего о его подлинной свободе, очень часто поступающий инстинктивно и эмоционально, когда крупницы мудрости тонут в глупости, ребяческом тщеславии и злобе. Но главное отличие человека от животного — все же наличие в нем разума, направляющего его к тому, чтобы он *«все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя»* (8, 14). Созидание цивилизации под силу только человеческому роду, ибо лишь в нем полностью развиваются природные задатки людей.

Значительную теоретическую ценность представляет развиваемая в этом произведении идея характера их духовной природы, а также взаимодействия между собой и общего результата, который реализуется в цивилизации, создаваемой сообществом. Подобно «буржуазным» социальным философам, рассмотренным выше (Гоббс, Спиноза, Гельвеций и другие), Кант подчеркивает эгоистическую природу человека (в силу которой «мир лежит во зле»). Антагонизм людей, их «недоброжелательная общительность», с одной стороны, заставляют их уединяться, изолироваться, а с другой — «преодолевая свою природную лень», подчиняясь побуждениям «честолюбия, властолюбия или корыстолюбия», объединяться в сообщество. При этом «вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все эти плоды необщительности» дисциплинируют людей и развивают их природные задатки. Только в обществе становится возможным просвещение, а вместе с ним «первые истинные шаги от грубости к культуре» (8, 16, 18).

В этом же контексте Кант развивает и другую масштабную идею, намечавшуюся и до него (упомянутым выше итальянским философом культуры начала XVIII в. Вико) и конкретизированную позднее другими немецкими философами, — это идея несовпадения личных и общественных целей. Она предполагает тотальную *проблему отчуждения* результатов индивидуальной и общественной деятельности, которые, формируясь в институты цивилизации, нередко выступают против самих их создателей, которые не в силах предвидеть такие результаты. Концепции общественного договора Гоббса и Руссо при всем их различии, в сущности, выявляли такую проблему. Теперь Кант в анализируемой статье выражает удивление в том, «что старшие поколения трудятся в поте лица» не для себя, а «как будто исключительно для будущих поколений», готовя для них новую ступень цивилизации. Да и их собственная ступень подготовлена предшествующими поколениями (8, 15). Не только отдельные люди, но и целые народы, «каждый по своему разумению и часто в ущерб другим», преследуя собственные цели, в

действительности «незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью» (8, 12, 13).

В таком контексте Кант трактует индивидуальное и цивилизационное развитие в органицистском и телеологическом плане, хотя и отвергает органицистскую натурфилософскую теорию Гердера как грубую и необоснованную. Методологическая роль телеологии была проанализирована философом в КСС в интересах осмысления искусства. Теперь автор «Идеи всеобщей истории» обосновывает ту же идею применительно к социальности, исходя, как некогда Аристотель, из жизнедеятельности «живого существа», в котором нет ни одного органа, какой не имел бы своего целесообразного назначения. Таким образом, в свете телеологической идеи Кант осмысливает «историю человеческого рода в целом». Его развитие выявляет «тайный план природы», высшая цель коего — осуществление совершенного государственного устройства как единственного состояния, «в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» (8, 23—24).

Но это будет возможно лишь при достижении *всемирного гражданского состояния*. Однако подобно тому, как вражда и взаимоотталкивание людей в обществе нередко тормозят его прогресс, вражда и войны государств друг с другом — наиболее серьезные препятствия в достижении такого состояния. Но Кант не теряет уверенности в том, что «когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец такого состояния» (8, 27).

В развитии той же идеи Кант написал небольшой трактат «К вечному миру» (1795), появившийся вскоре после заключения мирного договора между Францией и Пруссией, который, однако, не устранял враждебности между ними и возможности новых войн (в дальнейшем они и произошли).

Автор «Вечного мира» весьма встревожен тем, что истребительная война между государствами в конечном итоге «привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества» (7, 11). В своем трактате он предлагает условия и выявляет неодолимые закономерности, которым должны подчиняться люди и все государства в интересах мирного сосуществования и в конечном итоге — вечного мира. Одной из них является *республиканское устройство*, позволяющее лучше любого другого учитывать настроения и мнения граждан в отношении войны и мира. Однако «установить, а тем более сохранить подобное устройство до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть *государством ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству» (7, 32). Фактором, препятствующим войнам и толкающим государства и народы к мирным взаимоотношениям, служит их корыстолюбивый интерес, «*дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом» (7, 35).

Теоретически весьма интересны мысли Канта «о разногласиях между моралью и политикой в отношении вечного мира». Они находятся в постоянном споре между собой. Если «политика говорит: *"Будьте хитроумны, как змеи"*, мораль прибавляет (как ограничивающее условие):

"...и чисты, как голуби"» (7, 37). Несовместимость этих императивов в одной заповеди подтверждается практикой международных отношений. Кант уверен, что объективно нет спора между политикой и моралью («честность есть лучшая политика»), а их противостояние определяется лишь эгоизмом людей и государств. Но в конечном итоге «стезя долга» будет направлять государства и народы в сторону мира. Однако такая стезя может быть реализована при помощи тщательно разработанного международного права (*jus gentium*; ссылки на Гроция и Пуфендорфа). Автор трактата идет и далее, считая, что оно «должно быть основано на *федерализме свободных государств*» (7, 18) и «*федерация... должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру*» (7, 21), а тем самым и к полному согласию политики с моралью.

Наиболее общую закономерность всего этого процесса Кант и здесь усматривает в телеологической идее, ибо «великая художница *природа*» (*natura daedala rerum*) обнаруживает «очевидную целесообразность в механическом процессе» и осуществляет «согласие людей с помощью разногласия даже против их воли» (7, 26). В связи с этим автор говорит даже «о возможности провидения по аналогии с мастерством художника» (7, 27). В сущности же Кант обосновывает ту идею, что всеобщий мир в конце концов наступит на нашей планете в силу естественной необходимости и независимо от воли монархов и других политиков, ибо война сама изживает себя.

Вопрос о соотношении права и нравственности обстоятельно разработан Кантом в «Метафизике нравов». Здесь теория права предшествует этике. Если его этика обосновывает понятие морального закона, ориентированного прежде всего на индивидуального человека, то право выражает его социальное бытие. Его связь с моральностью людей осуществляется главным образом на ее «легальной», собственно внешней стороне, поскольку она приемлема для общества.

В кантовской теории права большое место занимает и проблема свободы, пронизывающая всю его «практическую» философию. Отсюда стремление философа по возможности увязать юридическое законодательство с требованиями не только «легальных», но и вполне моральных принципов и главного из них — категорического императива. Отсюда и попытки философа выявить априорные элементы правосознания.

Учение Канта о государстве испытало значительное влияние идей Руссо. Ему многим обязаны понятия *гражданской свободы* и *равенства граждан*, выводимые, как и у французского мыслителя, из первоначального общественного договора, которому более всего соответствует республиканское устройство. Как и в трактате «О вечном мире», конечную цель исторического процесса Кант видит в идеальном правовом государстве. Долгий путь к нему может осуществляться лишь постепенно, эволюционным путем реформ, а не революций.

Все философские идеи Канта в различных аспектах оказали огромное воздействие на великих идеалистов — Фихте, Гегеля, Шеллинга и менее значительных философов. Они сделали эпоху в немецкой и мировой философии.

XV. ПОСЛЕКАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ГЕРМАНИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII — НАЧАЛА XIX в.

Германия тогда оставалась «отсталой» страной, как ее нередко характеризуют не только в русскоязычной исторической и философской литературе. Однако такая отсталость обычно выявляется в экономических и политических аспектах по сравнению с Англией, Францией, Нидерландами. В отношении же духовной культуры, в особенности философии, как и художественной литературы, Германия имела перед ними уже то преимущество, что могла использовать их достижения и пойти дальше. В мире философии многосторонняя доктрина Канта стала лучшим тому доказательством. К концу XVIII в. она не только обладала огромным авторитетом в Германии, но и, можно сказать, получила общеевропейское признание (включая Россию). В Германии у нее появилось множество приверженцев, хотя одновременно едва ли не большее число критиков. Плюрализм философских идей и учений — закономерное явление историко-философского процесса. Оно определяется не только и даже не столько сословно-классовой дифференциацией общества, как десятилетиями утверждала марксистская доктрина, сколько стремлениями множившихся личностных интеллектов к углублению их мировоззренческих интересов.

Одним из выдающихся сторонников и продолжателей морально-эстетической компоненты кантианства стал великий немецкий поэт, драматург и историк Фридрих Шиллер (1759—1805). Важнейшее его философское произведение «Письма об эстетическом воспитании человека» (1795) посвящено огромной морально-социальной теме профессионального разделения труда и его воздействия на жизнь и мировоззрение человека.

Эта проблема родилась еще в Античности, когда Платон (а за ним и Аристотель) сформулировал идею, согласно которой разделение труда между главными существовавшими тогда сословиями — неизбежный результат интеллектуального различия человеческих душ. Само же разделение труда, как и существование сословий, — извечная особенность рабовладельческого тогда общества, необходимая и полезная для него. Воздействие же трудовых профессий на морально-психологическое состояние личности, в сущности, не затрагивалось, проблема исчерпывалась вопросами образования и воспитания (для высших сословий).

Все более глубокое и дифференцированное разделение труда — главная особенность социально-экономического прогресса цивилизации новоевропейского общества с эпохи Возрождения, ускорившегося по мере продвижения к тому состоянию, которое принято именовать капиталистическим. Французские и другие просветители стали убежденными идеологами этого процесса.

Руссо глубоко проник в противоречия, рождаемые этим процессом, и показал его губительность для морального самосознания личности. Кант, высоко ценивший концепцию автора «Эмиля», в своей «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» подчеркнул как эгоистическую природу человека, так и необходимость «необщительного общения» для продвижения цивилизации. Но его моральная и тем более эстетическая концепция призвана к максимальному смягчению отчужденной и поработанной личности, к обретению ею света свободы.

Талантливое и притом недогматическое развитие кантовские идеи получили у Шиллера в его «Письмах об эстетическом воспитании человека». Автор «Критики чистого разума» и «Критики практического разума» свой суровый категорический императив, противопоставленный даже естественным склонностям человека, смягчал высокогуманистическим принципом, подчеркивая тем самым, что любой человек, в отличие от всех вещей и существ природы, не должен рассматриваться и выступать в качестве того или иного средства для удовлетворения чьих-либо интересов, а обязан видеть в людях, с которыми он так или иначе общается, главную цель — *личность*, достойную всяческого уважения и в определенных случаях — поощрения. Однако такого рода действия невозможны, если по-кантовски резко противопоставлять предельное повеление долга личной склонности, без которой нет самоценности личности. Исследуя содержание склонности, Шиллер подчеркнул фактор сочетания в человеке его телесно-чувственного, физического начала с духовно-моральным. В реальном человеке, скованном своей профессиональной поработанностью, они редко гармонируют. Профессиональное разделение труда, закрепляющее его «частичность», разрушает возможность такой гармонии, способность к более или менее универсальной деятельности.

Путь к преодолению разорванности человека, физического, с одной стороны, и духовного — с другой, великий художник видит в красоте эстетического, невозможного ни без физически-чувственного, ни без морально-духовного начал. Эстетическое воспитание человека — важнейшее средство восстановления его целостности, гармоничности. Оно составляет, как обосновано Кантом, срединное состояние между собственно физическим началом и нравственной освобожденностью. Наиболее доступное и эффективное средство достижения такого состояния — *игра*, мобилизующая физические и духовные силы человека, максимально восстанавливающая гармоничность человеческой деятельности, в которой физическая необходимость сочетается с нравственной свободой.

Если Шиллер развивал морально-эстетические идеи Канта, то Гердер выступил резким оппонентом его гносеологической доктрины. Широкая натуралистическая концепция природы автора «Идей к философии истории человечества», заключавшая в себе значительные элементы эволюционизма вплоть до идеи возникновения жизни в море, основывалась на опытно-сенсуалистической методологии, сближавшей мышление с ощущением. Объектное начало у Гердера преобладало над

субъектным. Кант расценил такую методологию в своей рецензии на это произведение как догматическую, приведшую автора к ряду произвольных утверждений. Уязвленный Гердер ответил рецензенту «Метакритикой чистого разума», а затем и двумя другими полемическими произведениями.

Здесь он резко отвергает априоризм кантовской гносеологии, в принципе справедливо упрекая автора «Критики чистого разума» в противопоставлении явлений вещам самим по себе и в игнорировании эволюционистского подхода к мышлению. Пространство и время для Гердера могут быть объяснены и прояснены только опытом. Соответственно, трансцендентальной эстетике бывший слушатель Канта противопоставляет пантеистическо-органицистское понимание бытия, которое он по-своему основательно развивал в «Идеях к философии истории человечества» и в других произведениях. В своей «Метакритике» Гердер с позиций той же методологии стремится опровергнуть и другие принципы «Критики чистого разума».

Немецкая философия второй половины XVIII в. имела среди своих представителей и значительных философов-иррационалистов, резко критиковавших важнейшие положения нового европейского философского рационализма, включая кантовский. Один из таких философов — Иоганн Гаман (1730—1788). Убежденный лютеранин, знаток и любитель Библии, он был весьма начитан в произведениях крупнейших философов Нового времени, включая вольфианцев и Канта, в критике которых проявил незаурядный философский талант. Типичный гуманист, писавший статьи по языкознанию и эстетике, Гаман был совершенно лишен интереса к естествознанию. В своем главном труде «Крестовые походы филолога» (1752) и в других работах автор показал себя последовательным противником Просвещения и мыслителей, рационализм которых прямо или косвенно обосновывал идеи натурализма-материализма и более — атеизма.

Фокусом антирационализма Гамана стала проблема *рассудка*, доказательства которого, особенно при игнорировании других способностей и действий человеческого интеллекта, по его убеждению, с необходимостью ведут к механицизму и натурализму, весьма часто заканчивающимся атеизмом.

В комплексе верознания Гаман отдавал безусловное предпочтение фактору *веры*, которая сильнее и убедительнее самого искусного доказательства. В этом контексте он считал бессмысленными всякие доказательства существования мира и тем более собственного «я». В декартовской формуле «я мыслю, следовательно, я существую» много важнее второй фактор, нежели первый. Он не нуждается ни в каком доказательстве и всегда фиксируется *непосредственным чувством*. Оно является скорее внутренним, чем внешним состоянием. Хотя Гаман одобрительно относился к некоторым сенсуалистам, он не принимал их эмпиризма, ведущего к механицизму и натурализму. Состояние веры главным образом характеризует самосознание человека и лишь во вторую очередь свидетельствует о внешнем бытии.

Свое предпочтение веры знанию Гаман почерпнул у Юма. Однако английский агностик, как выше сказано, различал веру гносеологическую (психологическую, *belief*) и веру религиозную (*faith*). Гаман же употреблял немецкое слово «вера» (*Glaube*), не различая в нем двух этих весьма несхожих смыслов. Широкое понимание веры, означавшее у лютеранина убежденность в существовании личного Бога, многократно зафиксированного в религиозных преданиях, составляло мистический компонент его воззрений.

В предпочтении непосредственного знания Гаман в своем сочинении «Метакритика пуризма чистого разума» (1784) противопоставлял чувства (именуемые и опытом), ощущения их последующему осмыслению в главном произведении Канта. Его критик полностью отрицал априоризм гносеологии великого рационалиста, считая крупнейшим пороком «Критики чистого разума» разрыв между опытом, который для Гамана, критика, составляет совершенную убедительность в качестве непосредственного знания, и «надуманностью» категорий трансцендентальной аналитики.

Вместе с тем, противопоставляя чувство рассудку, Гаман принимал фактор разума, освобожденного от рассудка, но заключающего в своей деятельности немало интуитивных прозрений. Важнейшее из них автор «Критики пуризма чистого разума» усматривал в принципе «совпадения противоположностей» (*coincidentia oppositorum*), который он, по собственному признанию, позаимствовал у Джордано Бруно (повидимому, не зная о Николае Кузанском, впервые сформулировавшем этот принцип). Гаман противопоставил его законам непротиворечия и достаточного основания, составлявшим фундамент доказательной деятельности рассудка.

Ученик и друг Гамана Фридрих Якоби (1743 — 1819), писатель и философ, продолжил и заострил его антирационализм и алогизм. Приняв участие в «споре о пантеизме», он тоже объявил себя решительным противником натуралистического и атеистического Просвещения, а затем и убежденным врагом Французской революции. Еще более последовательно, чем Гаман, его продолжатель, автор сочинения с характерным названием «О разуме, который вовсе не есть разум» (1788), подверг критике деятельность рассудка. Стремясь раскрыть его ограниченность, он противопоставлял ему непосредственную убедительность чувства, которое он именовал и верой — в том же неопределенном смысле, что и Гаман, — и откровением. Как орудие доказательства рассудок опирается на закон достаточного основания. Но какой бы фрагмент природы ни анализировался, главным основанием при этом выступает *целостность мира* — необходимое основание всех доказательств, не доступное никакому рассудку. Как и Гаман, Якоби противопоставляет разум рассудку, разъединяя их и по существу уравнивая разум с верой. Против Канта направлено его произведение «О попытке критицизма свести разум к рассудку» (1801).

В критике деятельности рассудка в его неспособности раскрыть подлинные причины всего происходящего Якоби, подобно своему учителю,

тоже опирается на Юма. Как и у него, здесь торжествует вера. Когда же деятельность рассудка становится исключительной, самодостаточной, она приводит лишь к механицизму, а тем самым в отношении к человеку — к фатализму. Такая ситуация снова заставляет нас обратиться к непосредственному чувству. Только оно лежит в основе нашей свободной деятельности и в состоянии раскрыть внешние причины, значимые для нас. *Чувство и вера* — подлинная основа человеческой жизни. Они доказывают несостоятельность «надуманных», абстрактных философских систем, построенных на основе рассудочной деятельности.

Их критика выразилась у Якоби в некоторых тонких замечаниях, свидетельствующих о противоречиях и уязвимости таких систем, в частности кантовской. Как выше показано, вещи сами по себе аффицируют человеческие органы чувств, давая начало человеческому познанию. Но тем самым категория причинности, действительная лишь в мире опыта, оказывается в сфере непознаваемого, ноуменального мира. Отсюда и замечание Якоби относительно вещей самих по себе: «Без такой предпосылки я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться» (XV 8, с. 9).

Такое замечание, как и все направление непосредственного знания как чувства, встретило в немецкой философии конца того же века, как и начала следующего, и критическое продолжение, и радикальное отвержение.

Субъективно-объективный идеализм Фихте и его противоречия.

Многие идеи немецкой философии названного времени носят отпечаток бурных событий Великой французской революции и согласуются с мыслями просветителей, теоретически ее подготовивших. Наиболее смелый и радикальный немецкий мыслитель Георг Форстер (1754 — 1794) стал апологетом революции, по существу, якобинцем, принял в ней непосредственное участие и умер в Париже.

Другой философ, произведения которого несут на себе отпечаток тех же событий как в их кульминации, так и в их последующей контрреволюционной и империалистской трансформации, — это Иоганн Готлиб Фихте (1762 — 1814).

Природно одаренный сын ремесленника, воспитанный матерью в весьма религиозном духе, маленький Ганс смог получить первоначальное образование благодаря помощи и покровительству жившего по соседству барона. С энтузиазмом он читал немецких авторов, в частности и в особенности произведения Лессинга. В дальнейшем учился на теологическом факультете Йенского университета, а затем изучал право в университете Лейпцига. Материальные затруднения вынудили его стать на несколько лет домашним учителем.

На философское развитие Фихте решающее воздействие оказало чтение произведений Канта. Их влияние было столь велико, что Иоганн в 1791 г. прибыл в Кенигсберг, где познакомился с великим философом и слушал его лекции. Под его влиянием Фихте написал свое первое произведение «Опыт критики всякого откровения» (1792), в котором

в общем были радикально развиты кантовские идеи «практического разума» и категорического императива. Идея автономной этики Канта выразилась у автора этого произведения в энергичном утверждении, что сила любого откровения определяется не его угрозами посмертных наказаний и обещаниями потусторонних наград, а только чисто моральным содержанием.

Переехав в Цюрих, Фихте написал здесь работу «Попытка содействовать исправлению суждений публики о Французской революции» (1793), где брал последнюю под защиту, считая, что народ вправе защищать свои интересы, если власть имущие нарушают тот договор, в силу которого возникают гражданские законы, образующие государство. Такие идеи неоднократно выдвигались и в прошлом, но теперь они заострились под влиянием событий величайшей на ту пору из всех революций. В дополнение к этому произведению в том же году Фихте написал речь с характерным названием «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали» (оба сочинения опубликованы анонимно). Горячая защита свободы мысли — их главная особенность.

Приверженец идей Французской революции в 1794 г. возглавил кафедру философии в Йенском университете, где и развернулась его активная творческая деятельность. Обвиненный в атеизме Фихте в 1799 г. был вынужден переехать в Берлин, где продолжал читать лекции и писал новые произведения. Философ был активен и как общественный деятель. В 1810 г. открылся Берлинский университет, и он стал деканом философского факультета, а затем был избран и ректором университета. Вступил в конфликт с французскими оккупационными властями. В 1807 г. в Берлине бескомпромиссный Фихте выступил с несколькими лекциями, названными при издании в следующем году «Речи к немецкой нации». Автор призывал в них к воспитанию немецкого народа, ратуя за его единство. Его патриотизм переходил в национализм, в утверждение превосходства немцев с их богатой культурой над другими нациями. Антифранцузская направленность «Речей...» Фихте, к счастью, не привела к репрессиям против него. В дальнейшем, когда началось изгнание наполеоновских войск, он даже записался в университетское ополчение, но внезапно умер от тифа.

Субъект-объектность человека в теоретической философии Фихте.

Как не раз установлено на предшествующих страницах, множество философов, стремившихся к системности, прямо или косвенно исходили из проблем человека, субъекта. Фихте здесь едва ли не самый яркий и последовательный мыслитель, поставивший антропологическую, психологическую и методологическую проблематику в фокус своей системы. В небольшой речи «О достоинстве человека» (1794), заключавшей его лекции, он лапидарно провозгласил: «Философия учит нас все отыскивать в Я» (XV, т. II, с. 437).

Система таких поисков примыкает прежде всего к «Критике практического разума» Канта. Однако Фихте, хорошо изучивший все главные

его идеи, критически пересмотрел важнейшие из них, во многом вернувшись от трансцендентальной методологии автора «Критики чистого разума» к умозрительному конструированию великих западноевропейских метафизиков XVII — XVIII вв., хотя их системы немецкий философ трактовал весьма критически. При этом в собственное конструирование философ включил и некоторые идеи и категории Канта.

Основоположные принципы своей системы Фихте изложил в цикле сочинений, главное из которых — «Основа общего наукоучения» (1794). Сама идея «наукоучения» («Учения о науке» — *Wissenschaftslehre*) может показаться странной у философа, который в противоположность Канту был чистым гуманитарием, далеким от всяких естественно-научных интересов. Между тем он в популярно-претенциозном изложении своего учения «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию» (1800, в самом начале берлинского периода в творчестве Фихте, когда выявились недоумения многих читателей по поводу трудности и неоднозначности его философских принципов) категорически утверждал, что «существует одна-единственная философия, подобно лишь единственной математике» (там же, т. I, с. 565).

Свое «наукоучение» автор трактует образцом для всех других наук. Здесь нельзя не видеть определенных просветительских стремлений немецкого философа, высоко ценившего научное знание как перво-степенное условие развития цивилизации. Автор «Лекций о назначении ученого» (1794) видит «назначение человечества в постоянном прогрессе культуры и в однообразном непрерывном развитии всех ее задатков и потребностей» (там же, т. I, с. 54). Характерна и критика в этом же произведении Руссо — за его превознесение «естественного состояния».

Вместе с тем методология Фихте, можно сказать, противоположна эмпиристской методологии английских и французских просветителей. Его «наукоучение» построено, с одной стороны, на интуитивистских, а с другой — на дедуктивистских принципах. Как и Кант, Фихте стремится к максимальной системности, исходящей из единственного принципа к убедительной целостности, как он ее понимал. Однако Кант, несмотря на отмеченную выше неувязку в его учении об аффицировании человеческих чувств вещами самими по себе, выстроил свою разноплановую и фактически дуалистическую системность — более многостороннюю, глубокую и убедительную, чем в принципе монистическая, но умозрительная, спекулятивная системность Фихте, развитая вокруг рефлексии человеческого сознания в его неоднозначных аспектах.

Вслед за Якоби Фихте решительно отрицает воздействие вещей самих по себе на органы чувств и тем самым отвергает опытно-эмпирический фактор познавательной деятельности человека, играющий определяющую роль в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума». Единство апперцепции, самосознания, которое в трансцендентальной аналитике этого произведения служит высшим свидетельством единства и эффективности нашей познавательной деятельности, в «наукоуче-

нии» Фихте трансформируется в самосущее единство и деятельность сознания. Оно становится *интеллектуальной интуицией* (intellectuelle Anschauung).

Ее невозможно отождествлять с аналогичным понятием гносеологии Декарта, в которой множество интеллектуальных интуиций (intuitus mentis) служили исходными началами дедуктивных процессов, ведущих к онтологическим истинам вещественного мира. Интеллектуальная интуиция Фихте не равнялась ни непосредственному чувству Якоби, не допускающему никакого рассудочного анализа, ни чувственным пространственно-временным интуициям трансцендентальной эстетики «Критики чистого разума». Подлинное содержание интеллектуальной интуиции Фихте — это *созерцание* (Betrachtung) мыслящим человеком своей *деятельности*, когда она совершается. В отличие от множественности интуиций в гносеологии Декарта, ориентированных на познание многообразия единичных вещей, интуиция в трактовке теоретика наукоучения, отвергавшей кантовское понятие вещей самих по себе как объектов чувственного знания, выражает внутреннюю самонаправленность мыслящего субъекта на деятельность самосознания. У Фихте, как затем у Шеллинга и Гегеля (см. далее), тоже отвергавших чувственную инициацию философского знания, интуиция остается интеллектуальной, в противоположность *мистической* интуиции, рождаемой внешним, божественным началом, как это энергично сформулировано в учении о божественном озарении (illuminatio) познающего человека у Августина и множества его последователей (сверхъестественный свет).

Таким образом, интеллектуальное созерцание составляет главную, определяющую сущность человека, хотя прежде всего — *подлинного* человека, энергично стремящегося к той или иной цели. Автор одного из самых больших произведений «Назначение человека» (1800) с особой силой подчеркнул: «Мы не потому действуем, что познаем, а познаем, потому что предназначены действовать, практический разум есть корень всякого разума» (там же, т. 2, с. 67). Именно такого рода *действие* («дело-действие» — Tathandlung), не поддающееся понятийной определенности, мы и созерцаем, понимаем (Intelligenz). Действие есть главное, определяющее свойство, самая суть субъекта. Вместе с тем элементарно, говорит автор «Основы общего наукоучения», что «*без субъекта нет объекта, без объекта нет субъекта*» (там же, т. I, с. 175). Эти слова можно было бы принять за кантовские, но автор «Критики чистого разума» считал главным, первоначальным объектом вещи сами по себе, в то время как автор «Основы общего наукоучения» объявил их иллюзией сознания. Объектом он признал самого действующего человека, провозгласив в «Назначении человека»: «Я сам субъект и объект; и эта субъективно-объективность, это возвращение знания в себе самом есть то, что я обозначаю понятием Я» (там же, т. II, с. 129). Объектом можно было бы считать и человеческое тело, высоко ценимое Фихте как непосредственный продукт природы и носитель чувств, но наша физическая оболочка и присущие ей чув-

ства — только «первый вид сознания», фиксирующий *страдательное состояние* (там же, с. 124).

Определяющее свойство субъекта, Я — *самосознание*, ибо «непосредственное сознание о себе самом и о своих состояниях есть необходимое условие всякого другого сознания, и ты нечто знаешь лишь постольку, поскольку ты знаешь, что ты это знаешь» (там же, с. 104). С этой позиции даже чувственное знание можно трактовать как производное самосознания (здесь можно припомнить даже Августина).

Проблема Я и несовместимость идеализма и материализма. В ее теоретическом решении большая роль отведена дедукции субъекта в его противоположности объекту и их синтезу на уровне субъекта. Первое действие такой дедукции «Я есмь» — констатация собственно-го существования, самопознания, как бы самосозидания. Здесь Фихте апеллирует к логическому закону тождества ($A = A$) и кантовской категории реальности. Но активность Я, осознание своей определенности требуют от субъекта осознания объекта как своей противоположности, некоего не-Я. В такой ситуации субъект, определяемый внешним по отношению к нему объектом, не-Я, становится пассивным. Я оказывается одновременно как активным, так и пассивным, и тем самым закон тождества сменяется законом противоречия ($A \neq A$) и вступает в действие кантовская категория отрицания. В жизни субъекта, Я, происходит как бы пульсация, взаимозамена Я и не-Я. Именно взаимозамена, а не взаимоуничтожение. При этом активное состояние Я все же трактуется как причина, а пассивное — как следствие, страдательность. Их реальное взаимодействие становится возможным в результате *синтеза*.

В этом контексте необходимо иметь в виду, что понятие Я выступает в наукоучении Фихте одновременно и как эмпирическое, «делимое» Я, и как межиндивидуальное, в принципе общечеловеческое, субъектное, даже абсолютное Я. Именно оно выступает подлинно определяющим, предельно активным, а эмпирическое Я — определяемым и пассивным.

Автор «Основы общего наукоучения» называет весь триадный процесс «антитетическим действием» (там же, т. I, с. 110) — тезис, антитезис, синтез. В марксистской методологии он обычно именуется диалектическим — сочетание противоположностей в синтезе, открывающее путь к более зрелой диалектике Гегеля.

Другая общеполитическая, онтологическая квалификация фихтеанства не только в этой методологии — его определение как *субъективного идеализма*, в общем, на уровне эмпирического субъекта, или *объективного идеализма*, когда выявляется, что синтез Я и не-Я становится возможным в силу действия абсолютного, божественного Я, скрывающегося, так сказать, за спиной эмпирического, «делимого» Я и составляющего предельно духовное первоначало, из которого все образуется, «эманурует».

В свое время Кант, как выше отмечено, решительно отвергал квалификацию его учения как субъективного идеализма, уравнивающую его с концепцией Беркли. Последняя, как мы видели, снижает чело-

веческое бытие, ставя его прежде всего и главным образом на чувственный уровень, поднимаясь затем через активность воли к Богу как первоисточнику человеческих действий. Кант и тем более Фихте суть человеческой ментальности видят, хотя и по-разному, в интеллекте.

Хотя автор «Наукоучения», отвергая вещи сами по себе и сводя все к деятельности Я, субъекта, как первоосновы знания и бытия, вместе с тем считал, что он более последовательно продолжил учение, изложенное Кантом в «Критике практического разума» (в меньшей мере — в «Критике чистого разума»), сам их создатель в рецензии 1799 г. в «Эрлангенской литературной газете» (в ответ на обращение к нему «от имени публики») признал фихтевское «наукоучение», полностью игнорирующее чувственно-опытный компонент знания, «совершенно несостоятельной системой», «чистой логикой», которая не способна привести к «реальному объекту». Кант полностью отверг здесь претензии Фихте на совершенствование его доктрины (см. «История философии». Т. III, М., 1943. С. 150 — 151). В свою очередь Фихте стал высказываться о несостоятельности трансцендентализма Канта, в особенности против того, как это сформулировано в «Критике чистого разума», хотя и продолжал именовать свою философию критицизмом и употреблял другие кантовские понятия.

Уже в своем цикле «Наукоучения» Фихте резко противопоставил критицизм догматизму. «Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в Я, догматизм же трансцендентен, ибо он идет за пределы Я» (там же, т. I, с. 105).

Особенно типичной системой догматизма Фихте считает Спинозизм, исходный принцип которого — всеобъемлющее понятие субстанции, которая поглощает понятие субъекта, Я, хотя в своей антитетической дедукции автор «Наукоучения» близок к «геометрическому способу» автора «Этики». В меньшей мере догматична, по Фихте, система Канта с ее совершенно несубъектными вещами самими по себе.

Главный же вывод автора «Первого введения в наукоучение» (1797) в том, что «всякий последовательный догматик — неизбежно фаталист», как равным образом и материалист, отрицающий самостоятельность Я, как и его способность к свободной деятельности (там же, т. 1, с. 456 — 457). Его определяющий принцип «есть вера в вещи ради них самих» (там же, с. 454). В прямую противоположность догматизму самосознающий «критицист», фиксирующий глубину своей личности, выраженную в ее интересе к самой себе, к своей свободе, — с необходимостью идеалист. Два этих типа личности совершенно не взаимопроницаемы, не способны переубедить друг друга. Отсюда широко известные слова Фихте: «Какую кто философию выберет, зависит... от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею» (там же, с. 460).

Хотя понятия идеалистов и материалистов были сформулированы Лейбницем, но предельно резкое их осмысление как тотальных противоположностей обосновывал именно Фихте (а до него несколько ина-

че — французские просветители-материалисты XVIII в.). В его учении сознание и самосознание, дух познающий и тем более дух моральный становятся первичными, а бытие, в принципе включающее и природу, мыслится вторичным.

Свободная деятельность человека в ее зависимости от воли и веры. Превосходство человека над природой. Как очевидно из сказанного, идеалист, непосредственно самосознающий субъект, — свободный человек, а материалист поработен своей телесностью, через которую он подчинен природе, познаваемой им опосредствованно, ибо, говорит автор «Назначения человека», «всякое сознание или непосредственно, или опосредствованно. Первое — это самосознание; второе — сознание всего того, что не есть я сам» (там же, т. II, с. 147). Большинство, если не подавляющее большинство, людей — материалисты, пребывающие в плену у своего тела, и поэтому, говорит автор «Назначения ученого», «человек от природы ленив и косен по примеру материи, из которой он произошел... лень — источник всех пороков» (там же), она влечет людей к бездейтельному наслаждению.

Выбор человеком материализма или идеализма определяется фактором воли, тесно связанной с верой. Здесь — один из самых трудных и неоднозначных моментов в метафизике Фихте. Отказавшись от кантовских вещей самих по себе и не придавая особого значения трем глобальным идеям трансцендентальной диалектики как вещам в себе, автор «Наукоучения», подчеркивавший таинственность и непознаваемость природы, в своем сложном истолковании психики человека, по существу, понимал ее тоже как вещь в себе.

Фактор свободы заложен в человеке в силу его в принципе бесконечного превосходства над физической природой. Залог свободы заключен уже в первом акте наукоучения — «я есмь Я», поскольку конечное Я способно преодолеть фиксируемое им не-Я, только осознав в себе действие абсолютно бесконечного Я, именуемого также «яйностью» (Ichheit).

В осмыслении его деятельности автором «Наукоучения» большую роль играет заимствованное у Канта понятие продуктивного воображения (хотя и не тождественное кантовскому). Созерцание субъектом своего действия, начиная с констатации чувственных образов, идет ко все более глубокому самосознанию. При этом такая констатация, хотя и именуемая иногда *интеллектуальной интуицией*, фактически бессознательна, если не инстинктивна. Как сам рефлектирующий субъект, так и противостоящая ему природа, не-Я, находятся в состоянии непрерывной изменчивости, текучести. Нет неподвижного бытия, есть непрерывное изменение, становление. Хотя такой процесс бессознателен для субъекта, он тем не менее является *теоретическим* состоянием (ведь *теория* уже при своем рождении в древнегреческой философии означала именно *созерцание*). В нем продуктивное, творческое воображение всегда стремится соединить конечное с актуально бесконечным, дотянуться от Я эмпирического, «делимого», зависимого до Я абсолютного.

Поскольку же такой процесс — спонтанная, самопроизвольная и весьма яркая деятельность, испытывающий ее субъект находится в состоянии свободы. Однако время от времени он фиксирует факты, свидетельствующие о различных остановках, прерываниях временной континуальности, об определенной устойчивости конечных вещей. Но их фиксирует уже *рассудок* (*verstand*). Устанавливаемые им факты, ограничивающие самопроизвольную деятельность разума как интуиции, свидетельствуют о *состоянии необходимости*, ибо «состояние определенности вещи есть только страдательное состояние... несовершенное бытие» (там же, с. 76). Взаимосмена состояний активности и пассивности, свободы и необходимости — одна из определяющих характеристик субъекта. Если у Канта рассудок — весьма деятельная способность познания, анализирующая явления органов чувств, то у Фихте он осмысливается как пассивное состояние духа, наталкивающегося, увы, на независимые от него факты необходимости.

Свободная деятельность идеалиста как морального субъекта определяется его волей. В «Назначении человека» и других произведениях Фихте подчеркивает зависимость человека «от природы как целого» (там же, с. 84). Но такая зависимость проявляется только в чувственной деятельности, которую философ называет как страдательной, так и практической. Но много выше такого состояния подлинно свободная деятельность, направляемая не просто разумом, но и волей. Обе эти способности внеприродны. «Хотение, — говорит автор названного произведения, — есть непосредственное сознание деятельности одной из наших внутренних естественных сил» (там же, с. 89). Она не просто склонность, влечение, определяемое чувствами, а глубоко мотивированное решение, полностью зависящее от нас. Вместе с тем, подчеркнуто в том же произведении, «чистая воля... скрытая от глаз всех смертных, покоится в таинственном мраке моего духа» и «является действующим и живым элементом духовного мира», аналогичным движению чувственного мира (там же, с. 186). Понятие воли у Фихте совершенно антинатуралистично.

Таинственность воли приближает ее к вере и даже, можно сказать, объединяет их. В сущности, развивая здесь идею верознания, Фихте подчеркивает хронологический примат веры над знанием, ибо «мы все рождаемся в вере». В дальнейшей деятельности субъекта знание не может функционировать без веры, ибо «знание не может обосновываться в самом себе и доказывать само себя». Здесь и проявляется стимулирующая роль веры. «Вера подтверждает наше знание, поднимает его на степень достоверности и убеждения; без веры знание было бы одним только обманом. Вера — не знание; она — решение воли придавать значение знанию» (там же, с. 159, 158).

Свобода, максимально стимулирующая деятельность человека, у Спинозы и других великих метафизиков XVII в. достигалась при полном осознании внешней необходимости в условиях сугубого рационализма. Достижение свободы духа в философии Фихте осуществляется переплетением иррационалистических и рационалистических компонентов.

При этом свободная сила духа, побеждающего материю, может быть достигнута лишь в контексте идеализма.

Многочисленные призывы к действиям, которыми переполнены «Назначение человека» и другие произведения немецкого идеалиста, означают у него максимальное возвышение духа над природой. Отсюда и прочувствованный пафос Фихте, в частности в «Лекциях о назначении ученого»: «Я смело поднимаю голову вверх, к грозным скалистым горам, и к бушующему водопаду, и к гремящим, плавающим в огненном море облакам, и говорю: я вечен, я противоборствую вашей мощи». Даже если стихии «в дикой борьбе» сотрут «последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю своим, — одна моя воля со своим твердым планом должна мужественно и холодно носиться над развалинами мира» (там же, с. 41).

Прославление человеческого духа Фихте имеет не только моральную направленность. Сила духа проявляется и в его воздействии на природу, с которой «разум находится в постоянно продолжающейся борьбе» (там же, с. 34–35). «Человек предписывает сырому веществу, — говорит автор «О достоинстве человека», — организовать по его идеалу» (там же, т. I, с. 438). Приближаясь к французским просветителям, их антипод, как идеалист, подчеркнул в «Назначении ученого»: «От развития наук зависит непосредственно все развитие рода человеческого. Кто задерживает первое, тот задерживает последнее» (там же, т. II, с. 46).

В противоположность Руссо Фихте видит назначение человечества в постоянном развитии науки и культуры, «доколь вся материя не будет носить печать его действия» (там же, т. I, с. 440). Философ, далекий от экологических проблем нашего времени, идеализирует воздействие человека на природу, считая, что она облагораживается по мере возматования культуры. Еще важнее, что развитие науки, все глубже проникающей в природу, облегчает человеческую жизнь. «Постепенно человеческий труд уменьшится до пределов, необходимых для роста, развития и здоровья человеческого тела, и этот труд перестанет быть тяжестью...» (там же, т. II, с. 172).

Отвергнув кантовский принцип вещей самих по себе, Фихте вместе с тем позаимствовал у автора «Всеобщей истории и теории неба» и «Критики чистого разума» определенные элементы агностицизма в отношении природы (а человек, как отмечено выше, по существу, стал «вещью в себе»). Будучи осведомлен только в действии силы инерции, автор «Наукоучения» неоднократно (особенно в «Назначении человека») говорит о строгих закономерностях, присущих природе, о «строгой естественной необходимости» (там же, с. 80). Человек есть не что иное, как «особое проявление всех сил природы в их соединении» (с. 83). Нужно думать, что здесь имеется в виду физический человек. Однако и «мышление представляет собой проявление силы природы», хотя и «гораздо более высокое и сложное, чем определенная форма у растений или произвольное движение у животных» (с. 81). Тем не менее «нам не дано проникнуть в сокровенные тайны природы» (с. 80) и приходится указывать лишь на те или иные возможности. По примеру

Канта Фихте говорит о невозможности объяснить возникновение простейших форм жизни. Факт мышления следует просто признать, хотя и можно предположить, что «в природе существует первоначальная сила мышления» (с. 82), — говорит так называемый субъективный идеалист, исходя здесь из органицистско-гиллозоистской онтологии.

Морально-практические и социальные идеи Фихте. Первые из них, в сущности, уже затронуты выше, поскольку фихтевская доктрина наукоучения, в фокусе которой заключено выявление сути человеческой свободы, ориентирована не только на индивидуального, изолированного человека, в реальности невозможного, но и на *общественную целостность*, в которой с необходимостью живет каждый человек.

Его практическая деятельность в системе наукоучения неотделима от его нравственности. Если лютеранская религия утверждала, что первородный грех преодолевается одной только личной верой в Бога, то Фихте считал, что зло заключено в инертности телесной природы человека и может быть преодолено силой действия, поступком. Практический разум вообще становится выше теоретического и, можно сказать, ставит его в зависимость от себя. Практика, синоним деятельности Я, предшествует его теоретической рефлексии, служа ее истоком. Но в систематическом развитии этой основоположной идеи в духе идеалистического монизма, представляющего совершенно чистую и непрерывную деятельность (как и ее созерцание), она трактуется как первооснова всего сущего.

Если нерушимая закономерность природы определяется ее детерминистическим действием, то деятельность человека, стремящаяся ко все новым и новым целям, сугубо *телеологична*. Чувственное стремление, или побуждение (Trieb), совершенно необходимо, но оно низшее, чисто эмпирическое проявление деятельности субъекта, направленное прежде всего на природный объект. Рефлектирующее самосознание выявляет ущербность, низменность только чувственных стремлений. Когда наклонности (Neigung) удовлетворены потребностями (Bedürfnis), оно поднимает мышление ко все большим высотам. Непременной предпосылкой многостороннего и эффективного подчинения природы человеку является его *самовоспитание*, распространяющееся не только на индивидуальный, но и на коллективный субъект.

Одной из иллюстраций этой идеи служат «Несколько лекций о назначении ученого» (написанные еще в йенский период). Поскольку «ученый по преимуществу предназначен для общества» (I, т. II, с. 48), автор ставит его выше всех других сословий. Назначение ученого не просто интеллектуально-техническое, а, еще более того, нравственное. Как «жрец истины», он — «воспитатель человеческого рода» (там же, с. 50), руководитель человечества «в постоянном прогрессе культуры», составляющем его главное назначение (с. 54). Индивидуальный человек тоже должен развивать «все свои задатки и потребности полно и однообразно» (с. 379). С помощью ученого он выявляет высший *идеал*, на который ориентирована вся его деятельность, включая и подчинение

природы. Однако в реальности он недостижим, ибо путь к нему бесконечен. Конечное Я никогда не сольется с бесконечным Я, но стремиться к нему обязано. Для этого оно и обладает свободой.

Путь от морального к социальному человеку проходит через выявление сущности права, которое в свою очередь тесно связано с экономической и политической жизнью общества.

Правовые идеи Фихте, неотделимые от экономических, составляют наиболее конкретный аспект его практической философии, ибо в человеческой общине (*Gemeinschaft*) и в особенности в государстве (*Staat*) жизнь людей невозможна без правовых отношений. При этом философ то сближает право с моралью вплоть до подчинения социально-правовой сферы этической проблематике, то довольно резко разграничивает нравственные и правовые отношения людей.

Такое разграничение в особенности присуще сочинению «Основы естественного права в соответствии с принципами наукоучения» (1796). Его дедукция исходит из особенностей Я как не только духовно-телесного, но и телесно-духовного существа. Нравственность составляет первый аспект в его личностном стремлении от конечного Я к бесконечной «яйности». Конечный физический индивид живет прежде всего телесными интересами. Удовлетворяя их, он с необходимостью должен считаться с существованием других Я (и не-Я по отношению к данному субъекту) и ограничивать свойственную ему свободу. В государстве, возникающем в силу общественного договора, индивид обязан соотносить свои поступки с установленными законами, фиксирующими реальность индивидуальной свободы.

Правовые отношения индивидов неотделимы от отношений собственности. Этой проблематике Фихте посвятил произведение «Замкнутое торговое государство. Философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики» (1800). Здесь подчеркнуто, что «назначение государства состоит прежде всего в том, чтобы *дать* каждому свое, *ввести* его во владение его собственностью, а потом уже начать ее охранять» (I, т. I, с. 237).

Собственность — условие и гарант свободной деятельности индивидов, осуществляющейся в границах права.

Общественная жизнь в этом «философском проекте» предполагает два главных сословия. Одно из них — земледельческое (дворяне вместе с крестьянами), обладающее собственностью на землю. Однако более существенную роль играет промышленное сословие, эффективность деятельности которого определяется более сложной обработкой земледельческой продукции. Обмен между ними осуществляется деятельностью третьего сословия — купцов.

Утопическая особенность проекта Фихте состоит в замкнутости торгово-экономической жизни пределами только одного государства, исключаяющей экономические отношения с другими странами (возможны только культурные). В конкретных условиях тогдашней политической раздробленности Германии такой «проект» был явно ориентирован на Прусию. Об этом свидетельствует и огромная, можно сказать, ре-

шающая роль государства даже в экономической жизни, ибо только его вмешательство в состоянии ограничить всякого рода «перекося» конкуренции и обеспечить трудовую занятость и максимально возможное равенство в распределении производимой продукции. Такое государство крепит единство и характер населяющего его народа. Некоторые авторы трактуют социально-экономический проект Фихте как социалистический. Однако, если учесть, что певец личностной свободы в данном произведении ратует за государственную регламентацию не только между сословиями, но и внутри их, реализация его проекта привела бы к тоталитаризму и к «национал-социализму».

Но такой проект не согласуется и с общетеоретической доктриной Фихте, в которой ведущая роль принадлежит этической интенции. В этом контексте становится понятным, что в более ранних и не раз цитированных «Лекциях о назначении ученого» их автор трактует государство как «эмпирически обусловленный род общества», государство, жизнь в котором «не принадлежит к абсолютным целям человека» и, являясь «голым средством» совершенствования общества, «стремится к своему собственному уничтожению: *цель всякого правительства — сделать правительство излишним*» (там же, т. II, с. 24).

Философия истории. Однако более или менее конкретное осмысление общественных отношений и государственности как их наиболее значимой институции не занимает значительного места в творчестве Фихте. Постоянное возвышение действенно-практического начала в индивидуальной и общественной жизни направляет философа на путь умозрительно-телеологической трактовки общественного развития, в особенности когда философ стремится представить его во всемирном масштабе. Решение такой задачи занимает значительное место в сочинении «Основные черты современной эпохи» (1806).

Политическая история стран Западной Европы к этому времени претерпела большие, можно сказать даже, радикальные перемены. Мечты французских, ряда немецких и других просветителей, включая самого Фихте, о наступлении царства разума, индивидуальной и общественной свободы, упования, возбужденные началом и развитием победоносной — в отношении внешних врагов — французской революции, стали снижать и отступать по мере укрепления самовластия Наполеона внутри Франции и империалистского подчинения соседних государств. Разочарование, вызванное такими событиями, усиливало критику революционных событий со стороны, в особенности, религиозных мыслителей, доказывавших сложность общественной жизни, невозможность ее радикальных изменений человеческими усилиями во имя абстрактного разума, изменений, совершенно не предвидимых теми, кто их замышлял и стремился реализовать. В такой ситуации снова усиливалась идея божественного Провидения, пути которого совершенно непредсказуемы.

В определенной мере таким настроениям поддался и Фихте. Однако он не отказался ни от идеи Разума, ни от идеи свободы, с ним тесно связанной.

Доктрина философии истории, которую Фихте обрисовал в выше-названном произведении, радикально отличалась от французских ее вариантов, начало которым положил Вольтер. Выдающийся для своего времени историк торжество Разума в продвижении цивилизации увязывал со многими ее особо значимыми фактами мировой истории. Немецкий вариант этой доктрины, разработанный Гердером в его «Идеях к философии истории человечества», шел еще дальше по этому, можно сказать, эволюционному, естественному пути, увязывая ход человеческой истории даже с дочеловеческими формами животной жизни.

Кант в своей программной статье «Идеи всеобщей истории во всемирно гражданском плане», в общем, отделял этический аспект, присущий индивидуальному человеку, от родового его измерения, которое детерминистически складывается из взаимоотталкивания и взаимопритяжения индивидов. Хотя автор названного произведения (как и сочинения «К вечному миру») телеологически сохранял понятие цели истории в ее возможной реализации в некоем сверхотдаленном будущем, однако она осуществляется, в общем, на детерминистическо-эмпирическом пути.

Все конкретно-эмпирические исследования истории («хроника»), с необходимостью связанные с изучением фактов, Фихте решительно отрицал как малозначимые, если не бесплодные. Конкретную историю, за исключением своей эпохи, он знал, в общем, плохо. Стремясь к ее философскому осмыслению, автор «Назначения человека» и «Основных черт современной эпохи» рассуждал чисто спекулятивно, исходя из идеалистической и этической концепции действия, не задаваясь при этом вопросом о происхождении человечества как неразрешимым. Но психологическо-познавательная компонента человека, как и многие факты созданной им культуры, легла в основу осмысления истории Фихте, которое можно осуществить «*a priori* и исключительно по правилам умозаключения из установленного мною принципа» (там же, т. II, с. 377).

Автор «Наукоучения» убежден, что ход истории телеологичен и подчинен исполнению некоего «мирового плана», который «есть понятие единства всей земной жизни человечества» (там же, с. 365). Хотя при раскрытии отдельных эпох, на которые распадается такой «план», Фихте использует отдельные выражения Священного Писания, было бы опрометчиво трактовать их чисто теологически. Бог, который время от времени появляется на страницах произведений великого идеалиста как синоним абсолютного Я, отнюдь не монистическо-христианский, всемогущий творец всего сущего «из ничто». Воля фихтеанского Бога, противопоставленная его разуму и превосходящая его, все же, согласно автору «Назначения человека», есть «живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо» (там же, с. 192). Здесь Фихте снова рационалист.

Высшая цель «мирового плана» состоит в «назначении человеческого рода — объединиться в одно тело, известное себе во всех своих частях и одинаково построенное» (там же, с. 175). В соответствии с

такой целью осмысление истории — это выявление развития жизни человеческого рода, а отнюдь не индивида, который ему подчинен и даже приносит свою жизнь ему в жертву (и здесь Фихте, можно сказать, следует за Кантом).

Мировой план человеческой истории распадается на отдельные эпохи. Каждая из них, будучи целью предыдущей, составляет как бы ее причину. Низшее бессильно породить высшее, но может быть объяснено только из него, в чем и выражается его телеологическое превосходство — по сути, общая идея всякого идеализма, инициированная в Античности еще Платоном. В первый период своей земной жизни человеческий род «живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму», а второй наступает, «когда он свободно осуществляет это разумное устройство» (там же, с. 367). Два этих периода конкретизируются в пяти эпохах.

В первой из них господствует «смутный инстинкт». «Инстинкт слеп, это сознание без разумных причин» (там же). Здесь не может быть речи о разумной свободе, а господство слепого инстинкта означает невинность человеческого рода. Это как бы предыстория человеческого рода. Во вторую эпоху просыпается «разумный инстинкт», возникают хотя и ограниченные, но все же «положительные системы мировоззрения и жизнепонимания», авторитарные системы, требующие слепой веры и подчинения одних членов человеческого рода другим. Хотя здесь явно имеются в виду религиозно-теологические системы учений, автор характеризует эту эпоху как «состояние начинающейся греховности». Третью эпоху он именуется «эпохой освобождения» от разумного инстинкта и разума вообще (о чем свидетельствует «примитивный» эмпиризм Локка), равнодушия ко всякой истине, полной разнузданности и «завершенной греховности» (с. 370), т. е. полного падения нравственности, когда «индивидуальная и личная жизнь определяется влечением к самосохранению и благополучию» (там же, с. 384). Здесь господствуют эгоизм и индивидуализм, разъединяющие человеческий род как целостность. По сути, Фихте здесь имеет в виду эпоху Просвещения, как она в особенности проявилась во Франции. Четвертый период начинается «эпохой разумной науки» — это «время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом, — *состояние начинающегося оправдания*». В завершающую, пятую эпоху господствует «разумное искусство, когда человечество уверенной и твердой рукой созидает из себя точный отпечаток разума» (там же).

Хотя четвертая и тем более пятая эпохи скорее выражают будущее человечества, автор «Основных черт современной эпохи» трактует их как бы возвращением к «невинности» первоначальной эпохи. Основанием такого заключения служит достижение индивидом, становящимся личностью, жизни в роде и для рода. Такой «циклизм», по убеждению Фихте, и составляет ход человеческой истории, хотя две последние эпохи далеко еще не достигнуты. Но разумное становление через свободу всегда будет составлять смысл человеческой истории, который автор «Основных черт» вывел из опыта западноевропейской истории, как он

его понимал. Фихте, конечно, знал о существовании «диких» народов, а миссия европейских народов заключается в том, чтобы приблизить их к собственной истории.

Объективно-идеалистические позиции и философско-пантеистическая религиозность Фихте в берлинский период его творчества. Выше было зафиксировано резко отрицательное отношение Канта к спекулятивно-идеалистической позиции Фихте, выраженной в его произведениях йенского периода. Эту позицию обычно трактуют как субъективно-идеалистическую, ибо фокус его «наукоучения» составляло понятие Я, трактуемое прежде всего в индивидуальном, но одновременно и в межиндивидуальном, и в по меньшей мере абсолютизированном смысле. В тот же период эта неоднозначная позиция Фихте была подвергнута критике со стороны Шеллинга (первоначально разделявшего воззрения автора «Наукоучения»), Якоби, а затем и Гегеля. По-видимому, эта критика подвигла Фихте в сочинениях «Наукоучение 1801 г.» (опубликовано значительно позже), «Основные черты современной эпохи», «Факты сознания» (1810), «Наукоучение в его общих чертах» (1810), не отказываясь от основоположного принципа Я — не столько в его индивидуально-эмпирическом смысле, сколько в родовом смысле «яйности», — оттеснить его принципом абсолютного знания, переплетающегося и отождествляющегося с абсолютным бытием. При этом автор названных произведений прибегает к различным понятиям, придавая им тотальную значимость.

Одно из них (в «Основных чертах современной эпохи») — понятие *тотальной идеи*, которая есть «нечто самостоятельное, самодовлеющее и замкнутое в себе». При этом «низшая ступень жизни, чувственная жизнь совершенно растворяется, поглощается и уничтожается в идее». Она есть также «самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль» (там же, т. II, с. 415, 414, 413). В дальнейшем Гегель подхватит эту идею, сделав ее предельно абстрактным синонимом Бога, полностью освободив от налета гилозоизма, еще имеющегося у Фихте.

В берлинский период его творчества значительно большую роль, чем в йенские годы, играет понятие Бога. При онтологизации знания в названном выше сочинении подчеркнуто, что «мир существует только в знании, и само знание есть мир, поэтому мир *опосредствованным* путем (именно через посредство знания) есть само бытие Бога», бытие «абсолютно вневременное» (там же, с. 489). Такой Бог полностью лишен креационистских функций, исторгающих мир из «ничто». В сущности, здесь подчеркнута прежде всего интеллектуализирующая сторона этого сверхглобального понятия, ибо «знание есть обнаружение Бога (Ausdruck Gottes)», «схема божественной жизни». Поскольку, как выше отмечено, Фихте вслед за Кантом считал происхождение жизни необъяснимым, он теперь приписывает ее происхождение Богу, выделяя и мистифицирующий его компонент, поскольку Бог, говорит автор «Наукоучения в его общих чертах», «не есть мертвое понятие... он есть в самом себе жизнь и только жизнь» (там же, с. 785, 784, 774).

Здесь, конечно, абстрактный Бог, пантеистический по своей сути, как бы ни отмежевывался Фихте от «догматизма» Спинозы.

В контексте своей трактовки проблемы Бога автор «Основных черт современной эпохи» пытался увязать эту проблему с важнейшим документом христианского вероучения — Новым Заветом. Точнее сказать, с посланиями ап. Павла, с одной стороны, и с Евангелием от Иоанна — с другой. Автор утверждает даже, что с этими документами связаны «две в высшей степени различных формы христианства». Послания ап. Павла, к которым весьма близки Лука и другие евангелисты, развивали ветхозаветное, иудейское понимание Бога, с которым древние евреи заключили договор об условиях своей жизни, своего поведения. К тому же «павлинистская теория... должна была исходить из понятия о произвольно действующем Боге». Здесь Фихте вопреки своему волюнтаризму йенского периода не приемлет важнейшее положение христианского вероучения о всемогуществе Бога, основанном на его совершенно неограниченной воле, положения, которое активно развивал в эпоху патристики Августин, а за ним пошло все католичество. В сущности, философ отвергает здесь волю как первый атрибут Бога, оставляя его только свободному человеку. Переключаясь с Маркионом и другими гностиками, Фихте возвращает эту «теорию», якобы полностью отвергнутую Иисусом, древним иудеям. Он противопоставляет ей христианство «в его первоначальной форме, какую они имеют в Евангелии Иоанна» (там же, с. 456, 462). Фихте, в сущности, основывается здесь на известных первых стихах этого документа: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть». Это начало Евангелия от Иоанна свидетельствовало о воздействии на него автора стоической (и Гераклитовой) доктрины логоса, слова-разума. Для Фихте здесь была заключена подлинная, философская религия, которую он называет «рассудочной», противопоставленной сложной догматике официального христианства (и кантовской концепции религии разума). Фихте-антиклерикал написал даже особое сочинение «Наставление к блаженной жизни».

В целом же неоднозначный и противоречивый идеализм Фихте — важнейшее звено на пути к системам Шеллинга и особенно Гёгеля.

Философия природы и духовного всеединства Шеллинга. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854), весьма одаренный сын высокообразованного преподавателя духовной семинарии, уже в ранней юности (1790) стал студентом Тюбингенского университета и сокурсником Гегеля (тот был на пять лет старше юноши). Философия здесь изучалась лишь первые два курса, а три последующих — теология. Но Шеллинг с энтузиазмом погрузился в философию самостоятельно, проштудировав кантовскую «Критику чистого разума», прочитав произведения Спинозы, Лейбница. Однако наибольшее влияние на Шеллинга оказало «Наукоучение» Фихте, о чем свидетельствовали произведения «О Я как принципе философии» и «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795). Проживая затем (1796—1798) в Лейпциге, Шел-

линг посещает в местном университете лекции по математике, физике и медицине, увлекаясь теперь естествознанием.

Литературным результатом такого увлечения стали работы по философскому осмыслению природы — «Идеи к философии природы» (1797), а также «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света» (1798). В сущности, многовековой термин «натурфилософия» и, конечно, ее конкретное содержание, осмысляющее новейшие тогда открытия и идеи естествознания, создали автору значительный авторитет в кругах естествоиспытателей и философов. Великий поэт Гете, будучи и значительным натуралистом-исследователем того времени, помог молодому автору стать профессором весьма авторитетного тогда в немецком интеллектуальном сообществе Йенского университета. Здесь Шеллинг развивал активную литературную деятельность (в частности, в содружестве с Гегелем). Появились новые сочинения по натурфилософии, важнейшее из которых — «Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки» (1799).

Поворот к натурфилософии стал важнейшим фактом расхождения Шеллинга с наукоучением Фихте. Он свидетельствовал об убеждении первого из них в идейной односторонности и даже бессодержательности того не-Я, которое, сосредоточиваясь на человеческом субъекте, на Я, весьма обедняло природность его противоположности, почти полностью им же творимой как испытание и углубление нравственного сознания субъекта. Все же у Шеллинга оставалась значительная зависимость от субъектности фихтеанского наукоучения, но вместе с тем — энергичное стремление противопоставить ему объектность природного начала, осмысляемого в натурфилософии. Этот двуединый процесс нашел себе выражение в самом объемистом произведении Шеллинга йенского периода — «Система трансцендентального идеализма» (1800).

От трансцендентального субъекта к природному объекту. Шеллинг в общем сохраняет здесь контуры трех «Критик» Канта и подобно ему, как и Фихте, остается на позиции субъект-объектности. Методология субъектности в общем остается системой интеллектуальной интуиции, хотя и с отклонениями от нее.

С одной стороны, подчеркнут принцип «трансцендентального знания о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно» (XV 20, т. 1, с. 237). Но само самосознание Я появляется не сразу, оно проходит три эпохи, которые в целом образуют «непрерывную историю самосознания» (там же, с. 228). Она начинается «изначальным ощущением», когда субъект ограничен внешним миром (не-Я) и господствует догматический «реализм» (в сущности, материализм). До известной степени он преодолевается благодаря подъему субъекта к продуктивному созерцанию, начинающему осознавать противостояние Я и не-Я. Оно углубляется во вторую эпоху, когда сознание субъекта возвышается «от продуктивного

созерцания до рефлексии». Здесь осуществляется дедукция категорий бытия, не только чисто субъектных (как у Канта). Так, пространство — объективация внешних чувств, время — внутренних, субстанция — в основном внешних и т. п. Достигнув состояния рефлексии в третью эпоху, субъект становится способным осуществлять акты абсолютной воли, обобщающей мир его интеллектуализированной практической деятельности.

Следуя в таком раскрытии интеллектуальной интуиции в общем за Фихте, Шеллинг, в отличие от него, по существу, игнорирует логические законы рассудка — тождества, непротиворечия, продемонстрированные творцом наукоучения в его дедукции Я и не-Я. Человек впечатлительный и увлекающийся, подверженный воздействию различных философских идей от Античности до его времени, Шеллинг менял свои воззрения, повторяя их в различных контекстах и нередко употребляя при этом весьма туманные выражения. Можно говорить поэтому о различных аспектах его философских воззрений, которые так или иначе выражены в его сочинениях.

Однако главную свою позицию субъект-объектности Шеллинг выдерживает в общем последовательно. Философ не раз подчеркивает, что «нигде, ни в одной сфере нет только субъективного или только объективного, но всегда единство обоих» (там же, т. 2, с. 478).

Мир субъекта — мир «интеллигенции» (Intelligenz). Важнейший фактор его деятельности — познание природного объекта. В «Системе трансцендентальной философии» автор считал идеалом познавательной деятельности человека в отношении природы достижение «такой теории природы, в которой природа полностью растворилась бы в интеллигенции» (там же, т. 1, с. 233), путем «постоянной самообъективации субъективного» (с. 237). Но такое состояние полностью недостижимо уже потому, что идеализм в силу своей сугубой умозрительности «никогда не сможет обладать достоверностью, присущей естествознанию» (там же, с. 229).

Тем самым природа, сколь бы глубоко она ни была познана, всегда противостоит духу, «интеллигенции». *Раздвоенность бытия*, духовного и физического, которую, однако, необходимо мыслить в единстве, — определяющая черта методологии Шеллинга. Философ проводит ее не только в общем, но и во множестве частных.

Способность осмысления противоположностей в единстве Шеллинг называет (хотя и нечасто) *диалектикой*. Она понимается отнюдь не в смысле Платона и тем более Аристотеля. Шеллинг онтологизирует здесь — в целом малоубедительно — кантовскую диалектику, которая в «Критике чистого разума» выявляла мнимое знание, в особенности в космологических антиномиях. -

Еще более важным источником идеи совпадения противоположностей в бесконечном универсуме, перечеркивающей, как считал Шеллинг, закон непротиворечия, послужили для него воззрения Джордано Бруно (который заимствовал эту идею у Николая Кузанского, чего в те времена немецкие философы не знали). Свидетельство тому мы на-

ходим в сочинении Шеллинга «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802), написанном в диалогической форме (где из четырех собеседников позицию автора выражает именно Бруно). Здесь ренессансный философ провозглашает: «Для того чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, надо неустанно исследовать противоположные и противоборствующие пределы вещей; найти точку соединения — еще не главное, подлинная и глубочайшая тайна искусства состоит в том, чтобы вывести из этой точки и ее противоположность» (там же, т. 1, с. 584).

Таким образом, главная противоположность и даже параллелизм в интеллектуальной интуиции Шеллинга заключены в «интеллигенции» и в природе. Необходимо еще раз подчеркнуть принципиальное отличие Шеллинга от Фихте — можно сказать, относительную самостоятельность природного объекта и даже его предшествование духовному субъекту, интеллигенции. Оно и осмысливается в натурфилософии первого из них.

Органицистская натурфилософия Шеллинга. Ее общий замысел — показать, каким образом природа стремится к интеллигенции. Немало философов в прошлом, а французские материалисты — в сущности в те же времена пытались вывести вторую из первой. «Параллелист» Шеллинг, конечно, с ними не согласен. Опираясь на монадологию Лейбница и гилозоистский натурализм Гердера, еще совсем молодой мыслитель вписывает в свою натурфилософскую доктрину идеи новейшего тогда естествознания — открытия Лавуазье и Пристли в области химии, Дюфе — положительного и отрицательного электричества, Гальвани — «животного электричества», Вольты — связь электрических явлений с явлениями органической жизни, последующие открытия связи между электричеством и магнетизмом, светом и химическими явлениями. Углубленное и более конкретное понимание природы в результате всех этих открытий раскрывало ограниченность механистических представлений о мире, казалось бы, навсегда зафиксированных в законах Ньютона. Эта сторона натурфилософии Шеллинга, как уже отмечено, сделала его натурфилософию влиятельной и среди естествоиспытателей, тянувшихся к философии.

Во «Введении к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки» (1799) разъясняется различие между умозрительной («спекулятивной») физикой и «так называемой эмпирической физикой». Последняя «занимается только вторичными движениями», трактуя эти частные движения, фиксируемые в *опытных* исследованиях, поверхностно, только механистически (XV 20, т. 1, с. 185). Умозрительная физика, постигая природу как «субъект-объект», в ее органицистской всеохватности и непрерывной изменяемости, становлении, убеждает, что «не целое возникает из частей, а части возникают из целого. Следовательно, не мы знаем природу априорно, а природа есть априорно, т. е. все единичное в ней заранее определено целым». Исследование единичных вещей есть механистическое исследование фрагментов этой целостности. Умозри-

тельная физика — «душа истинного эксперимента», она «всегда была источником всех великих открытий в природе» (там же, с. 188 — 189).

В свете этих принципов Шеллинг энергично подчеркивает «губительное влияние атомистической философии, сказавшееся не столько на отдельных положениях естествознания, сколько на духе философии природы в целом» (там же, с. 143). Атомизму немецкий философ систематически противопоставляет «динамическую философию», «мертвым атомам» — различные силы.

Здесь его вдохновляли некоторые предшествующие и современные ему философы. «Догматик» Спиноза, у которого субстанция, казалось бы, полностью поглощала субъект, однако, сообщил ему понятия *natura naturans* (порождающая, производящая природа) и *natura naturata* (порожденная, произведенная природа), заключавшие в себе как органицистский, так и механицистский аспекты. На обобщенном понятии силы, выражающей нарастание познавательной способности, построена вся монадология Лейбница. Систематическому рассмотрению новоевропейской философии более поздний Шеллинг, ставший членом Мюнхенской академии, посвятил курс лекций «К истории новой философии» (1827) — о Декарте, Спинозе, Лейбнице, Вольфе, Канте, Фихте и Гегеле. Собственную философию автор представил главой «Натурфилософия», содержание которой фактически шире данного названия.

Более конкретные представления о силах, определяющих природу, Шеллинг черпал из современного ему естествознания.

Но важнейшие из них — *сила притяжения* (*attractive*) и *сила отталкивания* (*expansive*), хотя и составляющие основу механики Ньютона и играющие определяющую роль в космогонии Канта, но, в сущности, заключающие в себе антропоморфную подоснову. Как таковые они осмысливались различными философами. Силу отталкивания Шеллинг трактует как положительную, поскольку она стремится к беспредельному распространению во всех направлениях. Силу же притяжения он считает отрицательной, ибо она сдерживает беспредельность силы отталкивания.

Такое действие данных сил свидетельствует как об их диаметральной противоположности, так и о неразрывном единстве — подтверждение отмеченной выше диадной, субъект-объектной методологии Шеллинга (в марксистской литературе обычно именуемой диалектической). Она подкрепляется фактами *полярности* в явлениях электричества и магнетизма, выражающими «*всеобщую двойственность*» и даже «*всеобщий дуализм природы*» (там же, т. 1, с. 100 — 101). Он, однако, не раскалывает ее на две несвязанные половины, а углубляет фактор ее единства, ибо две названные силы, «представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к *идее организующего начала*, формирующего мир в *систему*» (там же, с. 93).

Первостепенная проблема натурфилософии Шеллинга — соотношение и взаимодействие неорганической и органической природы. Для ее решения в духе своей «динамической философии» мыслитель использует давно возникшее понятие *потенции*. «Неорганическая при-

рода — продукт *первой* потенции, органическая природа — продукт второй... Поэтому неорганическая природа предстает вообще, как от века существующая, а органическая — как *возникшая*» (т. 1, с. 223). Было бы опрометчиво на основании этих слов считать, что Шеллинг приближается к идее эволюции от неживого к живому. Хотя слово «эволюция» иногда у него встречается в более или менее случайном контексте, натурфилософ далек от идей эволюционизма, которые в его век некоторые философы (как Гердер под влиянием Дидро) высказывали. Считая идею эволюции механистической, автор «Введения к наброску системы натурфилософии» заявил, что «*динамическая система отрицает абсолютную эволюцию природы и идет от природы как синтеза (= природа как субъект) к природе как эволюции (= природа как объект); атомистическая система идет от эволюции в качестве изначального к природе в качестве синтеза*» (там же, с. 204).

Главную задачу своей натурфилософии Шеллинг видел в решении проблемы жизни как определяющего начала для всей природы. Отказавшись от термина «гилозоизм», философ в духе позднейшего витализма стремится приблизить материю к духу, опираясь на вскрытую естествознанием триадность потенций магнетизма, электричества и химизма, посредством которых «материя утверждает свое самобытие», вбирая в себя эти «формы деятельности» (т. 2, с. 482), соответственно трансформируясь в чувствительность, раздражимость и стремление к формированию.

Важнейшим носителем жизни выступает свет, вместе с которым «к нам приходят положительные элементы электричества и магнетизма» (т. 1, с. 105). Более того, свет — «аналог духа или мышления в протяженном мире», и, как «относительно идеальное в природе», свет «противостоит материи как субъект объекту» (т. 2, с. 478, 481). Платоническая метафизика света прошла через многие последующие философы, иногда наполняясь естественно-научным содержанием (как уже у Роберта Гроссетеста в XIII в. и даже у Декарта). У Шеллинга он становится особенно устойчивым явлением и принципом натурфилософии, трансформирующейся в метафизику.

Но все же главным, если не исчерпывающим, синонимом природы шеллингианства является жизнь. Если природа мыслится как все более усложняющаяся организация, «всеобщий организм», то именно жизнь составляет ее определяющий фокус. Отсюда и платоническое название произведения Шеллинга, уже цитированного выше, — «О мировой душе». Философ систематически противопоставляет организм механизму. Только организм, используя фактор химизма, способен совершенно самостоятельно ассимилировать внешние компоненты телесности, материи. Жизнь — синоним субъектной активности, выражающейся в саморазмножении. Заостряя воззрения Якоби (в его книге «Дэвид Юм о вере, или Идеализм и реализм»), автор «Мировой души» категорически подчеркнул, что «жизнь не есть свойство или продукт животной материи (как ее трактовали многие гилозоистские натурфилософы. — В. С.), напротив, материя есть продукт жизни» (т. 1, с. 125).

Организмизм шеллингианской натурфилософии, отрицая «механистический» эволюционизм, противопоставляет ему воззрение совершенной *целесообразности* явлений природы, наиболее четко проявляющейся в видовых и родовых формах жизни. Конечно, здесь мыслится *имманентная телеология* как необходимое следствие всеохватного природного организма с присущей ему всеобщей связью и всеобщей взаимозависимостью, не подкрепляемой, однако, конкретными примерами жизни организмов (основоположными в таком контексте у Аристотеля), поскольку Шеллинг (в отличие, например, от Гете) не был естествоиспытателем-натуралистом.

Идея субъект-объектного тождества, выраженного Абсолютом, и его трансформация в Бога. При всем параллелизме природы и интеллигенции последняя берет верх, ибо только дух осмысливает природу и саму материю, т. к. она «не что иное, как угасший дух, а дух, наоборот, как материя в становлении» (там же, т. 1, с. 331). Эту важнейшую идею Шеллинг сформулировал еще в «Системе трансцендентальной философии». Но уже в следующем году в «Изложении моей философской системы» (1801) он провозгласил тождество субъекта и объекта, духа-интеллигенции во всех его аспектах и природы самой по себе, но в особенности постигаемой естествознанием, тогдашней физикой. Идею такого тождества Шеллинг развил уже в следующем году в цитировавшемся выше сочинении «Бруно...», как затем и в других произведениях. Здесь «умозрительная физика» полностью трансформируется в спекулятивную метафизику.

Тождество субъекта и объекта, духа и природы у Шеллинга выражается давно сложившимся к тому времени понятием Абсолюта. Будучи, конечно, предельно объективированным и абсолютизированным человеческим разумом, т. е. субъектным началом, он вместе с тем призван выражать *неразличимость* субъектного и объектного. Абсолют — некоторая «индифференция» в принципе двухполюсного бытия, как, например, в магните, в его центральном, фокусном безразличии, отделяющим, «нейтрализующим», так сказать, северный и южный полюса. По словам Бруно, выражающим позицию автора в одноименном диалоге, «абсолютное мы определили как нечто, ни идеальное, ни реальное по своей сущности, ни как мышление, ни как бытие» (т. 1, с. 514). Здесь «бытие и небытие непосредственно связаны» (с. 519). В упомянутом выше позднем сочинении «К истории новой философии» (1827) Шеллинг заявил, что его философию тождества «нельзя было назвать ни материалистической, ни спиритуалистической, ни реалистической, ни идеалистической. Ее можно было бы назвать реалистическим идеализмом» (XV 20, т. 2, с. 479). Идея тождества субъекта и объекта, в дальнейшем последовательно развитая Гегелем, совершенно неприемлема для философии, стоящей на платформе эмпиризма, ориентированной на опытное исследование природы. Философия тождества Шеллинга как бы уравнивает субъект и объект в Абсолюте, стремясь выразить таким образом духовное всеединство природного и человеческого бытия,

придерживаясь античной платонической формулы «единое и все» (hen kai pan, Ein und Alles). Абсолюту противостоят единичные, отдельные вещи. Отличие каждой из них от другой определяется пропорцией субъектного и объектного компонентов. И здесь встает труднейший вопрос о связи бесчисленных вещей с Абсолютом и их происхождении из него.

В решении такой задачи Шеллинг уравнивает понятие Абсолюта с понятием Бога, все более подчиняя философию религии. Это было осуществлено уже в статье «Философия и религия» (1804) и более распространено в сочинении «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), последней крупной прижизненной публикации Шеллинга. Отмежевываясь от Канта, автор здесь подчеркивает, что «Бог есть нечто более реальное, нежели простой моральный миропорядок» (XV 20, т. 2, с. 105). Ему значительно ближе Бог «догматика» Спинозы, ибо его невозможно мыслить вне природы и без нее. Шеллинг справедливо трактует воззрения автора «Этики» как систему натуралистического («реалистического») пантеизма, но немецкий философ не приемлет ее как не способную объяснить происхождение единичных вещей. К тому же, концентрируя внимание преимущественно на его материальном и сугубо детерминистском атрибуте, аспекте, Шеллинг отождествляет спинозовский пантеизм с фатализмом, перечеркивающим, по его убеждению, свободу человека.

Из так понимаемого Бога невозможно вывести ни единичные вещи, заключающие в себе субъект-объектную сущность, ни находящегося в их фокусе человека со свойственной ему неограниченной свободой. Отсюда ориентация Шеллинга на *мистический пантеизм*, который для него «означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге» (там же, т. 2, с. 90). Такой аспект пантеизма еще при жизни автора «Сущности человеческой свободы» в той же Германии был обозначен термином «панэнтеизм» («все в Боге», 1824. Краузе).

Мистический пантеизм имел в Германии долгую и устойчивую традицию. Она восходила к философу-еретику XIII — XIV вв. Мейстеру Экхарту. Ее последователем в эпоху позднего Ренессанса стал Якоб Беме (1575 — 1624), теософствующий гностик (мистический натурфилософ, по Фейербаху), автор произведения «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612) и других сочинений. Его последователем во времена Шеллинга стал Бенедикт Баадер (1765 — 1841). Первый из них в особенности повлиял на трактовку идеи Бога у Шеллинга. В принципе личный Бог, как он зафиксирован в ветхозаветной традиции, при пантеистическом его истолковании включает в себе некую «праоснову» (Urgrund), которая в силу безразличия (Indifferenz), утверждаемого философией тождества субъекта и объекта, оборачивается и «безосновностью» (Ungrund). Но тем самым тотальная закономерность раздвоенности субъект-объектности переносится и на идею Бога, которая в принципе должна утверждать абсолютность его единства. Между тем Шеллинг в своем стремлении постичь субъект-объектную раздвоенность вещей и тем более человека в небольшом курсе лекций «Штутгартские беседы» (1810, опубликованы посмертно) «праоснову» приравнивает к

«темному началу» материи, утверждая, что «материя есть не что иное, как бессознательная часть Бога» (там же, т. 1, с. 24), обособляющая вещи. В своих пантеистическо-теософских спекуляциях в «Сущности человеческой свободы» автор пространно рассуждает об «основе существования» Бога, коренящейся «в нем самом», основе, которая «есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» (там же, т. 2, с. 107). Она и представляет возможность происхождения, «отпадения» от Бога как Абсолюта, бесчисленного множества единичных вещей.

Такое «отпадение», некое спонтанное происхождение вещей из Бога, в сущности, весьма далеко от натурфилософии Шеллинга. Здесь выступает *теологический* аспект его метафизики. Только божественное всемогущество с его неисповедимой волей может «объяснить» происхождение вещей, а главное — самого человека с его активностью. В этом контексте через божественное всемогущество проступает на первый план фактор человеческой воли. Приобретает первостепенную важность не столько существование в Боге вещей, сколько существование в нем человека, ибо «человек есть не вне Бога, а в Боге и... сама его деятельность входит в жизнь Бога» (там же, с. 91). Если натуралистический пантеизм Спинозы с присущим ему механистическим детерминизмом в атрибуте протяженности перечеркивал свободу человека, считал Шеллинг вопреки автору «Этики», то панэнтеизм, погружая человека в Бога, в силу всемогущества его неисповедимой воли обретает способность деятельности и определенной свободы. А мир интеллигенции без нее невозможен.

Аспекты интеллигенции — воля, фактор добра и зла, свобода и необходимость в философии истории, панэстетизм. Философия, мифология, религия. Свобода — главное проявление воли как платформы «практической философии». Она, подчеркивает автор «Сущности человеческой свободы», «темное начало», «сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога» (там же, т. 2, с. 112). Выражая его мистифицирующую сторону, затемняющую человеческое познание — в противоположность «свету», его стимулирующему, — воля совершенно иррациональна.

В контексте с таким пониманием воли, в общем, присущим всякой богословско-метафизической мысли и основанной на ней свободе, Шеллинг решает фундаментальный моральный вопрос о происхождении зла. Как Лейбниц в «Теодицее», автор «Сущности человеческой свободы» снимает с Бога ответственность за царящее в мире зло, ибо в Боге преобладает все же светлое, моральное начало. Его темное, материальное начало с наибольшей силой проявляется в конечных вещах, в частности и в особенности в человеке. Его свобода, коренящаяся в иррациональности, раздвоенности его воли, направляет его поступки в сторону как добра, так и зла.

Спонтанность индивидуальной свободы, непосредственно связанная с интеллектуальной интуицией, в принципе того же характера, что и свобода в понимании Фихте. Их загадочность, по сути, восходит к

кантовской трактовке свободы как проявления ноуменальной стороны человеческой духовности. «Свободное действие следует непосредственно из умопостигаемости в человеке» (там же, т. 2, с. 129).

Но свобода не может быть достоянием только *индивидуального* человека. Вслед за Кантом Шеллинг подчеркивает определяющую роль *родового* начала человеческой жизни. Вместе с ним в жизнедеятельность человека вторгается *необходимость*. Тем самым фактор свободы может быть осмыслен и понят лишь в связи с фактором необходимости и даже в контексте с ним. «Свобода должна быть необходимостью, необходимость — свободой» (там же, т. 1, с. 457).

Для автора «Системы трансцендентальной философии» и «Сущности человеческой свободы» фактор необходимости не только и не столько природный, сколько социальный. В нем затронуты проблемы государственности и права, но более значительная роль отведена *философии истории*. «Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы» (там же, т. 2, с. 124). Как и у Фихте, философия истории Шеллинга совершенно загадочна, ибо представляется на первый взгляд даже большим произволом человеческих действий, чем обретаемая в соединении с ней свобода.

Шеллинг пытается осмыслить ее шествие в трех эпохах — господство «темной судьбы», затем открывающейся как природа с присущими ей более или менее ясными законами, за ней следует реализация божественного провидения, демонстрирующего самосознание, откровение Абсолюта. Три этих периода автор «Системы трансцендентального идеализма» пытается привязать — совершенно внешне и формально — к древнеримской истории, как и к некоторым моральным факторам современности. В целом же Шеллинг стремится показать усиление в ходе истории фактора свободы. Более обстоятельно эту проблематику разовьет Гегель.

В «Сущности человеческой свободы» имеется и эсхатологически-натурфилософский элемент: «...момент, когда Земля вторично станет необитаемой и пустой, явится вновь моментом рождения высшего света духа, который от века был в мире, но оставался действующей для себя тьмой и пребывал в замкнутом и ограниченном откровении» (20, т. 2, с. 126). Этот «момент» Ф. Тютчев, друживший с Шеллингом во время своей службы в посольстве в Мюнхене, выразил поэтической строфой, названной «Последний катаклизм»:

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды,
И божий лик изобразится в них!

Наивысшее проявление интеллектуальной интуиции Шеллинга достигается в *эстетическом созерцании*. Оно составляет фундамент его истолкования искусства, которое рассмотрено в заключительной части «Системы трансцендентальной философии», затем в курсе лекций «Философия искусства» (1802—1805), когда автор был профессором Йенского,

а затем Вюрцбургского университетов, в небольшом произведении «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807. Речь, произнесенная при вступлении автора в должность генерального секретаря Мюнхенской академии художеств. В этом городе он проработал много лет как действительный член, а затем и президент Баварской академии наук).

Еще в Йене Шеллинг сблизился с литературно-философским кружком романтиков. В иррационалистических идеях этого влиятельного направления нашло свое выражение разочарование в результатах Французской революции и отвержение антирелигиозных идей просветителей. В своей эстетической концепции Шеллинг стал одним из теоретиков этого направления.

В своей эстетике он исходил из кантовской триады истины, красоты и добра. Но если у автора трех фундаментальных «Критик» средний компонент этой триады выступал соединительным звеном между двумя ее крайними компонентами, то у Шеллинга, можно считать, он фактически стал самостоятельным фактором, определяющим для всей сферы интеллигенции. Эстетический субъект — конечно, его творческая, художественная сторона — максимально активен, неповторимо продуктивен (в особенности в поэзии). Здесь в наибольшей мере проявляется сила гения. И у Канта он понимался как сугубо индивидуальный, неповторимый, однако в конечном счете распространялся и на деятельность ученого, если тот достигал совершенно новых результатов. По Шеллингу же, подлинный, совершенно загадочный гений возможен лишь в художественном творчестве.

В своей речи «Об отношении изобразительных искусств к природе» автор противопоставляет такое творчество его просветительно-реалистическим исполнениям, которые копируют различные явления природы и человеческого мира, как они их видят, какими они им представляются. Такие художники далеки от подлинного понимания «сущности природы», как в нее проник творец натурфилософии. Для него совершенно ясно, что «то, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными чудесными письменами» (там же, т. 1, с. 484).

Ф. Тютчев выразил символически-виталистские идеи своего старшего вдохновителя поэтическими строками:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Постичь таинственные письмена природы художник способен лишь «бессознательным знанием», «художественным инстинктом» (т. 2, с. 60, 63). Его творчество, начинаясь с сознательного выбора предмета изображения, продолжается и углубляется совершенно непостижимо, иррационально. Творчество подлинного гения принципиально отлично от самой искусной работы ремесленника, который работает для внешнего потребителя, в то время как первый вдохновляется только собственным

духом, хотя и обретает затем огромное множество поклонников. Подлинное произведение искусства — это непостижимое чудо.

В натурфилософии Шеллинга, как мы видели, постижение целостности природы предшествует пониманию составляющих ее «механических» частей, но здесь такое постижение все же малоубедительно, ибо эмпирически мыслящий рассудок способен подниматься лишь от единичного к общему. Между тем «гениальность, безусловно, отсутствует там, где целое, каковым является система, создается по частям, как бы складывается из них» (т. 1, с. 481). Только гений с его интеллектуально-эстетической интуицией способен к постижению целостности, в свете которой становятся понятными все составляющие ее элементы и явления. Такое постижение есть постижение *актуальной бесконечности* и способности подлинного гения — это способность *выразить бесконечное в конечном, в единичном*. Тем самым преодолевается постоянная раздвоенность между субъектом и объектом, между свободой и необходимостью, бессознательным и сознательным, раздвоенность, присущая человеку. «Абсолютная объективность дана одному искусству» (там же, с. 186). Его творцы, гении, полностью осознают то, что в природе осуществляется бессознательно.

Хронологически искусство, как это проявилось уже в древнегреческие времена, предшествовало науке, как и философии. Мировоззренчески оно много выше последней, ибо философия увлекает в духовные выси лишь собственно интеллектуальный компонент человека, в то время как искусство захватывает всю его духовную целостность.

Свидетельство тому доставляется *мифологией* древности (однако не древнеиндийской, а древнегреческой). Именно тогда она была *массовым* мировоззрением, которое, будучи ближе всего к искусству, объединяло в себе зачатки науки, философии и, главное, тесно сплеталось с тогдашними религиозными представлениями и действиями. Их историческая ценность в особенности определяется тем, что они подготовили мировоззренческую почву для иудеохристианского монотеизма. Этим вопросам Шеллинг посвятил обширный курс лекций «Введение в философию мифологии» (1825, опубликован посмертно), в котором проявил огромную историческую и филологическую ученость.

К религиозному мировосприятию автор закономерно шел уже со времени своей натурфилософии. Теперь в большом своем курсе «К истории новой философии» он подчеркнул, что «искусство, религия и философия — это три сферы человеческой деятельности, в которых только и открывает себя высший дух в качестве такового; он — гений искусства, гений религии, гений философии. Только эти три сферы познания признаются божественными» (т. 2, с. 489 — 490). Но «высший субъект», определяющий для природной и человеческой сферы бытия, — это Бог как самый «чистый» субъект-объект, подлинный, личный Творец, в котором, безусловно, господствует *воля*. «Божественно»-религиозную проблематику Шеллинг охватил в очень больших курсах лекций «Система мировых эпох» (1827 — 1828) и «Позитивная философия» (1832 — 1833). Название последнего курса показательно тем, что

автор, переключаясь главным образом на рассмотрение проблемы Бога и различных аспектов и вопросов религии, именно их трактует как «позитивную философию», а натурфилософия и философия тождества становятся уже негативными, так сказать, греховными философемами. Эти курсы вместе с «Введением в философию мифологии» в литературе обычно именуются «философией откровения». Пантеистические и панэнтеистические идеи более ранних произведений (до «Исследований о сущности человеческой свободы» и «Штутгартских бесед» включительно) сменяются *теистическими* рассуждениями. В них важнейшее место занимают история христианства и его догматика, трактуемые как наиболее значимые явления и системы «позитивной» мифологии, проникающей в толщу народов.

В свете вышесказанного должно быть понятно, почему от имени короля Пруссии Фридриха Вильгельма IV Шеллинг был приглашен занять кафедру в Берлинском университете после смерти Гегеля (1831), идеи которого, заключавшие немало радикальных и просветительских элементов (см. следующую главу), приобрели огромное влияние в интеллектуальном сообществе. Правящие круги прусского королевства рассчитывали, что Шеллинг своими лекциями преодолит вредоносность гегельянства. Шеллинг принял это предложение, прибыл в Берлин в 1841 г. и стал читать свои курсы по «философии откровения». Среди его слушателей были знаменитые впоследствии мыслители и общественные деятели — Ф. Энгельс, С. Кьеркегор, М.А. Бакунин, А. Гумбольдт. Однако они и другие слушатели довольно быстро разочаровались в содержании лекций Шеллинга, его аудитория таяла, и в 1846 г. он прекратил чтение своего курса. Собрание его сочинений было опубликовано его сыном в 1856–1861 гг.

XVI. ОРГАНИЦИСТСКИЙ И ПАНЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ ГЕГЕЛЯ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, сын вюртембергского бюргера, прожил сравнительно недолгую жизнь (1770—1831), ставшую в отношении философии весьма плодотворной. В гимназические годы он был увлечен античными авторами. В 1788 г. стал студентом теологического факультета Тюбингенского университета, готовившего своих выпускников к пастырской и преподавательской деятельности. Студенческие годы Гегеля, как и его друга-соученика Шеллинга, совпали с началом и подъемом Французской революции, произведшей на обоих огромное впечатление, в дальнейшем весьма ослабленное якобинским террором. Однако некоторые социальные и мировоззренческие результаты французского Просвещения и революции оказали на Гегеля фактически пожизненное влияние.

Защитив богословскую диссертацию, что означало завершение университетского курса, Гегель полностью отказался от пастырской деятельности и стал преподавателем в аристократических и зажиточных семействах Швейцарии и Германии. Такая работа оставляла ему значительный досуг для размышлений и литературного оформления своих мыслей.

Они были сосредоточены прежде всего вокруг вопросов религии, в наибольшей мере концентрировавшей духовную жизнь общества со времен Античности. Молодой Гегель посвятил этим вопросам четыре произведения (все они были опубликованы после его смерти). В противоположность ряду французских просветителей-атеистов, трактовавших религию как средоточие суеверий и как надувательство масс отдаленными жрецами, философ, не отрицая «зараженность» религии (как античной, так и христианской) различными суевериями и делая выпады против клерикализма, понимал ее как необходимое проявление моральной жизни людей. Вместе с тем в этих произведениях наметилась склонность автора трактовать религию — не без влияния Спинозы и тех же просветителей — с абстрактно-философских позиций, в дальнейшем усилившихся в его более зрелых произведениях.

Религиозно-моральная проблематика отнюдь не исчерпывала исследовательских размышлений раннего Гегеля. В них нарастал его интерес и к вопросам политики, государственного устройства, экономики. В одном из фрагментов своих «Исторических этюдов» (1797—1800) автор подчеркнул, что *«в государствах нового времени обеспечение собственности — это ось, вокруг которой вращается все законодательство и с которой так или иначе соотносятся большей частью права граждан»* (XVI 10, т. 1, с. 225—226). Расширяя свои познания в этой

сфере, Гегель в 1799 г. подробно законспектировал книгу английского экономиста Дж. Стюарта «Исследование основ государственной науки», а в дальнейшем углубил свои экономические познания, ознакомившись с идеями Адама Смита.

В самом начале 1801 г. Гегель переехал в Йенский университет — интеллектуальный центр тогдашней Германии. Здесь преподавали Фихте (до 1799 г.), Шиллер (как историк и эстетик), был весьма активен кружок романтиков (Фридрих и Август Шлегели, поэты Новалис, Тик и другие). В особенности же Гегель был привлечен сюда тем, что здесь с большим успехом читал лекции его друг и однокашник по Тюбингену Шеллинг, которого его старший товарищ считал своим наставником в философии. Гегель выразил такую позицию в работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», считая, что первая представляет собой «субъективный субъект-объект», а вторая — «объективный субъект-объект». Автор явно заявлял себя здесь сторонником системы Шеллинга, в которой преобладало объективно-идеалистическое начало. В течение двух лет друзья издавали «Критический журнал философии», некоторые статьи которого были ими написаны в соавторстве. В университете Гегель защищает габилитационную диссертацию, читает лекции по естественному праву, логике, метафизике, философии в целом, философии природы и даже по математике.

Философская дружба между Гегелем и Шеллингом, однако, продолжалась недолго. Не только потому, что в 1803 г. Шеллинг перебрался в Мюнхен, где его ждали профессорские и карьерные успехи, но главным же образом потому, что вместе с нарастанием религиозных и эстетических интересов в трактовке интеллектуальной интуиции Шеллингом углублялась ее иррационалистическая и даже алогическая тенденция. Культ неизъяснимой гениальности, выразивший такую тенденцию, сделал совсем молодого философа интеллектуальным вождем кружка романтиков.

Гегель еще в течение нескольких лет, продолжая лекторскую деятельность в том же университете, расширял свою эрудицию в различных областях знаний (но главным образом гуманитарных). Одновременно он работал над большим трудом, зафиксировавшим его собственную позицию и законченным в 1806 г.

Концепция абсолютного знания и пути к нему. Этим трудом стала «Система наук. Часть первая. Феноменология духа» (опубликована в 1807 г.). Само название свидетельствует об определенной неудовлетворенности Гегеля методологией интеллектуальной интуиции и ее аморфными результатами, продемонстрированными в работах Шеллинга (прямо ни разу не названными в этом произведении). Оно направлено и против Фихте, в общем придерживавшегося той же методологии, и еще более того — против концепций непосредственного знания, позиций чувства и веры Якоби и Гамана, не допускавших никакой рационализации, никакого обоснования в понимании целостности мира, отождествляемой с Богом.

вернуть систему научного знания и в этих целях энергично включает в ее обоснование возможности *рассудка*, который не играл никакой роли у Якоби и Гамана и не имел большого значения даже у Фихте, именовавшего свою философскую позицию «наукоучением». Гегель уже и здесь стремится усилить убедительность своей системы рассудочными средствами логики. «Мойм намерением было, — пишет автор в теперешнем произведении, — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию и быть действительным знанием*» (XVI 3, с. 3). Оно, как увидим, невозможно без той или иной системы *понятий*.

Шеллинг, анализируя отношения субъекта и объекта, хотя и пытался раскрыть стремление природы к духу, пришел, однако, в своей *философии тождества* к убеждению как бы в их равноправии, которое не давало возможности убедительно объяснить взаимоотношения единичных вещей с Абсолютом, их происхождение из него. Отсюда категорическое намерение Гегеля, заостренное против этой позиции, как и позиции Спинозы, «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (там же, с. 9). Отсюда определенный *органицизм* философии Гегеля, ибо субъект есть «живая субстанция», которой свойственна и целесообразная деятельность.

Понятие субъекта трактуется здесь максимально расширительно, ибо он есть *дух* (*Geist*), приравненный к философскому Богу. Феноменология духа вообще есть его *самопроявление* как в индивидуальном, так и в коллективном смысле. В первом из них совершенно очевидна субъект-объектная деятельность человека. Поскольку дух определяется и как *сознание*, оно «есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны — осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом» (там же, с. 48).

В таком контексте, как и в других, Гегель решает и проблему *истины*. Он решительно отвергает упрощенную, категорическую «противоположность истинного и ложного», укоренившуюся «в общем мнении» (там же, с. 2), распространяемую и на философские системы, приемлемые, истинные для одних и неприемлемые, ложные для других. Поскольку наука, по Гегелю, есть единство непосредственного и опосредствованного, она предполагает как *логико-гносеологическое*, так и *историческое* обоснование.

Убежденность в истинности тем сильнее, чем больше ее достигнутый результат обоснован тем путем, который к ней привел, ибо «истинное есть целое» и «не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде». Автор «Феноменологии духа» систематически отвергает «*догматический* способ мышления в знании и в изучении философии». Одно из главных положений этого произведения — энергичное подчеркивание *историзма* философской истинности, ибо она «пробивает себе дорогу, когда пришло ее время» (там же, с. 10, 20, 21, 39). Впрочем, здесь нельзя не вспомнить старинный афоризм Френсиса Бэкона, который в своем «Новом Органоне» провозгласил истину дочерью времени, а не авторитета.

Содержательность и идейная широта «Феноменологии духа» определяются также взаимодействием *индивидуального и коллективного субъекта* в их переплетании (взаимодействии), которое составляет «формы (Gestalten) сознания» и черпается из «опыта истории». При этом «всеобщий индивид» имеет принципиальное, теоретическое и историческое преимущество перед единичным индивидом как несовершенным духом, который повторяет длительный путь всеобщего духа, как бы подражая ему. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа» (там же, с. 15). Это, конечно, утверждение объективного идеалиста, онтологизирующего коллективные, общественные формы сознания, трактуемые как реальные целостности.

Хотя в осмыслении, в теоретической разработке этих форм в «Феноменологии духа», а много шире и глубже — в дальнейших, более зрелых произведениях (которые будут рассмотрены ниже) индивидуальный субъект представлен как производный от всеобщего, но в реальности философ отпавлялся и от индивидуального сознания, которое стремился трактовать в развитии его важнейших гносеологических компонентов, фиксирующих все большее осложнение субъект-объектных отношений.

Познание начинается с «чувственной достоверности», дающей сознанию непосредственно. Предмет, четко отличающийся от сознания и противостоящий ему, характеризуется как «этот», «здесь», «теперь». Хотя многим, если не подавляющему большинству, такие констатации представляются совершенно конкретными, в действительности, подчеркивает Гегель, в сущности, они *абстрактны*, ибо *неопределенны*. Дальнейшее, более всестороннее их осознание усиливает их конкретность и ослабляет противоположность субъекта и объекта.

Оно осуществляется уже на ступени *восприятия* (Wahrnehmung), свидетельствующего о связи данного предмета с другими. В значительно большей мере углубление в объект достигается на стадии *рассудка*, постигающего его внутреннюю *сущность*. Такое постижение свидетельствует о *самосознании* субъекта, сливающегося с объектом и даже порождающего его.

Тем самым дух становится *разумом, абсолютным субъектом*. Его понятийность проявляется в «диалектическом движении», гносеологическое содержание становится *онтологическим*, ибо «бытие есть мышление», «тождество мышления и бытия» (там же, с. 29). Органицистско-телеологическая суть такого процесса выявляется и в том, что «бытие в себе» становится «бытием для себя», как и «бытием для другого». Еще раз подчеркнем, что весь процесс саморазвития духа трактуется как его *самопознание*, достигающее «абсолютного знания».

Другим особо важным понятием рассматриваемого произведения, весьма значимым для всей философии Гегеля, является понятие *овнешнения* (Entäusserung), выражающее объективированные результаты деятельности индивидуального и тем более коллективного субъекта.

Близко ему по своей обобщающей значимости и понятие *отчуждения* (Entfremdung). Оно фиксирует как труднопреодолимую индиви-

дуалистическую отчужденность людей в общественной жизни, так и отчуждение результатов их деятельности, становящихся враждебными их творцам, — процесс, называемый Гегелем самоотчуждением духа.

Хотя «Феноменология духа» — весьма сложное, затянутое произведение, в нем много конкретных примеров, иллюстрирующих различные стороны и повороты индивидуального и коллективного сознания и самосознания.

Так, в разделе «Самосознание» рассмотрен процесс, названный «Господство и рабство». Гегель здесь стремится показать роль труда в духовном формировании человека. Он констатирует важнейшее состояние общества — состояние господства и подчинения. Раб занят тяжелым трудом, плоды которого достаются господину, наслаждающемуся ими. Но раб, достигая господства над вещами, духовно растет, поднимается до самосознания, в то время как господин коснеет в своей лени. В итоге происходит смена их состояний, когда раб достигает господства, а наслаждавшийся господин впадает в рабство (пускай и не физическое). Происходит смена живых противоположностей.

В других иллюстрациях саморазвития духа Гегель проявил огромную эрудицию — философскую, культурно- и социально-историческую. В этом аспекте он значительно превосходил как Фихте, так и Шеллинга (за исключением, пожалуй, религии и мифологии, столь важных для последнего).

Саморазвитие духа органически присуще ему в силу спонтанности его *свободы* — в прямую противоположность материи, всегда зависящей от чего-то внешнего. К свободе должен стремиться и единичный дух. Реализация такого стремления в Античности продемонстрирована *стоицизмом*, последователи которого достигают освобождения от внутреннего рабства путем упорного самовоспитания. Неспособность познать действительность и отказ от познания продемонстрировал *скептицизм*, хотя он был прав в своем понимании несостоятельности чувственного знания и в выявлении ограниченности рассудка. *Несчастное сознание* Гегель видит в христианстве, поскольку оно внутренне раздвоено, ибо, с одной стороны, утверждает свою причастность Богу, а с другой — погрязло в грехах. В «Феноменологии духа» немало и других философских, исторических и литературных примеров, иллюстрирующих различные идеи этого произведения.

* * *

В дальнейшем Гегелю пришлось стать редактором ежедневной газеты в Бамберге, но гораздо более долгой и плодотворной была его работа в качестве директора гимназии в Нюрнберге (1807—1816). Здесь философ систематизировал и завершил свое основное методологическое произведение «Наука логики» (в трех томах, 1812—1816). Во многом благодаря ему автор стал профессором Гейдельбергского университета (1817—1818), где и опубликовал (1817) изложение своей философской системы «Энциклопедия философских наук», состоящее из трех томов — «Наука логики» (сокращенное изложение предшествующего произве-

дения), «Философия природы» и «Философия духа». Автор представил их «учебником» своей философии, состоящим из 577 параграфов.

Гегель стал теперь наиболее авторитетным философом Германии. Он был приглашен министром просвещения прусского правительства (ведавшего и вопросами религии) в Берлинский университет, профессором которого (с 1818) он оставался до конца жизни. Знаменательны слова его речи, произнесенной при открытии чтений «в этом центральном университете страны», в котором «должна также найти свое истинное место и пользоваться наибольшим попечением та наука, которая образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, т. е. философии», особенно потому, что «философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней» (XVI 1, т. 1, с. 80, 81).

В берлинский период Гегель трижды опубликовал «Энциклопедию философских наук». Весьма значительными для всей его системы стали также «Основы философии права» (1820). Огромным успехом пользовались его «Лекции по философии всемирной истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по истории философии», «Лекции по философии религии». Все они были изданы после смерти Гегеля его учениками и последователями в 30-х годах XIX в.

Антисенсуализм и антикантианство Гегеля. Его панлогизм, абсолютный идеализм и проблема Бога. Название главного методологического произведения Гегеля «Наука логики», повторенное в первой части его «Энциклопедии философских наук», свидетельствует о стремлении автора представить максимально убедительную трактовку философии, каковой он и считает свою доктрину. Основные идеи весьма объемистой «Феноменологии духа» автор более четко формулирует теперь в трех «Отношениях мысли к объективности», составляющих введение к более подробному тексту этого произведения.

В третьем из этих «отношений» Гегель вскрывает несостоятельность позиции Якоби, для которой непосредственная вера в существование Бога не требует никакой развернутой демонстрации. Для автора «Науки логики» такая позиция совершенно бесперспективна и просто нефилософична, ибо «философия не позволяет ни голых уверений, ни фантазий, ни произвольного шатания мыслей» (1, с. 201). Убедительность философских построений прямо пропорциональна их обоснованности.

Логика в трактовке Гегеля объединяет логос как в его универсальном, рационализирующем смысле, многократно зафиксированном в качестве синонима знания во множестве философем и мировоззренческих позиций Античности, так и в конкретности традиционной, аристотелевской логики. Занятие логикой особенно эффективно в приобретении искусности мышления, «так как эта наука есть мышление о мышлении» (там же, с. 108), повторяет автор формулу Аристотеля, но теперь уже не только по отношению к Богу, как было у Стагирита. Для обретения четкости *понятия* как выражения *целостности* любой вещи Гегель систематически призывает идти от *мышления* (Denken) к

размышлению (*Nachdenken*), к рефлексии, которая и составляет подлинную суть человека, поднимающую его над всеми другими существами. Любой единичный человек натуралистичен, как один из предметов разрозненной природы. Его глубочайшее призвание заключено в познавательной деятельности, преодолевающей эту разрозненность и собственное одиночество. Проявляя огромную историко-философскую и культурно-историческую эрудицию, автор «Науки логики» стремится на множестве примеров выявить обобщающе-познавательную силу *понятия*, делающего его носителя подлинным «образом Божьим». Здесь Гегель с необходимостью должен был решать основоположную гносеологическую проблему соотношения опытно-эмпирического и рационально-обобщающего факторов знания.

Многовековую формулу сенсуализма — «нет ничего в рассудке, чего прежде не было бы в чувстве» — автор «Науки логики» решительно отбрасывает (§ 8), повторяя, по примеру Лейбница, что нет ничего в чувстве, чего прежде не было бы в рассудке. В «Философии духа» (§ 442) автор говорит о несостоятельности Кондильяка, пытавшегося (в «Трактате об ощущениях») раскрыть происхождение интеллектуальных способностей из разрозненных ощущений. Доказывая несостоятельность сенсуализма, Гегель стремится раскрыть и философскую ограниченность *эмпиризма*. Его критика развернута во «втором отношении мысли к объективности».

Гегель, конечно, видит жизненную необходимость опытного, эмпирического фактора знания. Его научность, действенность, однако, невозможна без *аналитических* стремлений, приводящих к наиболее точным результатам. Любое единичное восприятие при этом как бы распадается на мысленные, рассудочные общности — материя, сила, одно, многое и т. п. Тем самым эмпиризм «превращает конкретное в нечто абстрактное» (там же, с. 150). Здесь выявляется главный философский порок эмпирического аналитизма — распад *целостности* предмета, не позволяющий постичь его во все более широких связях. К тому же для эмпиризма существен не столько субъект, сколько внешний объект. Отсюда трансформация эмпиризма в *материализм*, для которого подлинная объективность заключена в максимальной абстракции материи. Ее невосприимчивость чувствами выявляет, по Гегелю, несостоятельность материализма, как и эмпиризма.

Понятия как определенность мыслей присущи прежде всего субъекту — важнейшему проявлению «живого духа». «Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и понятий» (там же, с. 87). Здесь, конечно, определяющая позиция идеализма, восходящая к Платону.

Философская доктрина, в критическом преодолении которой Гегель в особенности стремится обосновать собственную, — это доктрина Канта. Как и позицию эмпиризма, автор «Науки логики» трактует ее во втором отношении мысли к объективности на том основании, что автор «Критики чистого разума» считает: чувственный опыт — начальная и даже единственная почва устойчивого познания. Заслугу Канта Гегель видит в том, что тот обратился к исследованию форм мышления.

Однако неискоренимым пороком автора «Критики чистого разума» его оппонент считает отрыв и даже противопоставление этих духовных форм объектам, бытию. Он категорически объявляет такую позицию *субъективным идеализмом*, против чего Кант в свое время решительно протестовал. Исследование значимости форм познания еще до его начала Гегель иронически сравнивает с намерением того схоластика, который хотел научиться плавать на берегу, прежде чем войти в воду. Только в процессе познания, подчеркивает автор «Науки логики», «должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика» (там же, с. 154).

Здесь проявляется зависимость Гегеля от доктрины интеллектуальной интуиции Фихте, хотя и не Шеллинга и последовавших за ним романтиков. Их интуиция, правда, тоже именовалась интеллектуальной (*intellectuelle Anschauung*), но, отвергая опосредствование, связь с рассудком, впадала в алогизм, совершенно неприемлемый для логицизма Гегеля.

За философией Фихте же, по мнению автора «Науки логики», остается та «огромная заслуга, что она напомнила о том, что следует показать *определения* мышления в их необходимости, что их непременно следует дедуцировать» (там же, с. 157). При этом по сравнению с Фихте Гегель усилил фактор опосредствования, невозможный без деятельности рассудка.

Последовательнейший идеалист, отвергавший кантовский дуализм чувственного и интеллектуального и утверждавший, что критика познания возможна только в процессе его, в сущности, тоже опирается на феномен интеллектуальной интуиции, перечеркивающей определенную разрозненность «перегородок» в «Критике чистого разума». Довольно подробное изложение методологии Канта, как и ее критику, Гегель дает в третьем томе своих «Лекций по истории философии». Трансцендентальность его философии он называет даже одним из «образчиков его варварских выражений» (5, т. XI, с. 421).

Однако при всем неприятии кантианства Гегель не может уйти от таких его основоположных понятий, как «рассудок», «разум» (между которыми, говорит автор «Философии духа», «до Канта у нас не проводили никакого определенного различия». 2, с. 309), «идея», трактуя их совершенно иначе в сравнении с «Критикой чистого разума». При этом Гегель систематически именует свою позицию как *абсолютный идеализм* — в противоположность кантовскому «субъективному идеализму». Наиболее общим выражением названной позиции служит *понятийность*, трактуемая очень широко, как синоним логизированной «научности» и при том сугубой объектности.

Эта сфера неотделима и от проблемы Бога. Автор первой «Науки логики» четко формулирует такую связь: «Логику... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтом выразиться так: это содержание есть *изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то*

ни было конечного духа» (4. 1, с. 103). Но «сотворение» многократно трактуется как вневременной процесс.

Тем самым креационистская идея, по существу, формальна, представляет собой официальную дань времени. Гегель равнодушен к личностному, теистически трактуемому Богу. Лишенный волюнтаристской компоненты всемогущества, максимально интеллектуализированный Он, в сущности, имманентен, а не трансцендентен. В целом эту позицию автора «Науки логики» следует трактовать как логизированный пантеизм, хотя сам идеалист в общей характеристике своей позиции избегает этого термина.

Здесь весьма показательно отношение Гегеля к Спинозе, которому он особенно многим обязан в разработке своей метафизики. Как выше установлено, автор «Этики», с одной стороны, противопоставлял безличного Бога-субстанцию как синоним целостности, универсума миру конечных, разрозненных вещей. Но вместе с тем последние как проявление порожденной природы нередко отождествляются и с Богом, и тогда его пантеизм становится натуралистическим. Отсюда и многочисленные трактовки спинозизма как атеизма. Для Гегеля они совершенно неприемлемы. В § 151 «Энциклопедии» автор отвергает присущность спинозовского Бога конечным вещам. Трактую его только как целостность, противопоставленную им, Гегель объявляет спинозовский пантеизм *акосмизмом*, отрицанием мира. Позицию самого немецкого идеалиста невозможно — при самых различных формулировках — трактовать иначе как пантеизм или рационализированный *панэнтеизм*. В § 246 «Энциклопедии» можно прочесть, что «Бог как абстракция не есть истинный Бог, истинным Богом он является лишь как живой процесс полагания своего другого — мира» (1, т. 2, с. 24), как абсолютно активное бытие.

Гегель-органицист возвращается к онтологическому доказательству бытия Бога, утверждавшемуся в западноевропейской схоластике Ансельмом Кентерберийским, отвергнутому Фомой Аквинским, снова восстановленному Декартом и Спинозой в контексте превосходства метафизики актуальной бесконечности над конкретностью бесконечности потенциальной. Кант, как выше рассмотрено, свои опровержения умозрительных доказательств бытия Бога основал на отвержении интеллектуальной интуиции, в фокусе которой заключена идея Бога как некоей первосущности, не имеющей никакого эмпирического оправдания. Гегель теперь, в «Науке логики» (первой части «Энциклопедии философских наук») и в «Лекциях по истории философии», фактически противопоставляет позицию Ансельма кантовскому разрыву субъекта и объекта на уровне разума.

Гегель обращается к позиции основателя западноевропейской схоластики, потому что видел в нем философа, который не только утверждал непосредственность веры в Бога, на каковой только и настаивали Якоби и его предшественник Гаман, но и, в отличие от них, считал необходимым, укрепляя ее, обосновать это средствами рассудка и разума.

В позиции Ансельма для Гегеля принципиально значимо *тождество субъекта и объекта* на уровне Бога как тотального разума. В «Лек-

циях по истории философии» автор объединяет Ансельма, Декарта и Спинозу как тех мыслителей, которые утверждают «единство бытия и мышления», и противопоставляет их позицию кантовскому отвержению онтологического доказательства бытия Бога (5, т. XI, с. 438).

В таком контексте Гегель, в сущности, отвергает многовековую *апофатическую традицию*, настаивавшую на непознаваемости Бога, всемерно подчеркивавшую его *мистифицирующую* суть. Автор «Науки логики» постоянно провозглашает «веру в могущество разума», вполне постигающего Бога. Для него несомненно, что «единство понятия и бытия и составляет понятие Бога» (1, т. 1, с. 174). Такая трактовка Бога предельно подчеркивает его *интеллектуализирующую* суть, выражающую понятийность бытия, его безграничную познаваемость.

Ученик и последователь Гегеля Иоганн Эрдманн для наиболее адекватной характеристики его общеполитической позиции предложил (1853 г.) термин *панлогизм*, фиксирующий постоянное превосходство разумного над неразумным, преходящность последнего. Суть панлогизма самим Гегелем была выражена (в «Философии права» и в § 6 «Энциклопедии») широко известной формулой: «*Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно*» (там же, с. 89), потому что «разум есть душа мира... его имманентная сущность» (там же, с. 127).

В принципе панлогизм как тождество бытия с мышлением в его максимально общих понятиях и категориях приложим ко всем онтологизированным построениям метафизики, начиная с Парменида. Эмпиристская позиция, максимально заостренная Юмом, полностью перечеркивала панлогизм. Кант, разбуженный Юмом от «догматической дремоты», противопоставляя субъект объекту, в принципе присоединился к той же позиции. Абсолютный идеализм Гегеля восстанавливал панлогизм, при этом не только в его фундаментальном значении совпадения мышления с бытием, но и в более частных и конкретных разделах его философской энциклопедии, которые нам предстоит рассмотреть в дальнейшем.

Рассудок и разум. Конечность и бесконечность. Метафизика и диалектика. Отбросив чувственно-опытное знание, непригодное в философских размышлениях как лишь туманный намек на определяющее для них рационально-разумное начало, Гегель в своей методологии целиком сосредоточился на осмыслении этого начала. Без рассудка как «первой формы логического» (1, т. 1, с. 204), не бывает ничего определенного не только в жизни, но и в философии, как и в подчиняющихся ей религии, искусстве. При всей своей приверженности интеллектуальной интуиции Гегель значительно шире, чем Фихте и тем более Шеллинг и шедшие за ним романтики, подчеркнул огромную роль рассудка как средоточия элементарной, формальной логики в построении «научности», системности своей философской доктрины. Необходимость формальной логики определяется и тем, что она дисциплинирует мышление в отношении хаоса чувственного опыта, пробуждая спонтанную, абстрагирующую силу мышления.

Фактор рассудка в его роли в философии Гегель рассматривает уже в первом отношении мысли к объективности. Здесь, правда, речь идет о «прежней», докантовской, «чисто рассудочной» метафизике, которая наивно, категорично и упрощенно трактовала целостность, всеобщность бытия «конечными» средствами рассудка. Хотя Гегель в этом разделе первой части своей «Энциклопедии» не называет ни одного «рассудочного» метафизика, совершенно очевидно, что он подразумевает тех философов, которые чрезмерно, по его убеждению, старались опираться на математику и вообще на точные науки в своих общепhilosophических рассуждениях и положениях. Таким был Вольф, основной объект кантовской критики упрощенного отождествления логического мышления и бытия. К той же категории можно — уже по Гегелю — отнести и Спинозу, поскольку он в своем осмыслении труднейших вопросов метафизики, трактуемой им как фундамент философии, включая и этику, пытался прояснить их посредством «геометрического способа», который в принципе пригоден только для «конечного» мышления.

В истолковании метафизики Гегель стремится перенести суть ее понимания с предмета — мир как целостность и человек как ею определяемое и целесообразно действующее существо — на *метод* такого осмысления. Гегель систематически называет такой метод *рассудочным* и «конечным». Метод метафизиков в его гегелевской трактовке совершенно не способен на убедительное истолкование целостности любой вещи и тем более мира как целостности.

Логический закон такого метода — закон *тождества* как «простого соотношения с собой», закон, якобы абсолютизирующий неизменность самого *предмета* рассуждения. Рассудочная конечность еще более присуща *закону исключенного третьего*, отвергающему противоречие по принципу «или — или». Закон достаточного основания Гегель скорее «оправдывает», поскольку тот выражает *опосредствование* в процессе поисков истины.

Радикально меняет автор «Науки логики» понимание закона *непротиворечия*. Космологические антиномии «Критики чистого разума», опираясь именно на этот закон, обосновывают невозможность убедительного, одинаково приемлемого для всех решения важнейших вопросов мира как целостности, остающейся непознаваемой, утверждают необходимость рассуждать по принципу «или — или» (в «математических» антиномиях). Гегель приписывает такие рассуждения «рассудочной метафизике», которая, подчиняясь принципу «или — или», всегда догматична, ибо в ней удерживаются «односторонности» и «исключаются противоположные определения» (1, т. 1, с. 139).

Доктрина абсолютного знания Гегеля, отождествлявшая мышление и познание, отвергавшая дуализм и агностицизм Канта, утверждала полную возможность *исчерпывающего понимания* целостности мира и составляющих его частей, а как важнейший, определяющий их аспект — *развитие*, подчиняющееся принципу *телеологии*. Совершенно закономерно, что философ-энциклопедист в подкрепление своих принципов обращается, в сущности, только к *живой природе*, ибо она с наибольшей

очевидностью демонстрирует целостность бытия при всех его изменениях. Так, уже в самом начале «Феноменологии духа» автор пишет, что «почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком, точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод» (3, с. 2). Почти тот же пример фигурирует и во Введении к «Лекциям по истории философии» (5, т. IX, с. 41). Аналогичные примеры и тем более мотивы пронизывают так или иначе и другие произведения Гегеля. Органицистская целостность духа весьма характерна и для трактовки сферы социальности и духовной культуры, чему по преимуществу и посвящена «Феноменология духа», а за ней и другие произведения энциклопедиста.

Выявление *целостности бытия* — главная задача методологии Гегеля, ибо «всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение, или субъективная уверенность» (1, т. 1, с. 100). Отсюда и стремление Гегеля к *системности* философии как определяющему признаку ее «научности».

Но рассудок, который «охотнее всего отделяет действительность от идеи» (там же, с. 90), сам по себе не может выявить подлинную целостность даже единичного бытия, сколь бы ни точны были его определения. В «Науке логики» («большой» и «малой») автор цитирует известную формулу Спинозы — «всякая определенность есть отрицание» (*omnis determinatio est negatio*. Там же, с. 229. У Спинозы нет первого слова). В точности фиксации любого единичного бытия заключена ограниченность рассудка, отрывающего единичное от общего и тем более от всеобщего, конечность от бесконечности, противопоставляющего их. Здесь на помощь рассудку и приходит *разум*.

Широкое понятие «разума», нормативность которого достаточно неопределенна, было как бы лозунгом, орудием Просвещения, которое его приверженцы обращали против догматических суеверий религии и против отживших, как они считали, порядков и учреждений «старого режима». Французские просветители в таком контексте, как и в своем отвержении умозрительности метафизики Декарта, Спинозы, Мальбранша и других, свое понимание «разума» стремились насытить опытно-эмпирическим фактором. Кант, трактуя феномен науки, с одной стороны, и метафизики — с другой, уточнил гносеологическую функцию «разума», сочетав его с «рассудком». Гегель в принципе с этим согласился.

Однако его роль в «Критике чистого разума» ограничена, поскольку разуму в отношении рассудка принадлежит лишь регулятивная, так сказать, контролирующая функция. При этом три идеи разума ориентированы на ноуменальный, трансцендентный, *непознаваемый* мир. Панлогизм Гегеля, утверждая его тотальную *познаваемость*, приписывает ее прежде всего деятельности разума, в процессе которой рассудок составляет лишь преходящий момент. Отсюда утверждение автора «Науки логики» тесного единства рассудка и разума, выступающего как «рассудочный разум или разумный рассудок» (там же, 4, т. 1, с. 78). Рассудок сам по себе, действующий в соответствии с обычной, формальной логикой и

познающий разрозненные вещи, — механицистский аспект интеллекта. Разум представляет органицистское начало, ибо его непрерывная деятельность определяется тем, что он — ближайшее проявление Духа, как «у себя», «в себе» и «для себя» бытия, имплицитно заключающего в себе интеллектуальную интуицию.

Отсюда «три стороны» логического, зафиксированные в § 79 первой части «Энциклопедии»: а) *абстрактная*, или *рассудочная*; б) *диалектическая*, или *отрицательно-разумная*; в) *спекулятивная*, или *положительно-разумная*. В противоположность «рассудочной метафизике» Гегель предпочитает именовать свою доктрину «спекулятивной философией». Своим категорическим утверждением тотальной познаваемости бытия она фактически усиливает панлогизм «старой метафизики», принципиально отвергавшийся Кантом. Радикальное различие между двумя великими философами состоит и в том, что «Критика чистого разума» различает мышление как общее достояние человеческого интеллекта и как познание, осуществляемое рассудком, опирающимся на созерцания чувств и составляющим действительное знание. Трансцендентальная диалектика метафизики разума, выражая высшие стремления человеческого духа, является, однако, только мнимым знанием. Автор «Науки логики», подчинив рассудок разуму, отождествил мышление и знание. Поскольку рассудок определяет *форму* истины, а разум, мысля целостность бесконечности, приносит в нее *содержание*, Гегель демонстрирует настойчивое стремление растворить рассудок в разуме. Его конструктивные возможности обеспечивают огромное усиление спекулятивности всей системы абсолютного идеалиста. Отсюда и широкая трактовка закона противоречия, противопоставленного остальным законам формальной логики и ставшего методологическим стержнем гегелевской диалектики-метафизики.

В целом Гегель систематически подчеркивает приведенные выше «три стороны» логического, которые иногда формулируются в духе триадного цикла, напоминающего тот, что был продемонстрирован Кантом в его дедукции категорий в разделе трансцендентальной аналитики «Критики чистого разума» (и Гегель в принципе одобрил такую трихотомию). В каждом истинном суждении, сформулированном рассудком в качестве тезиса, разум выявляет его ограниченность и формулирует отрицающий, «снимающий», но сохраняющий (*aufheben*) антитезис. Но и он не может претендовать на незыблемую истинность, становится определенным, более конкретным тезисом, которому разум противопоставляет новый антитезис (так называемое «отрицание отрицания»). Так в триадном ритме бытие осмысливается все «конкретнее», и мысль в новых триадных ритмах поднимается все выше. Пример одного цикла, иллюстрирующий процесс живой природы (еще из «Феноменологии духа»), был приведен выше.

Свою «спекулятивную логику» Гегель, в сущности, отождествляет с тем, что он называет *диалектикой*.

Здесь выявляются новые аспекты разума в его неоднозначном единстве с рассудком. В своем осмыслении непрерывно изменяющегося

«конечного бытия» последний имеет дело с *потенциальной бесконечностью* — от одного пункта пространства к другому и от данного момента времени к следующему. Такую бесконечность, представляющую собой *progressus in infinitum*, Гегель обычно называет «дурной бесконечностью». Ей абсолютный идеалист систематически противопоставляет «истинную», т. е. *актуальную бесконечность* разума. «Главное в том, чтобы различать истинное понятие бесконечности, бесконечное разума и бесконечное рассудка; однако последнее есть оконеченное (*verendlichte*) бесконечное...» (4, т. 1, с. 201). В силу этого «истинная бесконечность должна быть определена и высказана как *единство* бесконечного и конечного» (1, т. 1, с. 235). Всегда наличная в нашем разуме интуиция актуальной бесконечности, по сути, отождествляется с вездесущим духом, совпадающим с Богом.

Контрарная противоположность потенциальной (неопределенно большой) и актуальной, так сказать «завершенной», бесконечности, полярность конечности и бесконечности — один из основных онтологических принципов таких «старых метафизиков», как Декарт и Спиноза (*indefinitas* и *infinitas*). Но у них они разорваны, противопоставлены друг другу. Мир потенциальной бесконечности подчиняется у этих философов законам механистического детерминизма, остающимся, можно считать, вне воздействия актуальной бесконечности, *de facto* равной Богу.

У Гегеля актуально-бесконечный Разумо-Дух, трактуемый как спекулятивное понятие, составляет фундамент целостности, в свете которой должны быть осмыслены все конечные вещи. «Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком» (1, т. 1, с. 140). Его «работа... не так легка, как работа рассудка» (там же, с. 402), ибо его конструктивные возможности безграничны. Как выше отмечено, разум отрицателен в отношении определенности, установленной рассудком, и здесь проявляется его диалектическая сторона — несоответствие истине, ограниченность достигнутого рассудком определения. Вместе с тем как спекулятивная всеобщность разум выявляет свою положительную сторону, ведущую к новой, более высокой определенности, целостности — ко все более конкретному понятию.

Отношение разума к рассудку в сфере «спекулятивной логики», спекулятивной понятийности выражается в ее наиболее общей триадности. Ее первый, главный момент Гегель называет «в себе = и для себя» *всеобщим* (*Allgemeine*). Оно — синоним актуальной бесконечности как предельной целостности. Вместе с тем ему присуща максимальная активность, непрерывная деятельность. В силу этого мышление всеобщего обладает *свободой*, в которой, однако, фактор воли рационализирован, растворен в разуме. Второй момент «спекулятивной логики» — *особенное* (*Besondere*), а третий — *единичное* (*Einzelne*). Единичное — это чувства, особенное — рассудок, всеобщее — разум, но в их взаимодействии последний придает им «форму всеобщности» и тянет к себе. В этом движении от максимально общего к единичному выявлена *телеологическая* конструкция, с чем мы встретимся и в других контекстах. Особенное есть середина, «связывающая крайности

всеобщего и единичного», а «все вещи суть особенные, которые соединяются как нечто всеобщее с единичным» (там же, с. 124–125). Так, душа единична, как погруженная в конкретное тело, но одновременно наделена всеобщностью в своем мышлении.

Всеобщее как онтологизированное есть Абсолютное, которое, «как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» (там же, с. 158). Формально-креационистский момент здесь, как и на многих страницах этого и других произведений Гегеля, подчеркивает зависимость конечного, единичного от всеобщего, бесконечного. В отношении единичного с его непрерывным изменением, постоянной текучестью, быванием проявляется та сторона «спекулятивной логики», которую идеалист систематически именуется *диалектикой*. В эпоху Сократа – Платона диалектика как поиски истины сообща, можно сказать, породила логику как орудие правильного мышления, без чего невозможно никакое обретение истины. У Аристотеля диалектика как учение о вероятностных умозаклчениях стала одной из сторон логики. Теперь Гегель превращает диалектику в важнейший аспект «спекулятивной логики», а нередко и отождествляет их.

«Конечная», рассудочная логика достигает в принципе точного определения любой единичной вещи, формулируя то или иное понятие. Однако неустойчивость единичного выявляет его *односторонность*, *относительность*, невозможность обрести более широкую целостность. Рассудок спотыкается, разум его поправляет, толкая к большей многосторонности в определении конкретности понятия и направляя на бесконечный путь поисков истины. «Все конечные вещи имеют в себе неистинность, их существование не соответствует их понятию» (там же, с. 126). «*Диалектический момент есть снятие (aufheben)*» одних определений другими, «*имманентный переход одного определения в другое*» (там же, с. 205, 206).

Трудность правильного, точного определения той или иной вещи состоит и в том, что каждая из них изменяется в «свое другое», «свою противоположность (Gegensatz)». В «Учении о сущности» «Науки логики» (о нем будет речь в дальнейшем) автор излагает последовательность «чистых рефлексивных определений», которые суть *тождество — различие — разность — противоположность — противоречие*. Рассудочная логика не идет далее «голой разности» (там же, с. 279), которая встречается на каждом шагу. Разум «спекулятивной логики» углубляется до осознания *тождества противоположностей* и до *онтологичности противоречия*, его наличия не просто в мысли, но и в самом бытии. Законы тождества и исключенного третьего в сфере «конечной» логики Гегель оставил для «старой метафизики», закон же противоречия стал, в сущности, основным в его «спекулятивной логике».

Разнообразные противоположности, или оппозиции, как они обычно называются в западной философии, — мужское и женское, добро и зло, жизнь и смерть, свет и тьма и другие — были зафиксированы уже в дофилософской ментальности, а у пифагорейцев и у других древнегре-

ческих философов были умножены, отражая усложнение человеческой жизни, цивилизации и прогресс знания. Все они, по сути, восходят к *противостоянию и взаимодействию субъекта и объекта*. Гераклит, которого Гегель полностью одобрял, трактовал смену противоположностей — движение и покой, молодость и старость, жизнь и смерть, красоту и безобразие — как их относительную неразличимость, становящуюся тождественностью. Платон и тем более Аристотель, выявляя правильность мысли, устанавливали *среднее состояние* между крайностями суждения. Последний из них открыл средний термин доказательства-умозаключения, невозможный ни без закона тождества, ни без закона непротиворечия.

В годы творчества Гегеля значение «срединности», стимулирующей бытийную трактовку закона противоречия, выявлялось новейшими тогда открытиями естествознания, осмысливавшимися натурфилософией Шеллинга. Важнейшие среди его фактов — притяжение и отталкивание в механике, явления полярности в электричестве и особенно в магнетизме, где южный и северный полюсы как бы нейтрализуются в срединном фокусе.

Вместе с тем Гегель перетолковывал учение о противоречиях в космологических антиномиях Канта, восстановившего в этом контексте платоновский термин «диалектика», стремясь показать невозможность непротиворечивого, однозначного истолкования важнейших противоположностей в осмыслении ноуменального, по существу, бесконечного мира, с одной стороны, и феноменального, «конечного» мира — с другой. Панлогизм «спекулятивной логики» Гегеля перечеркивал такую раздвоенность бытия в «Критике чистого разума». Сила разума, согласно этой «логике», такова, что она в состоянии постичь «истинную бесконечность» в ее единстве с конечностью вещей реального мира, опираясь именно на наличие противоречий во всем сущем. «Противоречие — вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить», ибо «вообще конечное в себе противоречиво и вследствие этого снимает себя» (там же, с. 280, 206). Логический закон *непротиворечия* формальной логики в «спекулятивной логике» Гегеля становится законом *противоречия*, управляющим движением и изменением всех вещей конечного мира. Этот закон, можно считать, становится тем самым главным началом, стимулирующим движение и, как увидим, развитие вещественного мира. В этом контексте следует также указать принципиальное различие спекулятивно-диалектической логики Гегеля и трансцендентальной логики Канта, твердо придерживавшейся закона противоречия (непротиворечия). В первой же разум, оборачиваясь спекулятивным духом, не имеющим никакой противоположности, совершенно свободный от детерминированности рассудка, нередко «забывает» о нем.

Онтологизация закона противоречия, важнейшего закона формальной логики, уже вскоре после смерти Гегеля (а в дальнейшем еще более) была подвергнута настойчивой критике (прежде всего немецкими философами). Видимость истинности такая онтологизация имеет при

осмыслении социального бытия — не при строго логической трактовке закона противоречия, но она улетучивается при рассмотрении органической природы и становится совсем абсурдной, когда принцип панлогизма распространяется на неорганическую природу, а «конечный» закон *непротиворечия* становится *законом противоречия* для всей бесконечности. При этом телеологизм Гегеля антропосоциоморфичен, нисходя от человека в его индивидуальном и социальном существовании к нижележащим сферам бытия.

Труден вопрос о характере *рационализма* философии Гегеля, каковой она более всего трактовалась марксистами. Сам автор «Науки логики» подчеркивает необходимость «различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют *понятием*» (там же, с. 94). Понятие — первый устой формальной логики. Но что считать *понятием* в «логике спекулятивной»? Ничего другого, кроме «истинной», актуальной бесконечности, вообразить невозможно. Но она скорее главный феномен интеллектуальной интуиции. Великие рационалисты и представители «старой метафизики» Декарт и в особенности Спиноза трактовали ее как предельно ясное и исходное начало размышлений и даже дедукции о мире в целом и Боге как синониме такой целостности.

Рационализм панлогиста представляется тотальным, если также иметь в виду его стремление перечеркнуть *веру* (Glaube) даже в ее религиозно-фидеистическом смысле, поскольку автор «Науки логики» не признает личностного, непознаваемого Бога. Отрицая у него всемогущество воли, Гегель на человеческом уровне систематически подчеркивает ее подчиненность разуму. Отсюда и попытки идеалиста растворить в нем веру и в ее гносеологическом содержании. «Вообще вера, — читаем мы в «Философии духа» (§ 554), — не противоположна знанию... скорее, напротив, вера есть знание», только его «особая форма» (2, с. 382). Между тем Гегель говорит и о вере в тотальный, универсальный разум, уравненный с Духом. Гонишь веру в дверь — она возвращается через окно.

Фундаментальный принцип спекулятивной метафизики Гегеля заключен в его постоянном стремлении раскрыть единство конечного и бесконечного, этих полярных противоположностей, зависимость конечного от бесконечного, подчиняющуюся закону противоречия. Здесь снова встает вопрос о характере рационализма его философии. В § 231 «Энциклопедии» автор констатирует, что даже геометрия, казалось бы, твердящая рационализма, «наталкивается в конце концов на *несоизмеримые и иррациональные величины*» и «вынуждена *выйти за пределы* принципа рассудка». Тем самым обнаруживается, что «то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след разумности» (там же, с. 415, 416). В таком же контексте возникает и проблема мистического — как «нечто всецело таинственное», по существу, синоним актуально бесконечного. Но «оно таинственно лишь для рассудка», принципом которого «является абстрактное тождество» (там же, с. 212). Разум же, «снимая» противоположность конечного и бесконечного, вскрывает и иллюзорность мистического, «преодолевают» ее.

К сожалению, Гегель ничего не знал об апофатике Николая Кузанского с его идеей непознаваемости Абсолюта, слияния противоположностей в его бесконечности и познаваемости только *конечного* мира. Спекулятивный философ, однако, высоко ценил «глубокомыслие» «тевтонского философа» Беме (1575 — 1624) и его последователя и современника Гегеля Баадера, теософов и мистиков, тоже не признававших никакого рационализированного Бога.

В дальнейшем Фейербах, сначала последователь Гегеля, а затем его радикальный критик, в своей работе «К критике философии Гегеля» (1839, см. далее), сопоставляя абсолютизм Гегеля с теософскими метаниями Беме, подчеркнул, что «философия Гегеля — рациональная мистика», заключающая в себе «невыносимое противоречие», которое отталкивает как последовательных мистиков, так и последовательных рационалистов (XVIII 4, т. 1, с. 49). Можно заметить в этом контексте, что панлогистическая по своей видимости методология абсолютного идеалиста, провозглашая тотальную познаваемость бытия, стремилась обуздать бесконечность, достигая «конечной бесконечности» (*verendlichte Unendlichkeit*), объять необъятное.

Здесь выявляется и самопротиворечивость основоположного понятия духа, вернее интуиция актуальной бесконечности, трактуемая абсолютным идеалистом как диаметрально противоположность *материи*. Ее «субстанцией... является тяжесть», «она... состоит из составных элементов», не имеет никакого единства. Материя существует только в пространстве (6, с. 17, 19). Она подчиняется законам детерминизма, выявленным Ньютоном и свидетельствующим о тотальности разума. Дух — только «в себе», не имеет никакой противоположности, сконцентрирован вокруг собственного центра. Отсюда его *свобода*, однако, лишенная воли, растворенной в разуме. Поскольку Духо-Бог все же не творит бытие из «ничто», его дуализм нельзя считать преодоленным.

Но все же, хотя, таким образом, в диалектике-метафизике Гегеля материя и дух выступают основными противоположностями, Разумо-Дух бесконечно выше ее, как и всей природы. Поскольку же «его бытие есть его деяние» (5, т. IX, с. 36), дух провоцирует *развитие*, совершающееся в мире природы, в мире человека, его социальности и культуры. Суть же развития заключена в «стремлении к усовершенствованию», в «переходе к лучшему», ко все более высокому. При этом, опять признается рационалист-иррационалист во «Введении» к своим «Лекциям по философии истории», «способность к усовершенствованию является чем-то почти настолько же не поддающимся определению, как и изменяемость вообще» (6, с. 51, 52).

Такое затруднение абсолютного идеалиста, можно полагать, определяется тем, что решающим аспектом, даже атрибутом актуальной бесконечности божественного Абсолюта является *вечность*. Духу «нечего спешить... у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени... сам вечен» (5, т. IX, с. 39). Но вечность поглощает время, как это известно со времен Платона. Отсюда и неоднократный вывод великого метафизика — при всей его критике «старой метафизики»,

но при его спекулятивности, — что при всех изменениях природы они «суть... лишь повторения, ее движение — лишь круговорот» (там же, с. 36), а «обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было», мы «имеем дело лишь с *настоящим*» (6, с. 75). Отсюда понятно положение телеологической метафизики Гегеля, трактующей философию как возвращающийся к себе «круг», начало которого только в субъекте; такой круг, «который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» (там же, с. 103; 5, т. IX, с. 32).

При всей вечности Духа его деятельность, однако, утверждает теперь диалектик, определяет развитие всех его проявлений во *времени*. Оно телеологично, стремится к той или иной цели, ибо наивысшая цель Разумо-Духа — самопознание. При всей спекулятивности философа-энциклопедиста он, испытывая тоску по конкретному, подчеркивает преимущество конкретности науки, невозможной без *фактов*, над простым их созерцанием.

В «Науке логики» ее автор трактует развитие в его общем понимании, от простого ко все более сложному, от абстрактного ко все более конкретному. Но здесь все же проявляется умозрительная, абстрактная конкретность, выражаемая все более точными определениями. Органицистская позиция Гегеля как наиболее общее утверждение целостности проявляется в осмыслении различных аспектов природы, но еще более настойчиво — в осмыслении многообразных фактов социальности и культуры.

Категории Абсолюта как конкретизации спекулятивной логики. Категории кантовской «Критики чистого разума» составляют достояние рассудка, трансформирующего созерцания чувственного опыта в истины теоретического естествознания. Абсолютный идеализм Гегеля трактует их как сугубо бытийные истины, конкретизирующие бесконечный Абсолют в конечном мире. Их следует понимать как *специфическое* актуально бесконечное, ибо категории не имеют родовидовой определенности. Дедукция категорий осуществляется по тому же триадному принципу — от абстрактного, неопределенного через его содержательное отрицание к результирующему синтезу как более конкретной определенности.

В энциклопедической «Науке логики» максимальная триадность представлена в трех разделах: I. Учение о бытии. II. Учение о сущности. III. Учение о понятии. В целом смысл этого наиболее общего триадного процесса — выявление все более сложных проявлений бытия на пути к его максимальной конкретности.

Движение категорий открывается понятием «чистого бытия», настолько абстрактного, неопределенного, что автор считает его равным «ничто». Они — «скудные абстракции», представляющие собой «мнимое различие» (1, т. 1, с. 223, 221). Но их единство, однако, порождает категорию *становления* (Werden), ради которой они и сконструированы спекулятивным логиком.

В этом контексте, как и в других, Гегель стремится опираться на особо значимые идеи истории философии. Идеалист совершенно уверен, что в совокупности категорий своей «Науки логики» он исчерпал все возможности и стороны Абсолюта, а каждая из предшествующих философских систем «имеет своей основой особую дефиницию Абсолюта» (там же, с. 218). Так, Парменид, впервые отождествивший «чистую мысль» с *бытием*, утвердил навсегда его категорию. Более того, «учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова» (там же, с. 219). Философию Гераклита Гегель ценит не менее высоко, ибо, обосновывая непрерывное изменение бытия, она утвердила категорию *становления*, которое «есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие, бытие же и ничто суть, напротив, пустые абстракции» (там же, с. 225), сконструированные для «обоснования» становления.

Но становление, в котором «чистое бытие» и «ничто» — лишь «исчезающие моменты», призвано в спекулятивной логике к тому, чтобы его результатом стало *наличное бытие* (Dasein), в котором «снято» противоречие «чистого бытия» и «ничто» и проявляются моменты «для себя бытия» и «бытия для другого».

Наличное бытие, в отличие от «чистого», обладает совершенно конкретной определенностью. Выражением того служит *качество* (Qualität). Здесь Гегель формулирует его широко известное определение, свидетельствующее о точности его логицизирующей спекуляции: «*Качество* есть в первую очередь тождественная с бытием, непосредственная определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество». Противоположностью ему считается *количество* (Quantität) как «внешняя бытию, безразличная для него определенность» (там же, с. 216, 228). Историко-философской конкретизацией количества (трактуемого в различных аспектах) закономерно выступает пифагорейство. Немаловажный аспект качественной и количественной определенности состоит также в том, что первая свидетельствует о непрерывности, континуальности бытия, а вторая — о его разрозненности, дискретности, но та и другая как противоположны, так и едины (по закону противоречия).

В первой, большой «Науке логики» изменяемость единства количества и качества, приводящая к нарушению его границы и к появлению нового качества, осмысливается и как происходящее посредством определенного скачка (Sprung), перерыва постепенности в качественном изменении. Популярный пример — вода, затвердевающая сразу при достижении точки замерзания. В § 108 энциклопедической «Науки логики» в том же примере речь идет о превращении воды, с одной стороны, в лед, а с другой — в пар. Перерыв постепенности (в первой «Науке логики»), специфицирует спекулятивную логику-диалектику против «старой метафизики», которая в системе Лейбница, утверждая целостность познания-бытия, укрепляла ее принципом «природа не делает скачков». Пример этот был также стимулирован популярной в те времена идеей преформизма, согласно которой рождающийся

организм — только увеличенный экземпляр пренатального зародыша. Гегелю такая идея представлялась слишком упрощенной и была «поправлена» понятием «скачка».

Завершение раздела «Бытие» составляет весьма содержательная категория *меры* (Mass), которая «есть качественно определенное количество», их «непосредственное единство» (там же, с. 257, 259). Качественная определенность многообразных структур бытия определяется самими различными количественными соотношениями.

Телеологический момент, проявляющийся в них, состоит в реализации следующей закономерности: чем выше сфера бытия, тем строже, точнее такие соотношения. В неорганической природе они совершенно неопределенны, «здесь мера как бы отступает на задний план, ибо здесь во многих случаях существующие качественные и количественные определения обнаруживают свое безразличие друг к другу» — скала, река (там же, с. 258). В органической природе такие определения становятся все более строгими, неопределенность меры присуща самым низшим ее образованиям (окаменевшие аммоновы рога, микроскопичные и размером с большое колесо, а также самые различные по размерам папоротники). В дальнейшем прогрессе органического бытия «изменение количественного представляет собой как бы хитрость, посредством которой улавливается качественное» (с. 259). Приводятся примеры из индивидуальной и социальной жизни. Конституция швейцарского кантона непригодна для большой империи, а государственное устройство Римской республики оказалось совершенно непригодным, будучи перенесено на немецкие имперские города.

В силу сказанного совершенно понятно, что все бытие представляет собой «образ узловой линии» (Knotenlinie), зримой «в разнообразных формах в природе» (с. 261). Чем выше степень бытийности, тем крепче узел количественно-качественной определенности. Неизбежные колебания «узловой линии», разрушая различные ее соотношения, порождают на то или иное время *безмерность* (Masslose), но с необходимостью происходит «*бесконечный прогресс* — как снятие и самовосстановление меры в безмерном» (там же.). И такой процесс «не есть голая дурная бесконечность» взаимного перехода количества и качества, а есть «истинная бесконечность совпадения с самим собой в своем другом» (с. 262) — извечно сущая актуальная бесконечность как предельное выражение целостности бытия.

Но столь просто зримый процесс видоизменений не может удовлетворить разум. Он стремится к его глубинному пониманию. Оно реализуется в «Учении о сущности», составляющем второй раздел «Науки логики».

«Сущность есть... снятие всего непосредственного», «погруженное в самое себя бытие», прошедшее в настоящем (Wesen, gewesen) (там же, с. 267, 264, 265). Гносеологическое острие этого учения направлено прежде всего против познавательной доктрины Канта, утверждающей непознаваемость «вещей в себе» в их целостности и доступность чувствам только их явлений. С позиций своего панлогизма, отрицающего

любую непознаваемость, Гегель объявляет мертворожденной эту концепцию кантовского агностицизма, неоднократно объявляя ее «*Caput mortuum*» («мертвая голова». — В. С.) абстрагирующего рассудка» (с. 267 и др.). «В себе» может быть только духовное начало, прежде чем оно в саморазвитии не станет «для себя» и «для другого».

В реальности явление никогда не выступает как некая *видимость*, *кажимость* (Schein). Таковой она, правда, представляется скептикам, застревающим на чувственной поверхности явлений. Между тем в реальности ни одно из них не возможно без той или иной глубинной сущности, открывающейся разуму.

В этом контексте Гегель широко использует термин *рефлексия*. Но не столько в смысле размышлений субъекта о своих внутренних переживаниях, сколько — и даже исключительно — о «взаимопросвечивании», взаимной *рефлектированности* (в соответствии с латинской этимологией данного термина) категорий друг в друга в силу их субъект-объектной природы. Явление также невозможно без сущности, ибо сама она так или иначе проявляется вовне.

Такое *раздвоение единства* присуще в принципе и всем другим категориям данного раздела, хотя в нем немало и иного, прямо или косвенно связанного с ними материала (иногда весьма спекулятивного и педантичного, как и в других разделах). Вместе с тем принципиально важен анализ законов формальной логики в их отношении к рассудку и разуму, что рассмотрено выше.

Трактуются аристотелевские категории материи и формы и как «тотальности вещиности», и как «рефлексии — в самое себя» и «рефлексии — в другое» (там же, с. 293). Особую значимость эти категории приобретают, переходя в категории *содержания* и *формы*, в трактовке которых Гегель проявляет собственное глубокомыслие. Он четко различает *внешнюю форму*, равнодушную к ее содержанию. Например, переплет или особенности печати в той или иной книге. Совершенно иную роль играет, так сказать, *внутренняя*, «*надлежащая форма*», вне и без которой невозможны подлинные произведения искусства. Глубина их содержательности прямо пропорциональна их тождественности с формой.

В анализе отношения *целого и частей* Гегель выявляет поверхностность чисто внешнего, механического их соотношения. Подлинное их единство достигнуто только в органической жизни, притом в условиях, когда «члены и органы живого тела» еще не отделены от него рукою анатома (там же, с. 301). Анализ соотношения этих категорий — один из примеров органицистской позиции великого идеалиста, что было зафиксировано уже многократно.

Разноаспектна категория *действительности*, наиболее значимая для человеческой деятельности. В максимальной же обобщенности она «есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего» (с. 312). Важнейший аспект данной категории — ее соотношения с *возможностью*. Он был обозначен в метафизике Аристотеля. Его полемике с Платоном в этом контексте

Гегель уделяет отдельную страницу (в § 142). Он не повторяет решение проблемы возможность — действительность Стагиритом, а трактует ее более широко, ориентируясь в особенности на деятельность человека. При этом Гегель разрушает широко распространенное представление, согласно которому возможность много шире действительности. Чем менее образован человек, тем абсурднее и категоричнее его убеждение, что «все возможно»: луна уже сегодня упадет на землю, как обычно падают тела сверху вниз; турецкий султан, проникнувшийся весьма привлекательными верованиями христианства, перейдет в него и со временем сможет стать даже папой римским и т. п. Здесь действует поверхностность принципа — в данном контексте — «достаточного основания», который может быть представлен совершенно субъективно. В этих многочисленных случаях проявляется незнание-непонимание жестких условий действительности. Мнение, что все возможно, фактически равняется мнению, что ничто невозможно. Мысль не выходит здесь за пределы случайности.

Случайность, всегда «теряющаяся в тумане неопределенности» (там же, с. 318), ибо во всем конечном есть элемент случайности, сама по себе, как «односторонний момент действительности» (с. 319), переполняющий неорганическую и органическую природу, не представляет интереса для разума. В особенности когда случайность сочетается с так называемой свободой воли действующего человека.

Ценность категории случайности многократно возрастает для разума, когда он поднимается к тому, «чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности» (с. 320). Философские категории *случайности* и *необходимости*, взаимоотношения которых раскрыть конкретно особенно трудно, первостепенны для любой науки. В контексте необходимости Гегель вспоминает извечную тему *судьбы*, этой «нераскрытой необходимости» (с. 325), и христианскую теологему Провидения. Но здесь же возникает и наиболее настоятельная для человека проблема *свободы*. Так переплетаются категории возможности, действительности, случайности, свободы и необходимости.

Необходимость, по Гегелю, определяется «как единство возможности и действительности» (с. 322). Она становится понятной только при выявлении всех звеньев опосредствования, в силу которых *абстрактная возможность* становится *конкретной*. Первое из них — учет «полного круга условий» (с. 326), исключающий все случайные обстоятельства. Второе — ясность, определенность того предмета, к которому стремится человек. Третье — энергия его *деятельности* по достижению осознанной цели-предмета.

Завершением раздела сущности выступает проблема *причинности*. Она увязана в данном контексте с тотальной Спинозовской категорией *субстанции* как причины самой себя (*causa sui*). Однако если эта категория доступна только разуму, то отношение причины к действию, становящемуся новой причиной, и т. д. — обычное понимание рассудка, не поднимающегося над «дурной бесконечностью» и удерживающего причину и действие в их различии. Преодоление такой разрозненно-

сти в неопределенной цепи причин и действий возможно только для разума, устанавливающего, что переход причины в действие по сути есть ее актуальный переход в самое себя. Для разума он становится совершенно понятным, когда устанавливает связь причины и действия как *взаимодействие*, которое «есть причинное отношение, положенное в его полном развитии» (там же, с. 335).

Убедительным примером его служит прежде всего живой организм, органы и функции которого непрерывно взаимодействуют. Иные примеры доставляет социальная жизнь. Так, одни историки считают, что нравы древних спартанцев — результат их государственного устройства, а другие — наоборот. Подлинно же философское понимание такого взаимодействия с позиций разума возможно лишь путем исторического исследования его конкретной сложности.

В этом же контексте Гегель возвращается к проблеме *свободы и необходимости*. Первая, будучи мыслима сама по себе, совершенно абстрактна и произвольна. Лишь выявление необходимости, в условиях которой осуществляется деятельность, приводит к подлинной, нравственной свободе. «Необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую» (там же, с. 337).

Осознание свободы как постигнутой необходимости открывает путь к *понятию*. Отсюда третий, завершающий раздел «Науки логики» — «Учение о понятии», которое в качестве синтеза есть «истина бытия и сущности» (там же, с. 339).

Выше мы видели, что *понятие* выступает в панлогизме абсолютного идеалиста определяющим стержнем. Теперь Гегель снова возвращается к панлогизму, чтобы более всесторонне показать различие того, что называется понятием в «рассудочной логике», с одной стороны, и в «спекулятивной» — с другой, «чтобы мы не смешивали голое общее с истинно всеобщим, с универсальным» (там же, с. 346), ибо оно содержит в себе как особенное, так и единичное. Если бытие и сущность составляют объективную логику, то понятие — субъективную. Но такая квалификация главных разделов «Науки логики» совершенно условна, поскольку панлогизм пронизывает все ее содержание. Психологическому различению понятий как ясных, отчетливых и адекватных автор противопоставляет спекулятивно-логическую триаду всеобщности, особенности и единичности. Конкретизацию этих моментов понятия он производит в своей теории *суждения* (*das Urteil*. Гегель произвольно трактует это слово как «перводеление»).

Как и Кант, Гегель исходит из традиционных его разновидностей — качества, количества, отношения и модальности. Но если первый выводит на их основе систему категорий рассудка, то второй стремится выявить их *субординацию*. Она определяется тем, что суждение само по себе свидетельствует о *правильности* действий рассудка, но лишь о частичности той *истинности*, которая выявляется только разумом (достаточно искусственно и надуманно). Субъект и предикат первого посредством связи фиксирует различие моментов понятия, второй

устанавливает недостаточность их единства. Так, качественное суждение наличного бытия — «эта роза красная» — не раскрывает многих других свойств субъекта — оттенков цветности, запаха, размеров и т. п. Понятие предиката оказывается много шире понятия субъекта. Их неадекватность раскрывается в рефлексивных суждениях, как и в суждениях необходимости. Лишь в аподиктических суждениях понятия, в которых связка «есть» расширяется, устанавливается, что родовый субъект (*гом*), обладающий теми или иными особенностями, хорош или плох и тем самым общее воплощено (или наоборот) в единичном. Таким образом, суждение соответствует (или нет) своему понятию, становясь «*индивидуализированным, оединичным, всеобщим*» (там же, с. 352).

Выявляется скрытое в таком суждении умозаключение как единство понятия и суждения. Если рассудок есть «способность образовывать понятия», то разум — «способность умозаключать» (там же, с. 367).

Трактуя три традиционные аристотелевские фигуры умозаключения (силлогизм), Гегель стремится выявить среди них максимально «разумные». Они определяются тем, какой момент понятия — всеобщее (В), особенное (О) или единичное (Е) — является средним термином, позволяющим сделать новый вывод. Истинным умозаключением автор «Науки логики» считает такое умозаключение необходимости, в котором роль среднего термина выполняет всеобщее («субстанциальная середина», с. 389). Оно также может быть расценено как «умозаключение разума», в котором «субъект через опосредствование (всеобщего. — В. С.) смыкается с самим собой» (там же, с. 367). Происходит, тем самым, онтологизация, или «реализация (*Realisierung*)» понятия, в которой всеобщее есть эта *единая*, ушедшая назад в себя *тотальность*» (с. 379).

Так довольно надуманным способом Гегель переходит к объекту, представляемому как *овнешнение* субъектного и как антитеза субъективному понятию.

Первое, еще совершенно поверхностное приближение к объекту — это *механизм*. Хотя он и «первая форма объективности», но пытается осмыслить разрозненные, «лишь совершенно абстрактные отношения еще замкнутой в себе материи» (там же, с. 386). Механизм, играющий «вообще подчиненную роль» при объяснении «органических функций», становясь господствующим природообъяснением, делает их совершенно непонятными (с. 387). Такая идея была более полно сформулирована в натурфилософии Шеллинга, а задолго до него — Кантом в его «Всеобщей истории и теории неба».

Более тесное и имманентное осмысление элементов объекта по сравнению с механизмом достигается в *химизме*, который в соответствии с триадным схематизмом Гегеля трактуется как антитеза механизму. Здесь такие объекты проявляют «абсолютное влечение соединиться в одно целое друг с другом и друг через друга» (там же, с. 390). Автор не приводит никаких примеров химизма, и эту категорию объекта он явно сформулировал не без воздействия натурфилософии своего бывшего друга Шеллинга (обвинявшего его в плагиате). В соответствии со своей

«спекулятивной логикой» как механизм, так и химизм Гегель относит к конечному мышлению. Существовая только «в себе», они не достигают того «для себя», без которого нет подлинного понятия объекта.

Истину механизма и химизма Гегель видит в телеологии, учении о цели. Он вспоминает учение Аристотеля о действующих и конечных причинах. Иронизирует над упрощенной трактовкой последних (явно имея в виду Вольфа и его последователей) как чисто внешних, трансцендентных даров божественной мудрости для пользы людей (пробковые деревья, например, созданы ею для того, чтобы из их коры делать затычки для бутылок). Философ с одобрением вспоминает и кантовскую «Критику способности суждения» за возрождение идеи «внутренней (т. е. имманентной) целесообразности, в Античности уже обосновавшаяся Аристотелем. В рефлектирующей способности, обоснованной в названном произведении Канта, Гегель в соответствии со своей диалектической логикой видит «связующее звено между всеобщностью разума и единичностью созерцания», а в определяющей способности — подведение «особенного под всеобщее» (4, т. 3, с. 197).

Однако главный смысл трактовки телеологии Гегелем заключен в осмыслении человеческой деятельности в соответствии с субъект-объектным отношением. «Противоположность между телеологией и механизмом (и химизмом) — это прежде всего более общая противоположность между свободой и необходимостью» (там же, с. 189), которая всегда выступает как та или иная причинность. Свободно выбираемая цель, преследуемая субъектом, «есть умозаключение, в котором всеобщее понятие через посредство особенности смыкается с единичностью», а «*весь средний термин есть... внутреннее могущество понятия как деятельности*» (1, т. 1, с. 396). Этот термин вместе с тем есть «*средство, которое выше, чем конечные цели внешней (по отношению к объекту. — В. С.) целесообразности; плут — нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей*» (4, т. 3, с. 200).

Предмет, в котором осуществлена та или иная цель, становится средством для достижения новой цели. Возникает «дурная бесконечность» целей и средств. Она преодолевается «истинной бесконечностью», поскольку глубина бытия определяется понятием.

Как «*абсолютное единство понятия и объективности*» выступает идея — третий, завершающий раздел «Понятия». В кантовской «Критике чистого разума» раздел «трансцендентальной диалектики» трактовался как совокупность трех идей, каждая из коих обобщала проблемы человеческой души, космоса и Бога во всей предшествующей метафизике. У Гегеля остается только одна. Но теперь она, по сути, синоним субъект-объектности, Разума, Абсолюта, Духа, нередко именуемого и Богом. Но если разум выступает в основном носителем гносеологических функций, углубляющих умозаключения рассудка, то

идея призвана для того, чтобы обосновать высшее единство явлений природного и человеческого бытия, относительно менее затронутых в предшествующих разделах. Определенный органицизм идеи в качестве *процесса* (Verlauf) обнаруживается в ней как «вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух» (1, т. 1, с. 403).

Идея в ее непосредственности есть жизнь. Для «конечного и ничтожного» рассудка она представляется непостижимой тайной (там же, с. 406), которая совершенно ясна для разума.

Жизнь реализована прежде всего в «живом существе», которому присущи чувствительность, раздражимость и воспроизведение. Все они осуществляют «*процесс борьбы с неорганической природой*», в силу которого живое существо «*само себя сохраняет, развивает и объективирует*» (с. 407). Смерть живого существа предопределена противоречием между его непосредственной единичностью и значительно более властным, родовым началом, определяющим его, и единичность с необходимостью «падает под ударами рода». Тем самым жизнь «попадает в водоворот дурной бесконечности, бесконечного прогресса» (с. 408). Она преодолевается, и он осуществляется в процессе *познания*, реализующем истинную бесконечность.

Первое стремление познания к подлинной истине — «*познание как таковое — теоретическая деятельность*» (там же, с. 410). Первое ее проявление — «аналитический метод», разрушающий целостность исследуемого объекта, приводящий тем самым к его извращению и раскритикованный как нефилософский, совершенно рассудочный, еще во втором отношении мысли к объективности (см. выше). Он, правда, несколько исправляется, становясь методом синтетическим и фиксируясь в тех или иных триадных дефинициях, содержащих всеобщность (ближайший род), особенность как его специфическую определенность и единичность определяемого предмета. Но дефиниции, без которых невозможна геометрия, остаются в сфере рассудка. Они тем неубедительнее, чем сложнее исследуемый предмет. Не постигая бесконечную многосторонность подлинного понятия, они совершенно не пригодны для философии.

Если теоретическое познание пытается постичь объект, то фактор воли стремится подчинить его себе, «сделать мир, чем он должен быть» (там же, с. 418). Здесь выступает *практический разум* в духе Канта и Фихте. Воля, в которой отказано Духу-Богу, вполне свойственна человеку. Но это — лишь *моральная воля*, которая в своем долженствовании представляла бы лишь дурную бесконечность, если бы идея не была самосущим началом.

Как таковое оно есть *абсолютная идея*, «прежде всего единство практической и теоретической идеи... идеи жизни и идеи познания» (там же, с. 419). Абсолютная идея есть только «для себя». Она — абсолютная истина, то всеобщее, которое концентрирует в себе полноту всех предшествующих определений, «весь путь [их] развития», «все движение в целом» (там же, с. 420). Она становится синонимом спекулятивно-диалектического метода. Вместе с тем абсолютная идея

как «развивающаяся тотальность» (там же, с. 107), которой начиналась «Наука логики» и которой она теперь завершилась, производит *овнешнение*, каковым и становится *природа*.

Философия природы. Исчерпав все возможности Разума — Духа — Идеи в «Науке логики», Гегель опускается в сферу природы. Она — «инобытие (Andersein) идеи», *овнешнение* (Entäusserung) Духа и одновременно его *отчуждение* (Entfremdung) от самого себя. Объективный идеалист повторяет формулу Шеллинга, считая, что природа — это «окаменевший интеллект» (XVI 1, т. 2, с. 26). Материя, существующая только в пространстве и познаваемая количественными средствами рассудка, строго говоря, еще не природа. Последняя — только живая, органическая. Ей свойственно *качество*, которое и появляется в формообразованиях, стоящих выше материи.

Субъект-объектная позиция в принципе сохранялась Гегелем и в осмыслении природы. Неоднократно он стремился «найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа», познавая Бога «в этом его непосредственном наличном бытии» (там же, с. 579). Субъект-объектность реализуется и в единстве практического и теоретического отношения к природе.

Первый аспект такого отношения не представляет для человека непреодолимых трудностей, ибо «хитростью» своего разума он обычно их благополучно решает. Значительно сложнее теоретическое осмысление природы-Протея с бесчисленным множеством составляющих ее разрозненных единичных вещей, в которых торжествует «случайность и извне-определяемость» (т. е. детерминизм. — В. С. Там же, с. 37). Однако по мере углубления в них «живая деятельность природы смолкает в тиши мысли» (там же, с. 16).

Органицистская целостность с необходимостью присуща гегелевскому толкованию природы в установленном выше смысле. Во «Введении» и трех его разделах идеалист стремится выявить нарастание и усложнение ее формообразований, в различной мере ориентированных на категории спекулятивно-диалектической логики. Сохраняется телеологическое понимание природной целостности, поскольку «животная природа есть истина растительной природы, а последняя — истина минералогической природы. Земля есть истина солнечной системы» (там же, с. 35). Здесь автор включает в свою телеологическую концепцию развития и «мертвую природу», которую антисенсуалист не хочет трактовать гилозоистически. Как принципиальный *антиредукционист* (что уже зафиксировано во втором отношении мысли к объективности во «Введении» к энциклопедической «Науке логики») Гегель решительно отвергает возможность сведения высших форм природы к низшим. Само их появление он приписывает скачкам в природном бытии, отвергая широко известную формулу монадологии-метафизики Лейбница, согласно которой природа не делает скачков, и, тем самым, незыблема ее целостность. У Гегеля же ее гарантом выступает саморазвитие Духа.

Антиредукционизм определяет и категорическую отрицательность Гегеля к идеям эволюции. Некоторые французские просветители, стоявшие на платформе эмпиризма-сенсуализма, подходили к такой идее, отправляясь от простейших элементов (или от гилозоистически трактуемой материи), поднимались к растительным и более сложным организациям. В этом контексте следует напомнить осмысление живой природы у Дидро и автора 4-томного сочинения «О природе» (1761 — 1766) Робине, натуралиста-естествоиспытателя Бюффона, а также старшего современника Гегеля Ламарка, автора «Философии зоологии» (1809). В отношении происхождения нашего космоса эволюционистские идеи присущи кантовской «Всеобщей истории и теории неба», а позже о генетической силе природы, породившей жизнь, писал в рассмотренных выше «Идеях к философии истории человечества» Гердер.

Для Гегеля эволюционистские идеи были совершенно неприемлемы, рассудочны, механистичны, ибо они на путях индукции поднимались от низших, простейших элементов (были открыты и химические) ко все более сложным, органическим явлениям жизни. «Мы не должны применять категории более ранних ступеней для объяснения других ступеней. Это форменное безобразие, когда утверждают, что растения есть углеродный полюс, а животные — азотный полюс» (там же, с. 35).

Для абсолютного идеалиста-телеолога приемлем только обратный, телеологический, дедуктивный путь: от максимально общего, духовного — фактически от человека с присущей ему интуицией актуальной бесконечности, вечности — ко все менее общему, преходящему. Гегель не раз говорит в рассматриваемом произведении о «бессилии природы», не способной в реальном, разрозненном — в отличие от вечности — времени к самостоятельному развитию все более высоких форм. Не может быть никакого пути и от животного к человеку. Даже «обезьяна есть сатира на человека», который при желании может позабавиться над собой, смотря на нее (там же, с. 556). В таком контексте понятно и презрение автора «Философии природы» к хронологии.

Неприемлем для Гегеля и «эманативный ход изменения», который он приписывает «восточным воззрениям». Здесь автор явно говорит о школах неоплатоников. Казалось бы, развитая ими идея эманации, в процессе которой Единое, ниспадая, все более конкретизируется, представляет собой достаточно адекватный прообраз абсолютного идеализма самого Гегеля, однако он не жалуется неоплатоническую парадигму, поскольку, представляя «ступени последовательного ухудшения», она заканчивается непроглядной тьмой материи, трактуемой как небытие, и тем самым «эманация... кончается отсутствием всякой формы» (там же, с. 35, 36).

Определяющей моделью спекулятивно-диалектической логики абсолютного идеалиста стал метаморфоз растительных и животных организмов. Над их изучением и осмыслением немало поработал великий поэт и незаурядный натуралист Гете, который в естественно-научном аспекте оказал определенное воздействие на Гегеля. Выше был приведен пример животного метаморфоза уже в «Феноменологии духа». Мета-

морфозы особенно характерны для триадного ритма диалектической логики-онтологии, в силу которого осуществляется закон «отрицания отрицания» (согласно Плеханову, даже овес растет по Гегелю).

В трех разделах своей «Философии природы» автор стремится проследить нарастание индивидуализированных формообразований.

Первый из них — *механика*. При осмыслении совершенно разрозненных вещей посредством *рассудка* в природе выявляется «абстрактная всеобщность ее вне-себя бытия» (там же, с. 44), характеризующая максимальное бессилие материи, подчиняющейся детерминизму, необходимости, осмысливаемой математически, свободной от телеологии. Единство пространства и времени с их дурной бесконечностью — мыслимых не субстанциально, не по-ньютоновски, — основных категорий механики, реализуется в движении. В «конечной механике» выявляется противоречивое единство пространственности как определенной положительности и времени как отрицательности. «Абсолютная механика», присущая небесам, подчиняется закону всемирного тяготения.

Физика — более высокая ступень природных формообразований по сравнению с механикой, ближайшей к материи. Если механика осмысливается количественными характеристиками, то физика «наполнена» телами и явлениями, обладающими достаточно четкой индивидуальностью благодаря различной, уже *качественной* определенности. Антиредукционизм и телеологизм Гегеля, отвергающие возможность объяснения более сложного более простым, привели его к конфликту с эмпирическим и аналитическим естествознанием, добившимся тогда весьма важных, даже эпохальных успехов, достигнутых главным образом английскими и французскими учеными.

Правда, в гегелевском неприятии упрощающего, механистического редукционизма, особенно претендующего на общепhilosophическую значимость, заключалась немалая истина. Достаточно вспомнить Гольбаха с его тотализацией механистического детерминизма, а также тех естествоиспытателей, которые пытались решать сложнейшие проблемы жизни на основе законов механики Ньютона. Однако категоричность в подчеркивании качественного своеобразия предметов и явлений природы — главным образом органической — приводила автора «Философии природы» к отказу от упомянутых выше открытий. В этом контексте он, например, восстанавливал определяющую роль в небесных и других явлениях традиционных стихий воздуха, огня, воды и земли, игнорируя открытие химических элементов, к которым они сводились. Хотя в разделе «Объект» «Науки логики» автор ввел категорию «химизм», он теперь отрицает химический атомизм, а вместе с ним и возможности химии в объяснении явлений человеческой физиологии. Приверженец спекулятивной логики предпочитал развивать дедукцию стихий, обращаясь к рефлексивным определениям раздела «Сущность» своего главного произведения.

В осмыслении небесных тел Гегель обращался прежде всего к свету как первой «окачествленной материи». Опираясь на исследования цветов Гете и отвергая корпускулярную и волновую теории света, появившиеся к тому времени, спекулятивный философ не принимал

и великое открытие Ньютона, установившее сложность белого цвета, образуемого различными цветовыми сочетаниями. Мастер умозрительной «логики» был убежден (как и Гете) в исконной противоположности белого и черного, которые так «убедительно» иллюстрировали диалектику этих «противоположностей», якобы образующих все цветовое многообразие.

В третьем разделе «Органической физики» осмысливаются высшие индивидуализированные формообразования, в наибольшей мере реализованные животными организмами, которым присуща наибольшая самостоятельность и даже определенная «субъективность». При этом «животный организм есть микрокосм, приобретший бытие для себя, центр природы, в котором вся неорганическая природа объединилась и идеализировалась» (там же, с. 467). Хотя натурфилософ и принял старинное воззрение о самопроизвольном зарождении простейших организмов в давнейшие времена, приведенный текст, конечно, следует трактовать не эволюционистски, а, как показано выше, телеологически, антиредукционистски. Органицистское истолкование «субъективности животного», обладающего «стремлением и инстинктом», выражается и в древнем представлении о *самосохранении*, какое «есть привилегия живого и в еще большей мере духа», который, однако, «не происходит из природы естественным путем» (1, т. 3, с. 18, 24). Хотя «природа — невеста, с которой сочетается дух» (1, т. 2, с. 24), однако он, как бы устав ее воспитывать, вырывается из ее объятий, отбрасывает ее как «внешность» (*Äusserlichkeit*) и развертывает свои бесчисленные богатства в собственной стихии свободы.

Философия духа — третья, завершающая часть «Энциклопедии». Дух — это синоним Абсолюта, предельное «единство субъективного и объективного». «Дух есть совершенно всеобщая, безусловно лишенная противоположностей *достоверность самого себя*» (там же, т. 3, с. 252). Эта формулировка весьма напоминает понятие Единого, основоположное в «Энеадах» Плотина. С тем, однако, отличием, что здесь оно выступает как исходное начало для процесса эманации, а в гегелевской «Философии духа» приведенное выше его определение, по сути, характеризует третью, завершающую стадию его развития, *абсолютный дух*, постигаемый только разумом. Конечно, как синоним Абсолюта «бесконечно творческий дух» (там же, с. 31) таится в глубинах всех процессов бытия. Но в этом разделе его первую стадию образуют *субъективный дух*, ориентированный на индивидуального человека, и *объективный дух*, обобщающий важнейшие институты человеческой коллективности.

Развитие духа идет по ступеням триадной лестницы (*Stufenleiter*). В прогрессивном движении, в осмыслении которого уменьшается роль рассудка и возрастает роль разума, достигается все большая *идеализация* (*Ideelle*), последовательное освобождение от внешности человеческого существа в его различных аспектах. Поскольку, однако, две первые стадии философии духа осмысливают в принципе «конечное бытие», рассудок переплетается с разумом, а разум с рассудком.

Субъективный дух, осмысливающий в основном индивидуального человека, «находится еще в сфере неразвитого понятия» (там же, с. 39), в котором преобладает рассудочное начало.

Это прежде всего *душа*. В принципе нематериальная, она должна достичь этой своей сути в длительном процессе саморазвития, ибо природная «невеста духа» еще крепко держится за его тело. В жизни оно конкретизируется в разнообразии чувств. Эмпирицистская методология, без них невозможная, совершенно непригодная как общеполитическая, здесь совершенно необходима.

Неразрывная связь души и тела, характерная для триадного человека, трактуется Гегелем как *антропология*. Особо значимое ее осмысление находило свое выражение в попытках решения *психофизической проблемы* Декартом, Спинозой, Мальбраншем, Лейбницем, возводившим загадку душевно-телесного, психологического и физиологического взаимодействия к Богу. Гегелю это «решение» представлялось упрощенным, ибо в таком осмыслении важнейшую роль играет рассудок с присущей ему «конечностью», а Бог вводится как контрабанда («убежище незнания», говорил в таком контексте Спиноза).

В контексте антропологии автор «Философии духа» вспоминает древнюю органицистскую идею природного макрокосма и душевного микрокосма, в котором первый теряет «свою внеположность». Гегель (как и Шеллинг) вспоминает платоническую (и ренессансную) *Мировую душу*, именуемую здесь и *всеобщей душой*, распадающейся «на бесчисленное множество индивидуальных душ», фактически ее реализующих (там же, с. 57, 52).

Многие страницы того же раздела «Антропология» посвящены таким факторам, как климатические воздействия на психику, различие рас, даже различие национальных характеров, вопросы талантливости и гениальности человека, которые не только и не столько определяются природными задатками, сколько «строгой дисциплиной» воспитанного мышления. Феномены сна и бодрствования завершают собственно природную душу.

За ней следует *чувствующая душа*. Ее своеобразие — в относительной независимости от чисто природных факторов. Демонстрируя многообразную (и не всегда уместную) эрудицию, автор рассматривает, различные психические состояния, отклонения и душевные болезни. Высказывается, в частности, меткая мысль, что в последних состояниях происходит отрыв от рассудочного начала и само заболевание как бы берет на себя его функцию, когда субъективность воспринимается как объективность.

Третьей, завершающей «ступенью» антропологии выступает *действительная душа*, когда она подчиняет себе тело, полностью освобождается от его ига и становится максимально духовной. В выявлении и характеристике ее признаков немалую роль играет сравнение человека с животным. Его тело, полностью зависящее от природы, подчиняется инстинктам самосохранения, обладая только произвольными движениями. Произвольность, освобожденность действий человека, обязанные

его рассудочно-духовной душе в частности и в особенности, были бы невозможны без наличия руки с ее кистью. «Рука человека, это *орудие орудий*, способна служить выражением бесконечного множества проявлений воли» (там же, с. 213), без которой невозможен путь от субъекта к объекту на его чувственном уровне. Духовными признаками человеческого тела, отличающими его от тел таких внешне несколько напоминающих его животных, как обезьяны, служит вертикальность первого из них, которую орангутанг, например, может сохранить на очень короткое время или при помощи палки. Другим, еще более важным признаком духовности человека служит многообразие выражений его лица.

Действительная душа на путях саморефлексии «выбрасывает из себя телесность как нечто ей чуждое», из формы *бытия* она поднимается к форме *сущности* и тем самым становится Я, с его сознанием и самосознанием. Оно «есть *молния*, насквозь пробивающая природную душу и пожирающая ее природность». Так завершается идеализация души, становящейся «*субъектом для себя*» с присущим ему «мышлением всеобщности» — высшей цели «антропологического развития духа» (там же, с. 216, 217).

Чисто духовную, познавательную деятельность Я Гегель трактует в следующем, сравнительно небольшом разделе *Феноменология духа*, в котором в общем резюмированы идеи, сформулированные в большой «Феноменологии духа», рассмотренные выше. От ступени чувственного сознания, максимально отдаленного от понимания тождества мышления и бытия, в наибольшей мере овнешневающего свое содержание и отчуждающего его от подлинного духа, сознание движется к самосознанию и заканчивает разумом, полностью осознающим тождество субъективности с объективностью и тем самым восстанавливающим предельное единство духа. Сокращенно автор повторяет здесь «диалектику» господства и рабства, идея которой заключена в осознании роли труда в деле освобождения человека-раба, полностью подчиненного господину, нигилирующему его свободу. Расширен социальный фон этого процесса указанием на греко-римское рабовладельческое общество. Другие культурно-исторические, социальные и философские примеры, иллюстрирующие индивидуальный и коллективный процесс познания и фигурирующие в большой «Феноменологии духа», теперь отсутствуют. Они весьма расширены и по-новому трактованы в разделах об объективном и абсолютном духе, к которым примыкают специальные произведения Гегеля, названные в самом начале посвященной ему главы (будут рассмотрены в дальнейшем).

Завершающий подраздел триады субъективного духа Гегель именует *Психологией*. Многие вопросы и категории этой науки анализировались и трактовались автором в подразделе *Антропологии* (занимающей почти половину всего третьего тома). Но там фигурировала *пассивная* душа, отягченная своей природностью, телесностью. В подразделе *Феноменология духа* он преодолевает отчужденную от него внешнюю предметность. Теперь же разум, преодолев и рассудок, достигает «бесконечной и абсолютной свободы» (там же, с. 253), отождествляющей его с духом.

Напомним еще раз, что диаметрально противоположная ему материя, подчиняющаяся закону всемирного тяготения и детерминистической зависимости «от другого», обречена на совершенно бездуховную необходимость. Разумо-Дух же максимально *активен*, он трактует чувственные образы и ситуации — созерцание, представление, воображение, память, мышление и другие — с позиций абсолютного тождества субъектности и объектности. Оно не простая декларация, многократно повторяющаяся, а методологический принцип, не допускающий одностороннего уклонения ни в сферу субъектности, ни в сферу объектности. Так, «лишенное Духа созерцание есть лишь чувственное сознание, остающееся внешним по отношению к предмету. Одухотворенное, истинное созерцание, напротив, схватывает *субстанцию* предмета *во всей его полноте*» (там же, с. 277). Даже понятия не являются подлинными понятиями, если они совершенно оторваны от чувственно-опытной объективности, содержательности, чисто формальны. А это весьма часто происходит, когда мышление с необходимостью реализуется в словах и именах языка.

Субъект-объектное единство также может быть простой декларацией, если разум полностью игнорирует *фактор воли*. Здесь Гегель снова (как и в § 223 — 235 «Науки логики», трактующих *познание и воление*) ставит первостепенную проблему знания *теоретического* и знания *практического* как взаимосвязанных противоположностей.

Выше мы видели, что гегелевский Бог, тождественный Разумо-Духу, лишен иррационализирующего фактора воли. Но, хотя «Бог и человек вообще не так чужды и далеки друг от друга» (5, т. X, с. 231), человека автор «Философии духа» не может лишить этого фактора. Ибо, если для сверхабстрактного Бога достаточно его разума, пронизывающего все бытие, то для человека совершенно необходима деятельность по *опредмечиванию* (*Vergegenständlichkeit*) своих мыслей-идей, своей субъектности. А такая деятельность совершенно невозможна без воли.

В трактовке этой, только человеческой, способности (животные полностью лишены ее как абсолютно немыслящие существа) Гегель отвергает *волюнтаризм*, ставящий волю выше разума. Такова августирианская традиция, ограничившая рационализм Декарта (заблуждение — результат большей широты воли по сравнению с разумом). Следует также отметить различие в трактовке этого принципиального вопроса между Фихте и Гегелем. Как выше выяснено, первый, выявляя присущую ему сторону субъективного идеализма (для него, однако, не исчерпывающую), с необходимостью увязывал свободу человека с волей, но не мыслил ее без веры. Гегель же, последовательно подчиняя волю разуму, рационализировал ее, фактически игнорируя фактор веры, ибо «*мышление само себя определяет к воле и первое остается субстанцией последней*» (там же, 3, т. 3, с. 311). Так считал абсолютный идеалист, хотя и мыслил волю весьма широко, ибо она концентрирует в себе многие компоненты человеческой субъектности — интерес, талант, характер, наслаждение. «Без страсти, — подчеркивает он, — никогда не было бы и не может быть совершенно ничего великого. Только мертвая, а весьма часто — лицемерная мораль выступает против формы страсти как таковой» (там же, с. 320).

Практическое невозможно без фактора воли, но теоретическое выше, глубже, инициативнее его. Однако они — взаимодополняющиеся противоположности субъект-объектности, человеческой деятельности. Посредством воли «практический дух», направляемый теоретическим, «должен создать нечто такое, чего внешне еще нет налицо» (там же, с. 260). Тем самым осуществляется многообразное опредмечивание. Здесь мы входим в сферу *объективного духа*.

Объективный дух. Если субъективный дух осмысливает в основном индивидуальный интеллект, индивидуальную волю, то объективный дух ориентирован главным образом на интерпретацию многообразных взаимоотношений индивидуальных волей в их коллективных, массовых результатах. Важнейшим, если не главным, связующим звеном между первой и второй демонстрацией духа является постоянная мировоззренческая проблема *свободы* в ее зависимости от действий воли и от степени, характера ее ориентации на знание. Ввиду первостепенной важности этой проблемы вернемся к ее предшествующим истолкованиям.

Они были ориентированы главным образом, а у ряда философов — исключительно, на индивидуального человека. Такова стоическая по своей сути концепция свободы у Спинозы. Этическая доктрина Канта, с одной стороны, не могла уберечь человека в его *эмпирическом* существовании от воздействия детерминистской необходимости, определяющей для его повседневной жизни, а в определенной мере и для моральности. Однако, с другой стороны, человек как субъект духовного мира ускользает от такого внешне-внутреннего детерминизма и в глубинах своей души сохраняет способность к подлинной, недетерминированной свободе, без которой нет стопроцентной ответственности и абсолютно автономной морали. Практический разум в этической доктрине великого агностика стал совершенно необходимым коррелятом теоретического. Фихте в своей концепции свободы, опирающейся не только на деятельность воли, но и на зависимость последней от фактора веры, тоже ориентировался главным образом на индивидуального человека.

Все эти аспекты проблемы свободы, конечно, были ясны Гегелю. Но философ-универсалист, фактически игнорировавший фактор веры и утверждающий, что именно свобода составляет субстанцию воли, более многосторонне, чем все его предшественники, увязывал свободу с необходимостью (важнейших категорий «Науки логики») и, главное, выявлял *социальное* содержание этого первостепенного единства.

В весьма содержательном «Введении» к «Лекциям по истории философии» автор дал обобщенную формулировку своего понимания свободы. Ее «высшее понимание состоит в том, что Дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе... но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть... пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода» (XVI 5, т. IX, с. 31).

Такая иллюзорная свобода возможна в отношении индивида, вообразившего себя полностью самостоятельным, независимым от общества. Но она совершенно улетучивается, как только он осознает себя необходимым звеном коллективности с присущей ей многообразной связанностью людей в конкретной деятельности, даже в сознании.

Здесь мы обращаемся к одному из главных произведений Гегеля, к «Философии права», представляющей расширенный вариант раздела об объективном духе его «Энциклопедии».

Социальность свободы в ее связи с необходимостью Гегель трактует уже в первой части этого произведения — «Абстрактное право». По своей сути это *формальное право* является юридической конкретизацией многовекового *золотого правила* человеческой моральности — «будь лицом (Person) и уважай других в качестве лиц» (7, с. 98).

Автор также формулирует здесь первостепенное методологическое различие между естественными и общественными закономерностями как двоякость «законов природы» и «законов права». Первые «абсолютны» и «верны», ложным может быть лишь их человеческое истолкование. Совсем иными мыслятся законы права как важнейшие законы общественной жизни. В принципе они устойчивы, но как «законы, идущие от людей», изменчивы и даже относительны. Хотя человек «может подчиняться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда не подчиняется им так, как необходимости природы» (7, с. 57).

Ограничение индивидуальной свободы социальной необходимостью находит свое конкретное воплощение в сфере права, которое, подчеркивает Гегель, и является реальностью свободы. «Система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа» (там же, с. 67).

Важнейшую конкретизацию правовой свободы Гегель видит в обладании гражданином *частной собственностью*.

Она была весьма слаба в Античности, когда индивидуальность множества рабов, не обладавших собственностью, полностью отчуждалась в пользу господ, как и в эпоху Средневековья, когда она ограничивалась в пользу дворян. Личность (Personlichkeit) стала расцветать в Новое время, когда в условиях нараставшей индивидуалистической дифференциации общества ее зависимость выражалась лишь в частичной отчуждаемости. Лишь в этих условиях появились договорные и другие формы обладания частной собственностью, что первостепенно, поскольку «лишь в собственности лицо выступает как разум» (там же, с. 101).

Автор «Философии права» отвергает проект платоновского «Государства», лишаящий частной собственности (высшие сословия), как «неправо» (Unrecht). Отвергая также эгалитаризм Руссо и его последователей, Гегель вообще убежден в несостоятельности требований равенства в распределении земли и тем более всего имущества. Такое равенство представляет собой «абстрактное рассудочное тождество» (там же, с. 107), игнорирующее природное неравенство людей в их способности удовлетворять различные потребности, степень трудолюбия, которые и при установлении равенства с необходимостью разрушают его.

Вторую часть объективного духа автор называет *моральностью*, смещая акцент с коллективного субъекта на индивидуальный. Здесь воля личности, «рефлектированная в себя из внешнего наличного бытия, определенная в качестве *субъективной единичности* в противопоставлении всеобщему» (там же, 7, с. 93), погружена в ее сознание. Однако Гегель подверг критическому рассмотрению, с одной стороны, этический субъективизм, переходящий в аморализм у романтиков, а с другой — кантовское учение о долге как формальное, абстрактное, лишенное социально-исторического содержания. Подчеркивая, что моральности нет без выражающих ее поступков, критик Канта считает, что категории добра и зла, намерения и блага и даже совести выявляются и развиваются только в условиях *социальности*.

Ее многостороннему рассмотрению посвящен — в соответствии с «диалектической логикой» — третий, завершающий раздел объективного духа — *нравственность*. Если латиноязычная моральность в основном ориентирована на единичного субъекта, то немецкоязычная нравственность (*Sittlichkeit*) направлена главным образом на трактовку *коллективного субъекта*.

Раздел нравственности тоже состоит из трех подразделов различной значимости.

Первый из них — это «непосредственный, или *природный*, дух — семья». Хотя он — еще *ощущающий дух*, но семья физически воплощает принадлежность к человеческому роду. Автор трактует здесь моногамный брак, в котором «телесное соединение» подчинено «нравственному союзу» (там же, с. 341). Он выявляется в роли мужа и жены, в воспитании детей, в имущественных отношениях. Широко поставлен вопрос и о роли мужчины и женщины не только в семейной жизни, но и в политической реальности, как и в сфере духовной культуры. Во всех этих аспектах Гегель утверждает активную, руководящую роль мужчины и пассивную, второстепенную роль женщины. «Различие между мужчиной и женщиной такое же, как между животным и растением» (там же, с. 216). Гегель — маскулинист. Хотя автор «Философии права» трактовал традиционную, патриархальную семью и преобладавшие в те времена представления о роли женщины в семье и в обществе, феминистки новейшего времени уличили бы его в «мужском шовинизме».

Особо значимая проблематика социальной философии Гегеля сконцентрирована во втором и третьем разделах нравственности — *гражданское общество и государство* (в «Философии духа» и в «Философии права»). Последовательность этих подразделов логическая, а не историческая. Правда, семья предшествует государству, множество семейных общин превращаются в *нацию*. Но гражданское общество как «дифференциация, которая выступает между семьей и государством» (там же, 7, с. 228), возникает после него.

Гражданское общество сугубо индивидуализировано. Здесь каждый живет для себя, преследуя собственный интерес, эгоистическую цель, стремясь прежде всего к удовлетворению своих потребностей. Столкновение интересов приводит к войне всех против всех, вспоминает

Гегель формулу Гоббса. Закономерно, что «нравственность теряется здесь в своих крайностях, и непосредственное единство семьи распалось на множество» (там же, с. 229). Атомизированное гражданское общество — это фактически *буржуазное* общество (что по-немецки тождественно — *bürgerliche Gesellschaft*).

Потребности животного ограничены, а человека, у которого телесные усложняются духовными, — многообразны. Гегель с молодых лет уяснил решающую роль труда в их удовлетворении, а теперь уяснял значение *политической экономии* в деле изучения *системы потребностей*, прежде всего телесных, материальных. Он прямо ссылается на ее английских создателей — Смита, Сэя, Рикардо. В принципе это *рассудочная наука*, которая «показывает отношение и движение масс в их качественной и количественной определенности и переплетенности, — отыскивает в бесконечном море единичностей... простые принципы предмета» (там же, с. 234).

Различия потребностей, способов и эффективности их удовлетворения выявляют многообразие человеческих единиц. Здесь Гегель воспроизводит, по сути, платоновскую идею различия человеческих душ, определяющего необходимость разделения труда и государственной организации. Автор «Философии права» тоже подчеркивает «неравенство людей, установленное природой — этой стихией неравенства» (там же, с. 240).

Конечно, Гегель далек от платоновского мифологизма (в понимании происхождения и трехсоставности душ). Только возникшая тогда политическая экономия позволила ему понять огромную роль *разделения труда* в усилении эффективности производства. Хотя производящий человек выступает при этом как бы частичным, разделение труда, становящегося все более абстрактным, специфицирует средства, потребности и саму продукцию, их удовлетворяющую. В результате «абстракция в производстве делает... труд все более *механичным*, и в конце концов оказывается, что человек может уйти и уступить место машине» (там же, с. 230) — весьма актуальный тогда вывод, оказавший огромное воздействие на Маркса.

В том же подразделе говорится и о некоторых явлениях социальной дифференциации. Важнейшее из них — *сословия* (Stand). Менее значимы корпорации, профессиональные объединения. «Если первым базисом государства является семья, то вторым следует считать *сословия*» (там же, с. 241).

Первое из них — «*субстанциальное, природное* сословие имеет в плодородной земле свое естественное и прочное имущество», его устойчивая нравственность, определяющая его субстанциальность, «основывается на вере и доверии». Это земледельческое сословие именуется в «Философии права» крестьянским. Ему присуща патриархальность, но выше него стоит «образованная его часть» (7, с. 345; надо думать, дворянство).

Второе сословие — *промышленное*, «формирующее продукты природы» — состоит из ремесленников и торговцев, фабрикантов. Это

сословие возникло в бургах, городах, и развилось вместе с ростом их роли в экономике и общественной жизни. Гегель называет его также *рефлектированным*, подчеркивая особо интенсивную роль умственного труда в его занятиях. Если «первое сословие склонно к подчинению», то «второе — к свободе», ибо «индивид промышленного сословия всецело зависит от себя» и тесно связан «с требованиями правопорядка» (там же, с. 243).

Третье сословие — всеобщее, или мыслящее, ибо, подобно второму сословию, его члены более всего отличаются «собственным умением». Здесь речь идет, конечно, о государственном аппарате, о чиновниках, как и об армии, составляющей «сословие храбрости».

Гегелевская трактовка гражданского общества является осмыслением прогрессирующего тогда капитализма со всевозрастающей ролью разделения труда и «промышленного сословия» как основной производящей силы. Автор «Философии права» говорит и о развивающейся противоположности богатых и бедных как о «классах». Вместе с тем в картине, нарисованной Гегелем, совершенно очевидны черты феодализма. Они в особенности связаны с той главной ролью, которую в структуре общества автор «Философии духа» и «Философии права» приписывает *сословиям*. Здесь он, в сущности, описывает социальную ситуацию Пруссии, которая в развитии капиталистических отношений значительно отставала от Англии, Франции, Нидерландов.

В том же подразделе рассматриваются некоторые явления и институты права, без которых невозможно функционирование гражданского общества. Теперь речь идет не об абстрактном, а о конкретном, *позитивном* праве. Тем самым фактически начинается сфера *государства*, которое невозможно без «всеобщего сословия» и внутри которого, по Гегелю, развивается гражданское общество.

Для уяснения сути гегелевского учения о государстве и его институтах необходимо напомнить о влиятельных направлениях социально-политической мысли, появившихся уже во время Французской революции и в особенности после крушения наполеоновской империи, когда в Европе возник (1815) Священный союз европейских монархов, власть которых (и в особенности политические порядки в их государствах) обосновывалась незыблемостью религиозных вероисповеданий. Во Франции, Германии, Англии появились произведения и идейные направления так называемых традиционалистов, которые доказывали поверхностность, несостоятельность рационалистических, атеистических, деистических, антиклерикальных идей просветителей, призывавших во имя торжества абстрактного разума к свержению тысячелетних порядков, что привело ко многим бедствиям не только французов.

Для уяснения политических воззрений Гегеля коснемся здесь только одного из таких направлений. Его именуют исторической школой права, крупнейшим представителем которого был юрист (а позже и политический деятель), профессор Берлинского университета одновременно с Гегелем Ф. Савиньи. Выдающийся знаток истории права в сочинении «О призвании нашего времени к законодательству и науке о праве»

(1814) и в историко-правовых исследованиях доказывал непрерывность, постепенность развития права со времен древнеримской империи. Неразрывность правовых установлений обслуживаемых им народов с общей историей свидетельствует, по Савиньи, о несостоятельности рационалистических идей просветителей в их стремлениях к революционному изменению тысячелетних порядков. Менее значительным сторонником того же направления был К. Галлер, автор многотомного труда «Восстановление науки о государстве» (1816 – 1834), в котором он подверг критике те скромные либеральные реформы, которые прусское королевское правительство было вынуждено проводить в связи с поражениями в войнах с наполеоновской Францией. В названном произведении Галлер призывал к возвращению к средневековым порядкам и королевскому абсолютизму, твердо опирающемуся на официальную религию.

Гегель был приглашен прусским министром по делам вероисповеданий и просвещения Альтерштейном, весьма озабоченным студенческими волнениями с элементами революционности, в надежде, что уже авторитетный философ своими лекциями в Берлинском университете повернет умонастроения студентов в более спокойное русло. К этому времени Гегель, подобно Фихте и Шеллингу, освободился от увлечения Французской революцией (и Наполеоном как ее «продуктом»), которое ему было свойственно в молодости. Последовательный идеалист был убежден, что лютеранская реформа, значительно упростившая христианское вероисповедание и восторжествовавшая в большей части Германии, стала той духовной революцией, которая отменяет социальную. Но некоторые симпатии к Французской революции оставались у Гегеля до конца его жизни, отсюда определенная двойственность в «Философии права».

Так, ее автор отвергает концепцию общественного договора, в результате которого и появляется государство. Основной объект критики в этом контексте — Руссо, у которого эта концепция заключала в себе идею народного суверенитета, во многом реализовавшуюся в ходе Французской революции. Всеобщая воля, определяющая в этой идее, неприемлема для Гегеля, ибо она вычисляется из волеизлияний отдельных индивидов. Их договор, учреждающий государство, в той или иной мере заключает в себе произвол.

Автор «Философии права» решительно отвергает *политический фанатизм* времен французской революции, когда «в период террора (прежде всего якобинского. — В. С.) должно было быть уничтожено всякое различие талантов, всякого авторитета. Это было время содрогания, потрясения, непримиримости ко всему особенному», когда «народ вновь разрушал институты, которые он создал» (7, с. 71 – 72).

Как бы в противоположность Руссо Гегель обращается к Платону, который вписывал свой проект идеального государства в этическую доктрину. При этом целостность компонентов государства, являющегося синтезом семьи и гражданского общества, «живой тотальностью» (там же, с. 356), автор «Философии права» обосновывал (как и Платон) и различными аналогиями с жизнедеятельностью организма. Но категори-

ческое определение государства гласит, что оно «есть действительность нравственной идеи», ибо «назначение индивидов состоит в том, чтобы вести всеобщую жизнь» (там же, с. 279). Без и вне государства народ — аморфная масса, «чернь» (*vulgus*), преданная своей чувственности. И только в условиях государства с его законностью индивид обретает возможность свободы, неотделимой от ее необходимости. Природное неравенство людей сменяется равенством граждан перед законом.

Гегель — один из главных этатистов (государственников) в истории социальной философии. Государство — самодовлеющая ценность, ибо оно — «шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю», а «отдельные индивиды не более чем моменты» его (там же, с. 284). Благо государства неотделимо от его целостности, которой полностью подчинены индивиды.

В свете сказанного могут показаться правильными новейшие трактовки (в западной литературе) политической доктрины автора «Философии права» как тоталитаристской, совершенно подавляющей личностное начало свободы. Но такие трактовки далеки от понимания исторического контекста этой доктрины и ее сути. Гегель отнюдь не утверждает ограничение и тем более упразднение «субъективной свободы», а убежден, что только в условиях государственности она может достичь полной реализации.

Гегель резко осудил политический фанатизм, воцарившийся в якобинский период Французской революции, но он остался сравнительно небольшим ее эпизодом. Не менее решительно отвергает Гегель религиозный фанатизм, который в условиях многовекового существования официальных конфессий и клерикальных институтов переплетался с политическим. В этом свете совершенно понятна резкая критика на страницах «Философии права» «фанатизма, слабоумия и лицемерия» (там же, с. 232) Галлера как автора названного выше его произведения, по сути, оправдывавшего государственный абсолютизм, трактуемый совершенно религиозно..

Правда, и сам Гегель объявляет государство, которое формируется в течение многих веков совсем не в результате какого-либо договора «конечных» индивидов, «шествием Бога в мире». Но эта формула — не более чем метафора. Выше мы не раз убеждались в философской абстрактности гегелевского Бога. Автор «Философии права» — последовательный сторонник светского государства, полностью отделенного от религиозных институций. Его этатизм возвеличивает *правовое* государство. Но во многом, конечно, на прусский манер.

Государство «как великое архитектурное целое, как иероглиф разума» (там же, с. 322) свое завершение и вершину получает в лице монарха, при том наследственного. Но его правление — отнюдь не произвол. Автор «Философии права» обосновывает учреждения в принципе конституционной монархии, в которой законодательный фактор играл бы определяющую роль, а монарху оставалось своей «разумной волей» утвердить данный закон и применить его. При этом Гегель не приемлет разделения властей — законодательной, судеб-

ной и исполнительной, — обосновывавшегося Локком и Монтескье и в принципе уже реализованного в Англии. Немецкий философ считает, что такое растроение властей при полной независимости ее компонентов друг от друга приведет к их взаимной враждебности и ослаблению государственной целостности как единственной носительницы суверенитета. Однако сам автор «Философии права» говорит о законодательном факторе государства довольно расплывчато. Это и самостоятельное функционирование сословий, корпораций и других общин, и, в особенности, определяющая роль наиболее интеллектуального и образованного «среднего сословия», фактически чиновников, совершенствующих и исполняющих законы.

В философской литературе (особенно марксистской) Гегеля не раз «уличали» как примиренца с тогдашней прусской монархией и даже как ее идеолога. Первого философ не отрицал в полном согласии со своим убеждением, что юнец стремится к преобразованию социальной реальности, а зрелый муж уясняет для себя ее необходимость. Приведенную выше формулу автора «Философии права» — «все действительное разумно» — можно считать своего рода социально-политической теодицеей (этот широкий термин Лейбница употреблен в § 147 «Энциклопедии» и во «Введении» к «Философии истории»). В последнем произведении это важнейшее положение Гегель подкрепляет и другой формулой, обращенной прежде всего к субъекту: «Кто разумно смотрит на мир, на *того* и мир смотрит разумно» (6, с. 12). Вместе с тем нельзя забывать и о второй части первого положения — «все разумное действительно». В сущности, она означает возможность изменений и в политической сфере. Король Пруссии Фридрих Вильгельм III, тогда ею правивший, при проведении упомянутых реформ дал «высокое обещание» октроировать, даровать конституцию своим подданным, но, став членом Священного союза, так и не исполнил этого обещания. Теперь, в «Философии права», автор не мыслит разумности государственного устройства без правовой конституционности.

Наряду с «внутренним государственным правом» в «Философии права» автор рассматривает и «внешнее», т. е. международное право. Его сложность выявляется в «запутанности» отношений между государствами. Каждое из них представляет собой как бы суверенный индивид. Гегель не приемлет кантовской идеи вечного мира, поддерживаемого союзом государств. Когда они не могут договориться, он считает закономерным, если не необходимым, разрешение споров войной. Автор «Философии права» (как и сочинения «О научных способах исследования естественного права», опубликованного в Йене в 1802 г. и в § 333–334 «Энциклопедии») подчеркивает ее морально-социальную благотворность. Война сохраняет «нравственное здоровье народов». Она ограничивает, если не прекращает, далеко зашедшую индивидуалистическую и сословно-классовую дифференциацию, ожесточенную борьбу интересов внутри государства. Тем самым война не дает народам возможности загнивать в условиях «продолжительного, а тем более вечного мира» (там же, с. 360).

Правда, и во время войн сохраняется действие международного права. При этом сами войны стали более «гуманными» по сравнению с прежними, значительно менее «разумными» войнами.

Философия истории. Философско-исторические воззрения и идеи, завершающие в «Философии духа» раздел объективного духа, наиболее полно Гегель представил в «Лекциях по философии всемирной истории», «Введение» к которым он написал сам (1830), а обзор конкретной истории в духе этих идей — от древневосточной до новейшей, по понятиям того времени — был издан (1837–1840) одним из его участников и сыном Карлом по записям слушателей и оставленным Гегелем материалам.

Свое осмысление истории Гегель противопоставляет тем авторам, которые из прагматических соображений излагают факты той или иной страны и эпохи, стремясь почерпнуть в ее истории различные уроки для своей современности. Между тем, говорит автор Введения к названным «Лекциям», «опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее, ибо «каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния». Эти реалистические мысли идеалиста отвергают позиции субъективной партийности авторов, произвольно выбирающих и также трактующих факты, почерпнутые «в сутолоке мировых событий» (6, с. 8). Таким авторам (есть имена), которые только описывают события, Гегель и противопоставляет свою объективную, как он уверен, партийность, вытекающую из его общефилософской позиции.

Процесс мировой истории трактуется автором «Философии духа» и рассматриваемых «Лекций» опять телеологически. «Подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» (6, с. 18). В ней реализуется «некоторая конечная цель», даже осуществляется «план провидения» (*Vorsehung*) (2, с. 366), отождествляемого с «божественной премудростью».

Гегель, конечно, рационализирует здесь одно из основоположных представлений-понятий монотеизма, ибо мировой дух проявляется в истории как разум, в его авторской трактовке. Тем самым, история — не хаос бесчисленных случайностей, а закономерный процесс, осмысляемый прежде всего в категориях свободы и необходимости. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (6, с. 19). При всем телеологизме Гегеля, превосходстве духа над природой, необходимость в истории складывается из конкретных причин, взаимодействия множества факторов. Абсолютная, чисто детерминистическая необходимость, по отношению к которой невозможна никакая свобода, присуща лишь материи, мертвой природе, подчиняющейся количественным закономерностям. В живой природе нарастает фактор качественности, а в мире человека он вырастает в феномен свободной деятельности. Без нее нет жизни

«конечных» индивидов, в которой они руководствуются эгоистическими интересами. В их составе потребности, «страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу». Более того, «ничто великое в мире не совершается без страсти» (там же, с. 20, 22).

Трудовая деятельность «конечных» индивидов представляет собой «средний термин» между всеобщей идеей, пребывающей «в глубине духа», и «внешним», материальным миром. Всеобщая идея оборачивается и трактуется в рассматриваемом произведении как уже знакомая нам великая *идея отчуждения* результатов человеческой деятельности от самих деятелей. «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают... осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрытно содержится в них, но не осознавалось ими и не входило в их намерения» (там же, с. 27).

Такая неизбежная в обществе тотальная ситуация выявляет другую, социальную функцию разума, названную Гегелем *хитростью разума* (List der Vernunft), который «столь же *хитер*, сколь *могуществен*». Позволяя людям, этим конечным существам, «действовать как им угодно», не стесняя «игру их страстей и интересов» (1, т. 1, с. 397), непосредственно не вмешиваясь в этот процесс, разум, снова отождествленный с Богом, осуществляет собственную цель, неведомую его «объектам». Здесь так называемая ирония истории, когда разум, теперь отбросивший рассудок, как бы издевается над людьми, неспособными в своих действиях подняться над рассудком.

Ирония истории выявляет трагизм ее массовых, «воспроизводящих», как иногда Гегель осмысливает деятельность рядовых «индивидов», без которых не состоялась бы никакая история. Трагизм появляется всегда, когда люди обманываются в своих ожиданиях. Тотализируя эту ситуацию, автор «Философии истории» убежден, что «всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположностей» (6, с. 26).

Однако мировой дух не всех объектно-субъектов делает одинаково несчастными. Воспроизводящие индивиды преследуют только частные цели и страсти их достаточно мелкие. Много выше поднимаются над ними те практические, политические деятели, личностные цели коих стремятся к всеобщему и «содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» (там же, с. 29). Гегель называет их *всемирно историческими личностями*, «духовными руководителями», «доверенными лицами всемирного духа» (там же, с. 30). Немецкие романтики под влиянием волюнтаризма Фихте, а затем, еще более того, иррационализма Шеллинга видели в таких героях, как называет их автор «Философии истории», деятелей, творящих историю «из себя», как бы произвольно. По Гегелю же, эти пронизательные политики прозревают не только ближайшие, но и более отдаленные цели мирового духа, совершенно скрытые от обычных людей. Они глубоко

понимают историческую необходимость для данного народа и своей эпохи, ибо «они в такой же мере были орудиями духа своего времени и своего народа, в какой, наоборот, самый этот народ служит для этих героев орудием осуществления их деяний» (т. 2, с. 22 – 23).

В своих действиях эти руководители народа тоже переживают страсти, притом во много раз более сильные, чем у обычных людей. Последние сплошь и рядом порицают и даже поносят их за бедствия, причиненные их деяниями. Это завистливое и мелочное брюзжание совершенно близоруко, так как мерить великих людей на обычный моральный аршин, безусловно, совершенно не годится.

Такие деятели — и даже все государи — тоже несчастливы. Притом их несчастья более сокрушительны, чем у рядовых людей. Александр Македонский рано умер, Цезарь был убит, Наполеон сослан на отдаленный остров.

Другую конкретизацию хода мировой истории Гегель осуществляет понятием *народного духа* (Volksgeist), коллективной индивидуальности, присущей всем этносам, достигшим государственности. Это понятие сформировалось в исторической школе права для осмысления арматуры государственности, а Гегель расширил понятие народного духа, сделав его более полнокровным. Государство как действительность нравственной идеи, выраженной в его правопорядках, как «индивидуальное целое», бесчисленными нитями соединено с религией, искусством, наукой, философией — со всей сферой духовной культуры (и даже с техническим умением).

Хотя религия и укоренена в чувствах, но философ, стремящийся к тотальной рационализации, подчеркивает наличие в ней некоторого фактора размышления, считая, что оно «находит свое выражение в культе» (6, с. 47). В содержании самого народного духа первостепенна социальная роль религии, ибо она «есть та область, в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным» (там же, с. 48). Отсюда тесная связь религии с «принципом государства».

Названные выше компоненты духовной культуры получили у Гегеля специальную разработку, и мы ее рассмотрим в дальнейшем. Теперь же отметим непонятное на первый взгляд вторжение в его осмысление истории географического фактора. Уже в «Философии духа» автор подчеркнул необходимость для выявления содержания духа народа «момента географической и климатической определенности» (2, с. 365. Здесь выявляется влияние «Духа законов» Монтескье). В самой «Философии истории» имеется специальный раздел «Географическая основа всемирной истории». Реализм идеалиста проявляется в его попытках определить воздействие климата и рельефа на характер народа, подчеркивая наибольшую благоприятность «умеренного пояса», максимальная эффективность которого свойственна Европе.

Поступательное развитие разума в истории реализуется в «диалектике» смены «народных духов». Каждый из них или соответствует, или не соответствует тому смыслу и содержанию, которые ставит в данную эпоху мировой дух, стремящийся научить народы все большему

пониманию свободы. Полного соответствия такому прогрессу достигает только *огин* народ, дух которого становится подлинно историческим, всемирно историческим. Все остальные народы остаются на обочине исторического процесса и коснеют в своем провинциализме.

Абсолютный дух, совершая «всемирный суд», шествует с Востока на Запад. Первый из них охватывает главным образом древние культуры Китая, Индии и Персии, о которых Гегель имел смутные представления. Автор «Философии всемирной истории» в соответствии с его умо-зрительной конструкцией выносит категорический «суд», по которому мировой дух здесь еще не проснулся, индивидуальное творческое начало отсутствует и только *огин* свободен — деспот, возглавляющий и символизирующий государство.

Сознание свободы просыпается в Древней Греции, культуру которой Гегель хорошо знал и ценил с юности. Здесь четко выявилось *индивидуальное* начало, но оно еще слабо поднимается над естественными географическими условиями. Формирование *прекрасной индивидуальности*, в особенности проявляющейся в искусстве, все же мировой дух осуществил здесь. Однако, поскольку свободны только граждане полиса, а их жизнь невозможна без рабов, следует вывод, по которому здесь лишь *некоторые* свободны.

От Древней Греции отличен Древний Рим. Мощное правовое начало, свойственное его государственности, свидетельствует о формировании здесь *личности*, которой противостоит всесильный император.

Свое шествие мировой дух завершает в «германском мире», с которым неразрывно связана вся западноевропейская история — со времен Средневековья — и культура. Ее решающий компонент — *христианство*. Поскольку оно обращается ко всем людям, они в принципе все свободны! Не забывает идеалист и положительной стороны Французской революции, несмотря на выявление абстрактности принципов свободы, равенства и братства.

В целом же мировой дух достигает своей завершающей цели в Европе (собственно западной). Отсюда справедливая критика Гегеля многими историками и философами, изобличающая его *европоцентризм*.

Абсолютный дух. В этой, завершающей части системы великого идеалиста дух, составляющий ее фундамент, снова возвращается к самому себе. Если на стадии объективного духа он еще отягчен рассудочной конечностью, то теперь он развивается в совершенно адекватной ему стихии подлинной, актуальной бесконечности. Здесь дух совершает наиболее свойственное ему *самопознание*.

Освобождение от чувственной созерцательности осуществляется, конечно, в трех максимально значимых формах духовности человека, его мировоззрения. Такие формы — это *эстетика*, где духу свойственно лишь *созерцание* (*Anschauung*), *религия*, где он поднимается до *представления* (*Vorstellung*), и собственно *философия*, в которой он осуществляет абсолютное знание в *понятиях* (*Begriff*), которые составляют саму его суть. Это итог, конечный результат всего философского процесса.

Все эти разделы своей философии, которые в марксистской традиции обычно именуются *формами общественного сознания*, Гегель изложил в обширных курсах лекций, изданных посмертно по записям его слушателей. Эти курсы свидетельствуют об огромной эрудиции философа-энциклопедиста, весьма компетентного в собственно гуманитарных науках. Историческая конкретность этой эрудиции во многом предопределила нарушение автором триадного схематизма, его привязанность к самому материалу. Здесь Гегель особенно часто и далеко выходит за рамки своей «спекулятивной логики».

Эстетика, или философия искусства, в целом обобщается *идеей прекрасного*. В сущности, это платоновская идея, которая здесь исполняет функцию всеобщего. Шеллинг с его панэстетизмом, трактовавший феномен искусства иррационалистически, как результат совершенно непознаваемого творчества гения, считал, что искусство хронологически предшествует как науке, так и философии, является их массовым прообразом. В силу этого эстетика становится основоположной мировоззренческой дисциплиной. Для Гегеля же искусство выступает только начальной формой абсолютного духа, и он стремится максимально ее рационализировать.

Конечно, эстетик не может игнорировать чувственное содержание своей науки, зафиксированное в самом этом грекоязычном термине. Но материал, без которого невозможно формирование идеи прекрасного, доставляют самые содержательные, наиболее теоретичные чувства — зрение и слух, ибо именно они ведут переживающего их человека от простого восприятия вещи ко все более высокому ее осмыслению в направлении идеи прекрасного. Остальные три чувства, сколь ни велика их роль в повседневной жизни, остаются за бортом эстетики.

Основой ее трактовки являются категории *содержания* и *формы*. Прогрессивное историческое развитие идеи прекрасного определяется нарастанием гармонии между ними, в процессе которого форма, прежде всего концентрирующая в себе основную эстетическую идею, из внешней становится все более внутренней, все более значимой для содержания. Здесь выявляется и присущность идеи прекрасного только субъекту. Природа, сама по себе совершенно пассивная, неодоухотворенная, полностью лишена красоты, которая в ней появляется как некий отблеск развивающейся духовной красоты. Например, даже животные вызывают у нас благотворные чувства симпатии лишь в результате того, что они напоминают нам те или иные стороны и качества человека.

В соответствии со своей доктриной триадности Гегель подразделяет все искусство на три его разновидности — искусство *символическое*, *классическое* и *романтическое*. Определяемые степенью гармонии содержания и формы, по Гегелю, они находят соответствие в трех хронологических эпохах его истории.

Такое разделение искусств эстетик дополняет его различием в зависимости прежде всего от материала, используемого в определенном творчестве. Первый вид искусства — *архитектура*, материал которой

черпается в неорганической природе, в нем менее всего может быть реализовано начало формы, идейности. Второй вид искусства — *скульптура*. Его пластика тоже формирует неживой материал, но подчиняет его все более осмысленным и многосторонним качествам человеческого тела. В третьей разновидности искусства — *живописи, музыке и поэзии* — материал все более тонок (поверхность холста в живописи + свет), даже бестелесен и духовно эмоционален (в музыке и поэзии).

Символическое искусство господствует в древневосточных цивилизациях, где тот или иной, прежде всего примитивный, архитектурный образ все же становится символом различных сторон человеческой жизни (выражаемой расплывчатыми образами богов).

Классическое искусство воцарилось в Древней Греции. Его пластические скульптуры, обычно воспроизводящие образы богов и мифологических героев, прекрасно воспроизводят человеческое тело. В ваятельном искусстве Античности, которое Гегель многосторонне знал и ценил с юности, была достигнута наиболее совершенная гармония содержания и формы. Но все же скульптурные образы — героев поэм Гомера, великих древнегреческих трагиков — не передают всей сложной духовности человека. Она достигается в романтическом искусстве, начавшемся еще в религиозную эпоху Средневековья и прогрессирувавшем в великих произведениях Нового времени (Шекспир, Сервантес, Гете, Шиллер, Жан Поль и другие). У них мыслительное начало формы подчиняет себе — особенно в поэзии — содержание, в силу чего достигается максимальное выявление жизни духа. В ней все более торжествует прозаическое начало.

В этом описании эстетики Гегеля дана лишь беглая схема ее богатейшего содержания. Оно изобилует множеством глубоких анализов и ярких картин художественного производства. В целом же мысли Гегеля в этой сфере составляют представительные страницы курсов истории и теории искусства.

Философия религии. Гегелевская трактовка религии поднимает ее над искусством, делая ее более близкой философии в соответствии с его методологией, стремящейся к максимальной рационализации. Социальную и интеллектуальную суть религии автор четко сформулировал уже в первом томе своей «Энциклопедии»: «Религия... может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя» (1, т. 1, с. 66). Первая часть этого утверждения фиксирует социальную сторону религии, а вторая — философскую. «Религии и мифологии» в массовом мировоззрении оперируют «затуманенными образами истинности». Их конкретизация имеется во «Введении» к «Лекциям по истории философии»: «Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии» (5, т. IX, с. 81).

Автор «Лекций по философии религии» категорически утверждает теперь, что «философия тождественна с религией... Они отличаются друг от друга методами своего постижения» (9, т. 1, с. 230). В религиях

постижение истины не выходит за пределы образов представления, воображения. Они и составляют наиболее массовые компоненты «народных духов». Спекулятивно-диалектический метод трансформирует такие образы в понятия и категории, сформулированные в «Науке логики».

В своей трактовке религии Гегель полемизировал с теологом и философом Фридрихом Шлейермахером (1768 — 1834), его принципиальным противником, тоже профессором Берлинского университета. Близкий, как и Шеллинг, к кружку романтиков, Шлейермахер в сочинении «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799) сформулировал категорическое убеждение в полной непознаваемости Бога и суть религии видел в чувстве абсолютной зависимости от его совершенно непостижимой бесконечности. Всепоглощающее религиозное чувство, составляющее фокус личностного сознания, не допускает никаких расщеплений, хотя и дает основной импульс интеллектуальной и практической деятельности.

Для Гегеля такая позиция была так же, если не более, неприемлема, как и позиция непосредственного знания Якоби. Признавая «церковную веру», которая через догматы все же тянется к понятиям (см. также с. 225), автор «Философии религии» противопоставляет ей подлинную веру, подчиняющуюся разуму, хотя и не растворяющуюся в нем вследствие чувственного несовершенства своих представлений. Антисенсуалист игнорирует при этом эмоциональное содержание религии. Он даже категорически утверждает, что «познание Бога есть единственная цель религии» (5, т. IX, с. 71).

Свою трактовку религии Гегель стремится обосновать исторически. Он демонстрирует здесь основательные сведения, какими располагало его время. В рождении и смене эпохальных верований философ стремится рассмотреть единую нить развития в духе своего конструктивизма. Так, китайское конфуцианство, индийский брахманизм и буддизм он трактует как «естественные религии», еще мало поднявшиеся над природой (можно сказать, пантеистические). Дальнейший смысл эволюции верований заключает в себе все большее очеловечивание образа Бога. Так, в персидской, финикийской и египетской религиях более конкретно выявляется его субъектность. Она торжествует в иудейской, древнегреческой и древнеримской религиях, обобщаемых автором «Философии религии» понятием «духовной индивидуальности». Первая из них как «религия возвышенности» выражается ее представлением единственного Бога, последовательно сотворившего мир природы и человека, хотя здесь отсутствует еще идея бессмертия его души. Вторую теоретик эстетики именует «религией красоты», а третью — «религией целесообразности», выражающей сухость древнеримской мифологии и практицизм ее носителей.

Эволюция религий завершается христианством, реализующим их высшую цель — опять в Европе, как и весь процесс всемирной истории. Гегель объявляет христианство абсолютной религией, религией свободы и духа. Достигнув самопознания, он «снимает» противоположность Бога, который «есть начало и конец всего» (там же, с. 206), и человека.

Историю и догматику христианства автор «Философии религии» в выявлении ее сути трактует в соответствии со своей доктриной триадной спекулятивности.

Бог-Отец — это абсолютный дух, категории которого суть его мысли до сотворения природы и человека. Бог-Сын — сам этот «сотворенный мир, в котором Христос через свои деяния пришел к своей эпохальной смерти. Бог-Дух Святой — метафора воскресшего Христа, символизирующего синтез двух первых «царств» и олицетворяющего общины верующих в нравственной целостности государства.

Для гегелевского истолкования христианства характерно его отношение к католицизму, с одной стороны, и протестантизму, лютеранству — с другой. Католицизм, закосневший в своей догматике, хотя и оставался «позитивным» вероисповеданием для множества верующих, но по сути это ложная религия, не тронутая реформирующим разумом. К истинной религии весьма близко лютеранство, радикально упростившее догматику и культ, что и свидетельствует о его «разумности».

При общей оценке гегелевской философии религии очевидно, что она глубже, историчнее ее трактовки французскими просветителями-атеистами как результата некогда совершенного жрецами массового обмана. Вместе с тем абстрактный, безличный Бог, лишенный волевой компоненты и «творящий» мир вне времени, не может избежать трактовки всей системы Гегеля как пантеистической, сколь бы сам он ни отрекся от такой ее характеристики. К тому же в его произведениях нигде нет упоминания о бессмертии индивидуальной души человека. Отсюда атеистические истолкования гегельянства.

В свете сказанного можно говорить и о определенной близости Гегеля к могучему просветительскому движению и даже о вовлеченности в него. Неслучайно, конечно, автор «Лекций по истории философии» одобрил тех французских философов XVIII в., которые изображали религию как «презреннейшее суеверие, поповщину, глупость, низкий образ мысли». Однако следует иметь в виду, что столь отрицательная религия — католицизм, а не религия, «очищенная Лютером» (5, т. XI, с. 389).

Философия как история философии. В философии дух развивается в максимально адекватной ему форме понятия. Обоснование такого развития Гегель осуществил в трехтомных «Лекциях по истории философии», обработанных и изданных посмертно (1833 — 1836) одним из его последователей на основании материалов самого автора и записей его слушателей. Этот курс, можно сказать, неотделим от «Науки логики», в которой имеется множество историко-философских иллюстраций и конкретизаций. «История философии, — пишет здесь автор, — есть история открытия мыслей об абсолютном, составляющем ее предмет» (1, т. 1, с. 64). Сделав эту идею методологической основой своей трактовки историко-философского процесса, выявляя его единство, Гегель противопоставил ее уже многим тогда описательным «историям философии», которые представляли ее как «галерею мнений», а иногда и заблуждений, сменяющих друг друга (что в Античности уже утверждалось Цицероном).

В принципе Гегель категоричен в понимании истории философии как единого процесса выявления сформулированных им методологических принципов и категорий. Различие философских идей, утверждает автор «Науки логики», — только кажимость, проистекающая из несходства ступеней единого процесса или непонимания особых принципов, положенных в основу той или иной системы. При углубленном же осмыслении истории философии выясняется, что такие идеи и принципы «суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих... и должно содержать в себе принципы всех их; поэтому оно... есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное» (там же, с. 99). Философские системы переходящи, но сохраняются их наиболее значимые идеи, требующие новой систематизации, которую теперь и осуществил сам Гегель в «Лекциях по истории философии». Ее изображение выявляет и огромную эрудицию автора в этой области, и сложность ее предмета, не вмещающегося только в его логическую схематику.

В теоретически напряженном «Введении» к своим «Лекциям» Гегель подчеркивает трудность понимания предмета самой философии в его переплетенности с другими проявлениями и аспектами духовной культуры. Предмет философии в отличие от предметов частных наук многозначен, расплывчат, трудноопределим. Автор иронизирует в этом контексте над английскими и французскими пониманиями философии, чрезмерно ориентированными, как он считает, на естествознание, тогда уже весьма математизированное и даже отождествляемое с ним. «Общую научную культуру мы, немцы, редко причисляем к философии» (5, т. IX, с. 57). У самого Гегеля результаты естественно-научной мысли в умозрительном философствовании выступают как некий подчиненный момент рассудочной «конечности». Естественно-научная мысль близка философии только своей понятийной формой.

Еще труднее выявляются взаимоотношения между философией и религией вследствие ее мировоззренческой широты, расплывчатости ее образов и туманности догматов. Проясняя эту проблематику, Гегель пытается по возможности и даже максимально приблизить религию при всей ее определяемости представлениями к философии.

Но, как многосведущий историк философии, автор «Лекций» говорит о хронологической первичности религии в отношении философии, а также о длительном конфликте между ними. Уже в древнегреческие времена «так называемые атеисты», начиная с Ксенофана, проявляли враждебность к «народной религии». Но такое недоразумение преодолевается, конечно, в пользу философии. В Античности оно доказано неоплатониками, поднявшимися до понимания «всеобщего содержания» в прежде отвергавшейся многими атеистами «народной религии» (там же, с. 75). Фактическое игнорирование Гегелем материализма, этой «конечной» философии, и недооценка социальной институализации религиозных конфессий облегчают идеалисту «снятие» конфликтов между религией и философией.

Примерно две трети «Лекций по истории философии» посвящено древнегреческой эпохе. В результате внимательного ее изучения Гегель сделал глубокий обобщающий вывод, что «философия древних до такой степени является основой новой философии, что она должна заключаться в последней и является той почвой, на которой выросла новая философия» (6, с. 46; Энгельс повторит эту идею). Вместе с тем при изображении идей древнегреческих философов в соответствии со своим логико-умозрительным конструктивизмом автор «Лекций» иногда отступает от хронологической последовательности древнегреческих философов (элеаты — раньше пифагорейцев, Левкипп — Демокрит — раньше Эмпедокла и Анаксагора и других). Преувеличивая понятийно-логический элемент в учении Гераклита, Гегель заявляет, что берет в свою «Логику» все его положения (5, т. IX, с. 246). Закономерно, что «подлинно спекулятивному учению Платона», как затем и энциклопедии Аристотеля, этим «учителям человечества» (т. X, с. 132, 123) в «Лекциях» отведено наибольшее место.

Знаменательна резко отрицательная позиция Гегеля в отношении к схоластике, этой «варварской философии рассудка», который «вертится лишь в беспочвенных сочетаниях категорий» (т. XI, с. 154). Ансельму Кентерберийскому уделяется несколько больше внимания в связи с его онтологическим «доказательством» бытия Бога, отвергнутым Кантом и восстановленным Гегелем. О Фоме Аквинском дана лишь небольшая справка, надо полагать, не в последнюю очередь потому, что этот фундаментальный схоластик стал одним из основных авторитетов католицизма, что было совершенно неприемлемо для «партийности» Гегеля.

По примеру Аристотеля (в первой книге его «Метафизики») автор видит в философии необходимую роскошь, которая становится возможной лишь после удовлетворения первостепенных жизненных нужд. Принципиальный историзм выражен в известной формуле Гегеля, что «философия есть... время, *постигнутое в мысли*» (7, с. 55). Но постигается она только ретроспективно, по достижении определенного уровня духовной культуры. Отсюда знаменитая метафора Гегеля: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (7, с. 56).

Критикуя поверхностность современных ему изображений философских идей прошлого, автор «Лекций по истории философии» предостерегает таких авторов от «соблазна перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» (приводятся и примеры такового), подчеркивая при этом, что «каждая система философии... отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность» (5, т. IX, с. 46, 47). Но критик «старой» метафизики и творец спекулятивной диалектики был убежден, что он открыл и зафиксировал теперь абсолютную истину, последнее откровение самосущего Духа. С этих высот, опять телеологически, Гегель представлял основоположные понятия и категории всей предшествующей философии, стремящейся к его собственной системе.

XVII. ПОСЛЕГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ГЕРМАНИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Авторитет философии Гегеля, возросший к концу его жизни, усилился посмертно. Одно за другим публиковались его произведения, еще не издававшиеся при его жизни. Философские кафедры в университетах все больше возглавлялись гегельянцами. Но и критиков — противников системы великого идеалиста было достаточно. Отметим, в частности, тех, кто с позиций конкретного знания склонялся к эмпиристским обобщениям.

Нелишне вспомнить здесь Гете. В литературе нередко отмечается, что великий поэт и незаурядный естествоиспытатель уважительно относился к Гегелю (они переписывались и встречались). Философ цитировал поэта даже в «Науке логики», и, как не раз зафиксировано выше, его телеологическая доктрина развития во многом и существенном ориентирована на метаморфозы живой природы, исследованием которых занимался Гете. Но сам поэт был далек от тонкостей метафизики-диалектики своих младших современников. Ироническое отношение к их искусству можно не раз встретить на страницах «Фауста» (хотя есть и позитивные высказывания). Панлогизм был совершенно неприемлем для естествоиспытателя, не чуждого идее развития в детерминистском аспекте. С позиций эмпиризма он написал статью «Опыт как посредник между объектом и субъектом» (1792). Здесь характерна последовательность основоположных понятий, как некогда Эпикур, поэт-естествоиспытатель, подчеркнул: «Чувства не обманывают, обманывает суждение» (XVII 8, с. 336). Впоследствии в своих афористических «Максимах и размышлениях» натуралист-эмпирист указал на несовпадение субъекта и объекта, как они открываются исследователю: «Все, что есть в субъекте, есть и в объекте, и еще кое-что. Все, что есть в объекте, есть и в субъекте, и еще кое-что» (там же, с. 358. Курсив мой. — В. С.).

Великий немецкий поэт Генрих Гейне, заинтересованный в философии, в своей остроумной работе «К истории религии и философии в Германии» (1834) уверял, что «пантеизм есть тайная религия Германии» (XV 1, с. 103), а Гете, по словам того же автора, был, Спинозой поэзии» (там же, с. 171). Однако, не склонный к догматизму в терминологии, сам Гете зафиксировал ее неоднозначность в том же произведении: «Как естествоиспытатели мы — пантеисты, как поэты — политеисты, как нравственные люди — монотеисты» (XVII 10, с. 173).

Противником философских спекуляций Гегеля стал выдающийся культуролог, языковед и крупнейший теоретик языкознания, считавший, что «дух народа» выражается именно в языке, философ истории и политик (основатель Берлинского университета) Вильгельм Гумбольдт (1767 — 1835). В небольших работах «Размышления о движущих причинах всемирной истории» (1818), «О задачах историка» (1821) Гумбольдт в противоположность Гегелю развивал натуралистическое осмысление

исторического процесса в духе Гердера. Гумбольдт отвергал сугубо умозрительный подход к истории, полемизировал с Гегелем в печати.

Брат Вильгельма Александр Гумбольдт (1769 – 1859), великий путешественник, естествоиспытатель и мыслитель, читавший лекции в Берлине, выступал с критическими выпадами против гегелевского пренебрежения к процессам развития в природе и узкого схематизма в их изображении. Впоследствии из этих лекций вырос обширный труд «Космос» (1845 – 1862). Здесь, в частности, автор «посредством наблюдения и эксперимента... на основании аналогии и индукции» стремится «к познанию эмпирических законов» и даже к «научному исследованию законов Вселенной (Weltgesetze)» (XVII 8, с. 493, 491).

Братья Гумбольдты (в союзе со Шлейермахером) заблокировали избрание Гегеля в Берлинскую академию наук, несмотря на поддержку его кандидатуры министром Альтенштейном.

Чисто иррационалистическую критику панлогизма Гегеля развивал его бывший друг Шеллинг, в частности, в главе «Гегель» в упоминавшейся выше большой работе «К истории новой философии (Мюнхенские лекции)» (1827). Иронизируя иногда над методом и системой панлогиста, автор не раз отмечает множество «самых странных, двусмысленных и поэтому смутных выражений», «расточительность в словах», совершенную непонятность, каким образом «идея отпускает природу» (XV, т. 2, с. 519, 520, 521 и др.).

Иррационалистическое противостояние гегельянству исходило и от романтиков, возглавлявшихся тем же Шеллингом. Один из наиболее активных авторов и теоретиков Фридрих Шлегель (1772 – 1829) опубликовал труд «Философия жизни» (1828), где, подобно Шеллингу, стремился стереть грань между искусством и философией, отвергая вместе с тем всю рационалистическую традицию западноевропейской философии XVII – XVIII вв. В дальнейшее время появилось весьма влиятельное направление, именуемое философией жизни. Одним из ее предвестников могла послужить широко известная строфа из «Фауста»: «Суша, мой друг, теория любая, но древо жизни вечно зеленеет».

Ярым противником системы панлогизма Гегеля стал его младший современник Артур Шопенгауэр (1788 – 1860). Некоторое время, в 20-е годы XIX века, он читал лекции в Берлинском университете одновременно с Гегелем, но не имел никакого успеха, несмотря на то что уже опубликовал солидный труд «Мир как воля и представление» (1818). Хотя первым истоком воззрений Шопенгауэра была система Канта, автор названного и других произведений стремился доказать надуманность, несостоятельность во многом основывавшихся на ней построений Фихте и особенно Гегеля. Основоположным субъект-объектным понятием Шопенгауэра стала воля, которая как платформа иррационализма много раз выявлялась начиная с Античности (и особенно с патристики). При жизни Шопенгауэра его волюнтаристское и пессимистическое учение не имело успеха, но к концу ее и в дальнейшем в условиях изменившегося духовного климата оно стало весьма влиятельно и популярно. Ницше и другие философы последовали за Шопенгауэром.

Наиболее значимыми для философской жизни Германии 30 – 40-х гг. XIX в., однако, стали события, развернувшиеся вокруг философии Гегеля. К тому же их мировоззренческое поле расширилось и углублялось в результате вторжения в него социально-политического содержания. В Пруссии, как и в других германских землях, все более пробуждалась буржуазно-индивидуалистическая жизнь, а с ней и обострение классовых противоречий. В конце 20-х гг. того века в некоторых городах вспыхнули первые в Германии выступления фабрично-заводских рабочих. Июльская революция во Франции 1830 г. стимулировала революционизирующую ситуацию в Германии, которая, как опять-таки Франция, приближалась к революции 1848 г.

Как выше отмечалось, Гегель был приглашен в Берлинский университет, чтобы по возможности успокоить студенческие и вообще молодежные умы, стремившиеся к социальным переменам. Могучий рационализирующий компонент его философии во многом выполнил такую функцию. Но в ней, можно сказать, в равной мере содержался и консервативный компонент, заключенный в первой части приведенной выше формулы автора «Философии права» — «все действительное разумно», — которая, казалось, вполне оправдывала полуфеодалные во многом порядки Пруссии, которые и сам автор категорически не отвергал.

Некоторые консервативно настроенные гегельянцы (Хинрикс, Габлер, К. Дауб и другие), приверженцы *системы* учителя, образовали группу, которая стала именоваться старо-, правогегельянами. Подчеркивая многочисленные употребления слова «Бог» в его произведениях, его трактовку догмата Троицы, но стремясь также затушевать понятийное начало религиозных представлений, составляющее суть гегелевского истолкования религии, старогегельянцы стремились превратить пантеизм своего учителя, им, правда, прямо не декларированный, в *теизм*. Сам Гегель воздерживался от утверждения бессмертия индивидуальной души человека, но один из его правогегельянских приверженцев Карл Гешель опубликовал книгу «О доказательстве бессмертия человеческой души в свете спекулятивной философии» (1835) и стал вскоре яростным противником книги Давида Штрауса (см. ниже). В целом же правогегельянцы стремились к восстановлению христианского откровения личностного Бога и связанного с ним догматически официального вероисповедания как незыблемого морально-социального фундамента общества и государства.

Однако упоминаемая формула автора «Философии права» была амбивалентной, ибо вторая ее часть утверждала, что «все разумное действительно». Правда, у самого Гегеля она, как и ее первая часть, ориентировалась на осмысление уже *происшедших* исторических и культурных процессов, что и зафиксировано в его популярной метафоре о сове Минервы, которая вылетает только с наступлением сумерек. Но при всей расплывчатости понятия «разум» в спекулятивной диалектике Гегеля в ней содержался тотальный отрицающий компонент, подчеркивающий преходящность всего «конечного», осужденного на исчез-

новение в силу его противоречивости в отношении к бесконечному. Это негативное отношение к существующему и стало определяющим в методологии того направления в гегелевской школе, приверженцы которого стали именоваться младогегельянцами (или левогегельянцами).

Застрельщиком этого направления стал Давид Штраус (1808 – 1872), как автор двухтомного труда «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835 – 1836; выдержала несколько изданий). Непосредственное содержание этого произведения со столь недвусмысленным названием сосредоточено вокруг евангельских сказаний о Христе, но методологически оно еще шире. Телеологический историзм Гегеля с необходимостью фиксировал то окончательное состояние, к которому через ряд ступеней стремится весь предшествующий процесс в той или иной сфере духовной культуры. Такая цель, составляющая стержень всей системы абсолютного идеализма, становится незыблемой и провозглашается предельно разумной. Штраус освободился от такого телеологического догматизма и не рассматривал христианство как последний образец разумной религии, считая его только одним из этапов в эволюции человеческого духа. Реализуя в таком контексте приемы последовательной исторической критики в осмыслении евангельских событий вокруг личности и деятельности Христа, Штраус перечеркивал все чудесные события, ему приписываемые. Признавая реальными только жизнь и смерть Христа, о личности которого можно судить предположительно, автор считал его одним из великих моральных проповедников, выдающимся деятелем этического прогресса. Трактовку личности основоположника христианства как того сверхчеловеческого героя, подвиги которого стали результатом воплощения в нем абсолютного божественного Духа, Штраус считал несостоятельной, если не абсурдной, а богочеловечество Иисуса Христа — лишь синонимом человеческого рода.

Наибольшая же «нечестивость» автора «Жизни Иисуса» определялась тем, что все чудесные подвиги Христа трактовал как мифические, которые могут и должны быть объяснены чисто исторически. Мифология евангелий слагалась в результате стихийного коллективного творчества религиозных общин, впоследствии изложенного евангелистами. В трактовке такого творчества Штраус опирался на одну из самых давних и широких философских категорий — категорию *субстанции*, игравшую весьма важную роль в спекулятивной логике Гегеля, социально выраженную понятием народного духа.

Еще более радикальным критиком христианства, как и религии вообще, стал Бруно Бауэр (1809 – 1882), выступивший как левогегельянец в работе «Учение Гегеля о религии и искусстве» (1842), в «Критике Евангелия от Иоанна», а также в скрупулезных исследованиях новозаветных сказаний в трехтомном исследовании «Критика евангельских историй синоптиков» (1840 – 1842, т. е. трех других евангелий). Противопоставив историко-мифологическому объяснению евангельских событий Штрауса их текстологическую трактовку, автор выявил в евангельских текстах множество противоречий. В результате своих изысканий Бауэр отверг основную идею Штрауса о субстанциальном, бессознательном

творчестве религиозных общин, облекавшем в таком процессе те или иные факты в различные вымыслы, мифы. Не признавая реальности личности Христа, автор «Критик» противопоставил коллективной идее субстанциальности как трансцендентной, искусственной, индивидуалистическую идею *самосознания* как подлинно творческого начала. Хотя такая идея содержится уже в «Феноменологии духа», Штраус здесь скорее возвращается к Фихте. Гегель объявлял волю растворенной в разуме, а у Фихте она выступала орудием подчинения и человеческой, и внешней природы. «Объективизму» автора «Философии истории», утверждавшего обоснованность настоящего прошлым, противопоставлялось фихтеанское должествование, влекущее от настоящего к будущему.

Евангельские сказания в трактовке Бауэра — это не коллективная мифология, а сознательные вымыслы, фикции критически мыслящих личностей, поднявшихся до самосознания, — тех же евангелистов. Историческая заслуга христианства, по Бауэру, заключалась в его стимуляции самосознания, поскольку оно ориентировалось на индивидуальность морального начала. Но его положения, его догматы в своей глубинной сути есть не что иное, как *отчужденные от человека и человечества* формы сознания и самосознания. Они стали особо губительными, когда обросли церковными институтами, переплетавшимися с государственными. В дальнейших своих критических исследованиях других новозаветных материалов и происхождения христианства Бауэр выявил иницирующую роль Филона Александрийского для этого процесса, но главное его содержание усматривал в греко-римской философии (в частности в стоицизме, особенно у Сенеки) и в социально-идеологических условиях деспотической империи римских цезарей, попиравших индивидуальность.

Решительно подчеркивая творческую роль самосознания в противоположность религиозедческой доктрине Штрауса, усматривавшей такую роль в безлично-коллективистском сознании общины, Бауэр трактовал народную общность как пассивную, инертную массу, совершенно не способную к критическому самосознанию.

Такая позиция в отношении «темной массы», впрочем, присущая множеству философов начиная с Античности, сочеталась у Бауэра с провозглашением самого недвусмысленного атеизма и радикальной критики прусской действительности. Они сформулированы в анонимном антиклерикальном, едко-сатирическом памфлете «Трубный глас страшного суда над Гегелем, Атеистом и Антихристом. Ультиматум» (1841). Как бы с позиции ортодоксального протестантского теолога (с ироническим привлечением библейских материалов) Бауэр, опять же в противоположность Штраусу, выявлявшему пантеистическую суть гегельянства, стремится доказать, что единственно правильная трактовка Гегеля, осуществляемая младогегельянами, — это его трактовка как лицемерного атеиста. С позиции своего «критического самосознания» автор названного памфлета пытается перетолковать панлогический универсализм Гегеля. Актуальную бесконечность как его высшую реальность Бауэр считает проявлением самосознания, а Бога как синоним такой бесконечности — результатом самоотчуждения человеческого

Я в его дьявольской гордыне, убежденности в своем всемогуществе. Реально существует лишь конечное, а бесконечность выражает только его самоотрицание.

Оно распространяется Бауэром на всю историческую действительность, за событиями которой нет никакой всемогущей силы Бого-Разума.

Свою критику христианства, а по сути и любой религии, Бруно распространял и на прусскую действительность. Немцев он считал трусливым и консервативным народом, держащимся за свои религию и церковь, которые следует устранить, чтобы учредить подлинно светское общество. Бауэр, вокруг которого образовалась группа «свободных», противопоставлял Германии Францию с ее перманентными революциями. Он и его единомышленники объявляли себя республиканцами, как бы в противоположность Гегелю-монархисту. В написанном в те же годы произведении «Открытое христианство. Воспоминание о восемнадцатом столетии и сообщение о кризисе девятнадцатого» (1843) Бруно Бауэр, продолжая свою критику христианства и религии в целом, одобрял французский материализм, поскольку тот приводит к атеизму. Вместе с тем автор произведения видит ограниченность этого направления в том, что оно обращено главным образом к природе и совершенно недостаточно — к человеку с его сознанием и самосознанием.

В развитии левогегельянского движения значительную роль сыграло произведение польского философа, учившегося в Берлинском университете, Августа Цешковского (1814 — 1894) «Пролегомены к истории философии» (1834). Критически переосмысливая гегелевскую историю философии и вводя новый термин «историософия», автор усматривал в ходе истории в соответствии с триадностью гегелевской спекулятивной диалектики три эпохи (вместо четырех у Гегеля). В первой из них, в Античности, Дух еще «в себе», натуралистичен, дорефлексивен (наиболее яркое ее проявление — искусство скульптуры). Вторую эпоху открывает христианство, когда Дух действует уже «для себя», проявляя все углубляющуюся рефлексивность. Кульминация этой эпохи достигнута в философии Гегеля с ее тотальной идеей «субъективности». Однако и эта великая философия не преодолевает дуализма, поскольку Духу противостоит не зависящая от него материя. Полная победа Духа над материей должна открыть эпоху будущего. Само по себе гегельянство не способно повести к будущему, ибо с присущей ему созерцательностью обращено лишь к осмыслению прошлого. Между тем «предназначение человечества в том, чтобы реализовать свое понятие» (XVII 8, с. 424), достичь реализации своей родовой сущности. А это возможно лишь на путях трансформации чисто мыслительной деятельности в деятельность реальную, в коллективные поступки. Главные формы развития Духа, по Цешковскому, — это «а) самобытие; б) самомышление; в) самодействие (Selbstthun)» (там же, с. 426), являющееся синтезом предшествующего тезиса и антитезиса. Для реализации последнего Цешковский, как затем и другие левогегельянцы, обращается к фихтеанской идее воли, которую Гегель растворял в разуме. В этом контексте Цешковский, подчеркивая роль философии действия, называет ее *практикой* (Praxis).

Знаменателен также призыв Цешковского к «спекулятивным мыслителям» обратить внимание на «систему Фурье» (там же, с. 427). Понимая ее утопизм, автор высоко оценивает свойственное ей действительное начало, стремление к реализации заключенных в ней социалистических идей.

Много дальше Цешковского пошел по радикальному пути перехода к будущему обществу левогегельянец Мозес Гесс (1812 — 1875), знакомый с его произведением. В политической статье «Европейская триархия» (1841) и в особенности в статье «Философия действия» (1843) он энергично подчеркнул, что «теперь задача философии духа — стать философией действия» (XVII 8, с. 421), пример которой автор усматривает в учении Фихте. В своих проектах будущего общества Гесс по сравнению с Цешковским весьма усилил социальное их содержание. Во многом этому способствовало пребывание Гесса в Париже. Трансформация гегелевского созерцания прошлого для оправдания настоящего в борьбе за будущее должна произойти не только под влиянием действенного учения Фихте, но и при понимании того, что если в Германии духовная революция совершилась в результате смены затхло-догматического католицизма более простым и ясным лютеранством (что настойчиво подчеркивал и Гегель), то во Франции произошли революции в действии. Консервативность Германии должна быть оплодотворена французским революционным стремлением к новизне.

В своих представлениях об обществе будущего Гесс выходил далеко за пределы историософских спекуляций Цешковского. В значительной мере такой процесс был обязан усвоению немецким мыслителем идей французских утопических коммунистов и социалистов (сен-симонисты, Фурье, Прудон). Гесс говорил уже не только о противоречиях между богатыми и бедными, но и о противостоянии капиталистов и пролетариев, нищета которых вовлекает их в борьбу за социалистическое равенство. Будущее общество представлялось ему как общество коммунистического равенства. Отсутствие в нем частной собственности приведет к полной гармонии индивидуального и общественного. Реализация родовой сущности человека в таком атеистическом обществе будет сопровождаться отмиранием не только религии, но и самой философии, поскольку она будет реализована в самой жизни.

В другой статье, «О сущности денег» (1845), Гесс идею религиозного отчуждения, энергично обосновывающуюся Фейербахом (см. далее), трансформировал в идею экономического отчуждения, реализуемого денежным обращением. *«Деньги — это продукт взаимно отчужденных людей, отрешенный вовне человек»*. Царство Божье оказалось всеобщим торгашеством, а *«бог — это только идеализированный капитал»* и т. п. (там же, с. 422).

Гесс познакомился с Марксом в 1841 г., впоследствии они сотрудничали, обменивались мыслями о роли общественных классов. Однако в дальнейшем, когда Маркс построил свое учение о «научном социализме», Гесс за ним не последовал и даже стал одним из ранних теоретиков сионизма.

Из других левогегельянцев и близких им теоретиков, критически пересматривавших систему Гегеля, стремившихся преодолеть ее созерцательность, повернув ее от оправдания настоящего к обоснованию активного, революционного построения будущего, назовем здесь Арнольда Руге (1802—1880), политико-философского выразителя стремлений левогегельянцев и некоторое время (1838—1843) их главой. В молодые годы за свои политические проступки Руге побывал в прусской тюрьме. В 1838—1843 гг. издавал «Галлеский ежегодник», а затем (в Лейпциге и Дрездене) «Немецкий ежегодник», в которых систематически провозглашал необходимость соединения философии с практической деятельностью. В одной из статей Руге выступил критиком «Философии права» Гегеля, отверг его превознесение монархического и бюрократического государства, подчиняющего себе гражданское общество. Руге заявил себя также решительным сторонником атеизма Бруно Бауэра и врагом клерикализма. В 1844 г. (уже в Париже) Руге издал «Немецко-французский ежегодник», в котором как автор выступал и К. Маркс.

Людвиг Фейербах и его путь от сенсуалистической трансформации Абсолюта к критике религии и к натуралистическому антропологизму. Людвиг Фейербах (1804—1872) в философской жизни Германии 30—40-х гг. XIX в. сыграл еще более значительную, радикализирующую роль, чем левогегельянцы. Сын видного юриста и общественного деятеля, он поступил в Гейдельбергский университет, где стал изучать богословие, но, будучи любознательным юношей, в течение одного года разочаровался в его формализованном догматизме. В 1824 г. он стал студентом Берлинского университета, где с увлечением слушал лекции Гегеля, проникаясь независимостью философского мышления в отношении теологической догматики. По окончании университета Фейербах в 1828 г. защитил в Эрлангенском университете докторскую диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме», в которой проводил идеи спекулятивного идеализма Гегеля. Три года молодой философ читал в местном университете лекции по логике, метафизике и истории философии. Конец его университетской карьере положила его анонимная книжка «Мысли о смерти и бессмертии, по рукописям одного мыслителя с приложением богословско-сатирических ксений/эпиграмм» (1830). В спекулятивно-идеалистической системе Гегеля решающий для ортодоксально-религиозного вероисповедания догмат бессмертия индивидуальной души человека и его посмертной судьбы был обойден, остался в тени. Теперь Фейербах, придерживаясь доктрины объективного духа своего учителя, в силу которой всеобщее первично по отношению к единичному, зависящему от него, сделал последовательный вывод, отрицающий индивидуальное бессмертие и трактующий его только в родовом, чисто духовном понимании — в жизни и моральном облике умершего в сознании живущих. Анонимность автора была раскрыта, и он, признанный атеистом, был удален из Эрлангенского университета, его преподавательская деятельность прекратилась навсегда.

В последующие годы Фейербах, переехавший в сельскую местность, предался активной исследовательской и писательской деятельности в сфере истории философии. Ее результатом стала «История философии нового времени от Бэкона до Спинозы» (1833). В дальнейшем появились «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1837), «Пьер Бейль. К истории философии и человечества» (1838). Содержание этих произведений существенно отличалось от гегелевских «Лекций по истории философии» (изданных правогегельянцем Михелетом в 1833 г.). Так, Фейербах выдвигает на первый план философов, руководствовавшихся эмпиристской методологией, которым в названных «Лекциях» уделялось незначительное внимание (Бэкон, Гоббс) или которые почти игнорировались (Гассенди), философов с четкой натуралистической и материалистической направленностью. Скептик и критик метафизической и теологической догматики Пьер Бейль, не представлявший никакого интереса для Гегеля, для Фейербаха был весьма ценен именно этими своими качествами. Развивавшееся расхождение с доктриной бывшего учителя сблизило Фейербаха с левогегельянами и привело его к участию в названном «Галлеском ежегоднике» Руге, в котором он в 1838 – 1839 гг. опубликовал несколько статей. Этапной стала напечатанная здесь работа «К критике философии Гегеля» (1839), знаменовавшая разрыв с ней.

«Философия Гегеля, — констатирует здесь автор, — представляет собою кульминационный пункт спекулятивно-систематической философии» (XVII 4, т. 1, с. 35). Фейербах делает краткий обзор соотношения позиций Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, чтобы противопоставить им, но главным образом Гегелю, собственную. Фихте в своем «наукоучении» стремился внести высшее единство в доктрину Канта, элементы которой представлялись ему разрозненными. Шеллинг, восстанавливая в ее правах объективность субстанции Спинозы, ограничивал односторонность чисто духовного субъекта Фихте, хотя и сочетал свою натурфилософию с совершенно субъектной платформой автора «Наукоучения». А Гегель «есть Фихте, опосредствованный Шеллингом» (там же, с. 39), но вместе с тем выявляющий ограниченность понятия Абсолюта автора «философии тождества», поскольку в ней отсутствовала критическая определенность рефлексии рассудка.

Но более всесторонней критике Фейербах подверг Абсолют Гегеля, фундамент всей его системы, при этом не только автора «Науки логики», но и его предшественников, великих метафизиков, включая Декарта и Спинозу, считая неприемлемой их сугубую сосредоточенность на умозрительном, чисто спекулятивном факторе ума при «полном разрыве с чувственным созерцанием» (там же, с. 41). В таком контексте Фейербах формулирует свое понимание диалектики. Поскольку «истина заключается не в единстве со своей противоположностью, но в ее опровержении», «диалектика не есть монолог, который умозрение ведет с самим собой, но диалог умозрения с опытом. Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он *противник самого себя*. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила» (там же, с. 38).

Фейербах констатирует здесь основоположную субъект-объектную раздвоенность между интеллектуальным и чувственным в самом человеке. В спекулятивной метафизике Гегеля, а во многом и его предшественников, интеллектуальный фактор представлялся как единственно активный и полностью определяющий в отношении опытно-чувственного начала. Если Кант при всей его ориентации на фактор субъектности, без и вне которого невозможна подлинно теоретическая наука, в особенности математическое естествознание, доказывал и необходимость опоры категорий рассудка на созерцания опыта, то Гегель разорвал единство рассудка с чувством, подчинив его разуму, этому «разумно-рассудочному» началу, и противопоставив его как подлинно активный, творящий субъект чувственно-опытному фактору. Теперь Фейербах восстанавливает единство рассудка с чувствами, объявляя рассудок «адвокатом чувственного созерцания» (там же, с. 37). Характерна и ссылка антигегельянца на контroversы номиналистов и реалистов в средневековой западноевропейской философии.

Таким образом, подлинным субъектом в его деятельном воздействии на объект, по Фейербаху, должно быть признано чувство. Оно максимально близко к природе, своему первому и основному объекту. Фейербах положительно относится к натурфилософии Шеллинга, которая, однако, отягчена и искажена воздействием умозрительной спекуляции, делающей ее «идеализмом наизнанку» (там же, с. 44). Понятие Абсолюта в принципе приемлемо для Фейербаха, но отнюдь не в смысле Гегеля. Вернее, именно в этом смысле он его подчеркивал, ибо «дух и природа — только предикаты... одного и того же абсолюта», который фактически распадается, раздваивается, поскольку он есть «не что иное, как союз "и", единство духа и природы», ибо приложим как к первому, так и ко второй. Но для сенсуалиста единственно значим второй смысл, потому что абсолют «растворяется в понятии природы» (там же, с. 46, 47), в то время как спекулятивное тождество субъекта с объектом у Гегеля — по сути лишь тождество мышления с самим собою.

Самым значимым произведением Фейербаха и, можно сказать, всего левогегельянского движения стала «Сущность христианства» (1841), которую мы рассмотрим несколько ниже. Вскоре последовали сравнительно небольшие произведения, формулирующие философское кредо Фейербаха, — «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842) и «Основные положения философии будущего» (1843), в самом названии которых заключено антигегельянское, антиконсервативное острие. В дальнейшем среди других произведений Фейербаха по проблемам религии были весьма содержательны «Сущность религии» (1845) и «Лекции о сущности религии» (прочитанные студентам Гейдельбергского университета во время революционных событий в Германии в 1848 — 1849 гг. Опубликовано в 1851 г.). Из более поздних общефилософских произведений Фейербаха назовем здесь «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к

свободе воли» (1863 — 1866). Автор теперь не только антигегельянец, но и последовательный натуралист и атеист, многосторонне осмысливавший проблему человека в духе радикального просветительства.

Из первых антигегельянских произведений Фейербаха, названных выше, очевидна радикальность его превращения субъект-объектного принципа, который столь настойчиво и бескомпромиссно проводил автор «Науки логики». Теперь автор «Основных положений философии будущего» категорически подчеркивает: поскольку «в жизни мы называем вещи и существа только согласно их объектам», с необходимостью следует, что «каков объект, таков и субъект» (там же, 4, т. 1, с. 94, 108). Сколь бы глубоко он ни погружался в свое сознание, эта рефлексия невозможна без воздействия противостоящих ему предметов. «Мое ощущение субъективно, но его основа (Grund), — подчеркивает автор «О спиритуализме и материализме», — объективна» (5, т. I, с. 572). Отсюда и максимальный принцип обращенной субъект-объектности в том же произведении: «Бытие предшествует мышлению» (там же, с. 566), хотя *субъект, мышление — предикат*. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления» (4, т. 1, с. 83).

Понятие «бытия» у Фейербаха диаметрально в отношении совершенно духовного, актуально бесконечного Абсолюта Гегеля. Поскольку познавательная суть субъекта — хотя и не только эта компонента человека — определяется прежде всего его чувственным началом, его первоначальным объектом всегда выступает *конечное*, «бесконечное есть истинная сущность конечного, подлинное конечное», появляющееся в результате «универсального опыта» (4, т. 1, с. 76). Отнюдь не игнорируя ту элементарную истину, что «книга природы» читается чувствами, а понимается рассудком, Фейербах систематически подчеркивает сенсуализм как самый эффективный и совершенно необходимый принцип познания как определяющей основы всей человеческой жизни.

В англо-французском Просвещении XVII — XVIII вв. сенсуализм (и основанный на нем эмпиризм) был основным фактором гносеологической методологии. В Германии Фейербах стал теперь самым радикальным сенсуалистом. Настолько, что всю античную, средневековую и новоевропейскую философию он стал трактовать — в плане гносеологии и методологии — как непрерывные споры приверженцев конструирующего разума, с одной стороны, и сторонников конкретно фиксирующих чувств — с другой (см. например, 5, т. II, с. 623). Правда, у самого немецкого натуралиста мы не найдем сколько-нибудь развернутой концепции эмпиризма, какую задолго до него развивали Локк или Дидро (не говоря уже о Бэконе, столь им ценимом в отличие от Гегеля). Немецкий гуманитарий, восхищавшийся природой, совсем не был естествоиспытателем.

Природа, постигаемая прежде всего и главным образом чувствами, можно сказать, перечеркивает гегелевский Дух-Абсолют, отнимает у него определяющий атрибут вечности. Широко известны слова Фейербаха, отвергающие гегелевскую доктрину абсолютного идеализма: «Не было бы природы, никогда "Логика", эта непорочная дева, не произвела бы

ее из себя» (4, т. 1, с. 171). Выражено также убеждение в хронологическом первенстве природы перед Духом: «Дух без природы есть только абстракция; сознание развивается из природы» (4, т. 2, с. 94).

Чувственная множественность бытия — на грани номинализма — закрывает для антигегельянца возможность представить природу в какой-то убедительной целостности. Он неохотно, например, использует даже термин «материя», столь удаленный от ее конкретно-чувственных проявлений. Природа — многообразие явлений, констатируемых чувственно и раскрытых естествознанием того времени; она есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек как чисто физическое существование. Физическая природа — это «все то, что не является делом человеческих рук и мыслей» (5, т. II, с. 591). Здесь выражена позиция Фейербаха как натуралиста (в самом широком смысле этого термина). Он даже отказывается от термина «материализм», поскольку в эти времена появилось направление так называемого вульгарного, механицистского материализма (Бюхнер, Фохт, Малешот), примитивно сводившего человеческое сознание к фактам, открытым естествознанием.

Отвергая абсолютный идеализм Гегеля и тем более примитивизм вульгарного материализма, Фейербах поставил в фокус своих философских размышлений проблемы человека в их особо значимых духовных формах. Отсюда его обобщающая формулировка: «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина — только *антропология*» (там же, т. I, с. 224). В этом ключевом для всей системы Фейербаха термине подчеркнута органицистская целостность человека. Хотя он и не определяется как цель природы, но всегда выступает как ее фокус.

Субъектная и субъективная сущность религии и теологии. Наиболее конкретная значимость этого термина проявляется в анализе феноменов религии и теологии. Таковой был осуществлен прежде всего в «Сущности христианства» и вызвал резкую критику правогегельянцев и тем более клерикалов. Автор ответил им во втором издании (1849) своего произведения, снискавшего большую популярность в кругах радикальной немецкой интеллигенции. В предисловии к этому изданию автор подчеркнул, что если Штраус и Бауэр исследовали довольно частные вопросы вокруг евангельской мифологии и теологии в связи с деяниями Христа, то сам он «избрал своей темой христианство вообще», его религию, теологию и философию (4, т. 2, с. 20).

Методологической основой религиозоведческих исследований Фейербаха (и не только в этом произведении) стала одна из основоположных идей Гегеля — идея *отчуждения* духовных свойств и атрибутов субъекта, становящихся самостоятельными реальностями, определяющих в отношении самого субъекта. Для Гегеля при этом Бог — совершенно не чувственное, чисто интеллектуальное существо, предельное, актуально бесконечное, чисто духовное всеобщее. Для Фейербаха как сенсуалиста и натуралиста оно с необходимостью становится объектом критики.

Антропология как главная тайна теологии систематически побуждает автора «Сущности христианства» к выявлению в нем чисто человеческого начала. Древнюю орфико-платоническую триадную форму, согласно которой «Бог (Зевс) есть начало, середина и конец всего сущего», формулу, становившуюся в дальнейшем основой многих пантеистических построений, Фейербах перефразирует в принцип «Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии» (5, т. II, с. 219).

Тем самым определяется и принципиальное расхождение в истолковании религии в ее отношении к философии между Гегелем и Фейербахом. Первый, стремясь показать их единство по содержанию, а различие только по форме, пытался сблизить образы религиозных представлений с философскими понятиями, перечеркивая чувственно-эмоциональную наполненность религиозных переживаний. Фейербах как сенсуалист именно в них усматривал суть религии, далекой от понятийности рассудка. Если чувственный объект находится вне человека, то религиозный — внутри него (4, т. 2, с. 33).

Догматы христианства Фейербах стремится истолковать психологически. Так, «божественная троица», сугубо догматически возвышающаяся над индивидуальным человеком как его объективированное самосознание, внутри него представляет «единство разума, любви и воли» (там же, с. 25). Любовь тождественна сердцу, которое как «сущность религии» одновременно служит и источником страданий. В героической личности Христа интимно переплетены оба этих тотальных свойства любого индивидуального человека.

Аморфное понятие Бога включает в себе и множество других его духовных свойств. Можно даже утверждать, что такое понятие — «зеркало» неполноценности человека в его реальной жизни. «Бог возникает из чувства недостатка», сознательно или бессознательно переживаемого человеком (там же, с. 84), а «религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов» (там же, с. 33), самым проникновенным из коих является вера в личное бессмертие.

Объективируя свою сущность уже на чувственном уровне, человек творит возвышающийся над ним Субъект, в зависимости от которого он становится рабом самого себя. Если, по Гегелю, отчуждение человеческого духа в сфере религии в образах представления обогащает человека, стимулируя его интеллект к постижению понятий философии, к вершинам познания, то, по Фейербаху, то же отчуждение не только не продвигает человека к интеллектуальным высотам, а, напротив, духовно обедняет его, порождая множество иллюзий. «Религия есть сон человеческого духа: но и во сне мы находимся не на небе, а на земле» (там же, с. 17). Она обедняет человека, внушая ему убеждение в его неискоренимой испорченности и неспособности творить добро. Иллюзорность религиозной догматики, тщательно рассмотренной в «Сущности христианства», стимулирует индивидуализацию человека и, в сущности, разрушает коллективистское начало в человеческом универсуме.

Религиозность человека, таким образом, порождена чувственным содержанием человеческой ментальности, действием постоянных из-

менений и беспокойств ее «сердца». Но ему противостоит, как бы возвышаясь над ним, собственно интеллектуальное, рассудочно-разумное, уже не столь индивидуальное, сколь родовое начало. Оно ведет индивида к конструированию максимального, тотального, бесконечного субъекта, каковой и выступает под именем Бога. Тем самым религия трансформируется в *теологию*. В ней «голова» берет верх над «сердцем», раздваивая существо человека на субъект и объект. Автор трактует теологию широко.

Собственно богословские догматы христианства получили свою интерпретацию на психологическом уровне «сердца». Рассудочно-разумный уровень осмысления сферы религии «головой» становится *философским*, выходя за рамки собственно христианства. Мы затронем здесь лишь некоторые особо значимые аспекты философского осмысления Бога Фейербахом, во многом интерпретированные уже в его историко-философских работах.

Так, *теизму*, вере в личного, морализирующего и гарантирующего личное бессмертие Бога, творящего многообразные чудеса, противостоит *атеизм* как неверие в личное, нечувственное, абстрактное существо, противостоящее природе, обедняющее ее, как и самого человека.

Весьма сложно понятие *пантеизма* как «естественной религии» и вместе с тем как «*отрицания теологии с точки зрения теологии*» (4, т. 1, с. 71), как безличного Бога, неотличимого от природы и вместе с тем от теизма вследствие утверждаемого им вездесущия божественного существа. Пантеизм также, по Фейербаху, есть как бы теологический материализм и даже атеизм. В историческом же аспекте «*монотеизм — сущность Нового времени и новой философии*» (там же, с. 182), а «Спиноза есть Моисей для современных вольнодумцев и материалистов» (там же, с. 106). Термин «материализм», тем самым, у Фейербаха неоднозначен. Иногда он говорит, например, о политическом материализме.

Абсолютный идеализм Гегеля как утонченная трансформация христианской теологии. Анализ и критика теологии с ее стремлениями к систематизации сугубо абстрактного Бога, вне времени и вне пространства сущего (сверхабсолюта), закономерно перерастает в критическое развенчание спекулятивного идеализма, собственно абсолютного идеализма Гегеля. Фейербах, по сути, отождествляет его с теологией, переполненной сверхабстрактными «призраками», вынесенными за пределы человеческого мышления и несостоятельными в свете обычной, формальной логики, искажаемой Гегелем. Так, Фейербах вскрывает несостоятельность исходного понятия-категории «ничто» в «Науке логики». Его предельная бессодержательность может быть превращена в имя существительное лишь необузданной, совершенно бессмысленной фантазией. Понятие «ничто» — самоопровержение мышления, его отрицание «границ разума» (4, т. 1, с. 50, 51).

Вспоминая в связи с этим исходное в творении бытия патристическое понятие-мифологему «творения из ничто», Фейербах видит в нем

«абсолютный самообман, *proton pseudos* (первичная ложь. — В. С.)», продуцировавший в последующих религиозных построениях, и не только в них, бесчисленные представления о беспричинных чудесах.

Окончательный вывод, сформулированный Фейербахом уже в «Предварительных тезисах к реформе философии», категоричен: *«Философия Гегеля есть последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии»* (4, т. 1, с. 83). Но эта «опора», в сущности, мнимая, псевдорациональная в силу расплывчатости ее понятийности, надуманности ее абстракций. Усиливая эту негативную характеристику, автор «К критике философии Гегеля», как уже отмечено выше, определяет ее как «рациональную мистику», а такое соединение «представляет невыносимое противоречие» (там же, с. 49). Совершенно некорректно, например, произвольно отделять развитие от времени, что, по сути, произведено в «Науке логики». Между тем «развитие вне времени равно развитию без развития» (там же, с. 78).

Обобщенное понятие религии и путь к морали гуманизма. В произведениях Фейербаха, особенно более поздних — «Сущность религии» и «Лекции о сущности религии», — имеются и элементы исторической трактовки этой первостепенной сферы человеческой духовности. Употребляя понятие генетико-психологического метода, философский антрополог толкует религию очень широко, будучи убежден, что «каждая важная глава в истории культуры человечества начинается с религии» (5, т. II, с. 724). Более того, она составляет фундамент сферы духовности, ибо человек, как конечное существо, постоянно объят чувством зависимости от бесконечности универсума (некоторая переключка с Шлейермахером). Первоначальные, *естественные* религии (но, конечно, еще не философский пантеизм) — многообразная зависимость от окружающей людей природы. «Чем невежественнее, чем ограниченнее, чем некультурнее человек, тем больше он сливается с природой, тем меньше он может отвлечься от себя» (там же, с. 736).

Весьма усложняются *духовные* религии, свойственные развитым цивилизациям, в условиях которых человеку значительно более свойственно «отвлекаться от себя», будучи в зависимости от их все большей запутанности. Религия как массовое мировоззрение сохранила множество суеверий от своей предшествующей, «естественной» стадии и многократно увеличила их в соответствии с усложненностью «цивилизованного» человека. В духе просветительства, еще более укрепившегося и расширившегося сравнительно с условиями Франции XVIII в., Фейербах уже в «Предварительных тезисах к реформе философии» призывал разорвать ее многовековой «мезальянс» с теологией и укрепить связи с естествознанием, чтобы создать с ним более плодотворный и продолжительный союз. Необходимо устранить, говорит в дальнейшем автор «Лекций о сущности религии», «отвратительное противоречие между религией и образованием» — в этом «необходимое условие возрождения человечества... Без него все политические и социальные реформы тщетны и ничтожны» (5, т. II, с. 733). Вообще необходимо «на

место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, на место веры в Бога — веру человека в самого себя, в свою собственную силу» и т. п. (там же, с. 809).

Отвергнув традиционную, многотысячелетнюю религию, сведя ее сущность к чувствованию как «единству материального и духовного» (там же, с. 506) и даже к эмоциональности, Фейербах не отказывается, как ясно из вышесказанного, от самой ее идеи. Но религией становится у него *антропология*, которая (вместе с физиологией), как не раз им подчеркнуто, должна вытеснить теологию. При этом антропология получает у философа моральную конкретизацию. Во многом здесь проявилось принципиальное различие автора «Сущности христианства» от французских просветителей XVIII в., склонных представить феномен религии результатом обмана легковверных масс отдаленными жрецами. По Фейербаху, феномен религии, как бы ни был он искажен нелепыми суевериями, глубоко укоренен в сущности человека. Разоблачая и изживая всякие суеверия, можно возвыситься к антропологической философии, которую и следует трактовать подлинной религией.

Для обоснования моральной субстанции людей, без и вне которой невозможно никакое их общежитие, Фейербах обращается к древней органицистской идее самосохранения. Он называет ее «метафизической» идеей эгоизма как «любви индивидуума к самому себе» (с. 577). Но эта идея не в силах обосновать нормального общежития. Естественно, что его элементарной ячейкой могут быть только двое. В «Основных положениях философии будущего» автор даже подчеркнул, что «*истинная* диалектика не есть монолог, одного мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты» (4, т. 1, с. 144).

В контексте такого закономерного сочетания возникает этика так называемого *туизма*. А она невозможна без феномена *счастья*, на котором и основывается этика *эвдемонизма*, — термин этики аристотелизма и название последнего крупного произведения самого Фейербаха (опубликовано посмертно). Эвдемонизм, стремление к счастью, — более широкое понимание моральности, чем гедонизм, моральность наслаждения, акцентирующая лишь одно чувство. Антропологический эвдемонист призывает: «Бесстрашно следуй своим потребностям и склонностям во всем! Тогда ты не сделаешься жертвой ни одной из них» (4, т. 1, с. 177).

Эвдемонизм как «стремление к счастью — стремлению всех стремлений» (5, т. I, с. 460) в принципе тоже продуцируется тотальной идеей самосохранения. Но эвдемонизму присуща трансформация «бесчеловечного и бессердечного» эгоизма в эгоизм «добрый, участливый и человеческий», т. е. в *альтруизм* (самого этого термина Огюста Конта у Фейербаха нет, но есть превращение зла в добро). Если древний принцип эгоизма, заново сформулированный Гоббсом, — «человек человеку волк», то Фейербах противопоставляет ему принцип, сформулированный Спинозой, — «человек человеку Бог».

Альтруизм с его стремлением к счастью невозможен без взаимности Я и Ты. И здесь Фейербах противопоставляет свою этику «туизма» кантовской этике долга, игнорирующей чувственное начало и

представляющей «карикатуру» на естественное для каждого человека стремление к счастью и фактически оставляющей его в одиночестве. Фейербах перечеркивает кантовский принцип *автономии* в этике, считая единственно правильным его принцип *гетерономии* (негативный у самого Канта).

Этическая доктрина Фейербаха фактически лишена каких-либо социальных импликаций. Социальность, по сути, отождествляется у него с религией в ее «антропологическом» понимании. «Быть без религии — значит думать *только о себе*; иметь религию — значит думать *о других*» (5, т. II, с. 414). За все это в дальнейшем Фейербах получил порядочную взбучку от Маркса и Энгельса.

XVIII. ОТ ФИЛОСОФИИ К ИДЕОЛОГИИ В МАРКСИЗМЕ. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Философия в течение тысячелетий оставалась прежде всего и главным образом достоянием довольно узкого круга «интеллектуалов», духовно наиболее к ней склонных. Правда, в силу конвергенции мировоззренческих форм, особенно при возникновении монотеистических вероисповеданий, происходило заимствование тех или иных философских идей, появлялись догматизированные — с той или иной степенью понятности — религиозно-философские построения, становившиеся мировоззрением масс и официальными государственными учениями и институтами. Весьма типичным примером такого рода стало христианство.

Исключительное своеобразие марксизма определяется тем, что, возникнув в противостоянии христианству и даже в тотальном отрицании его догматов, самой его сути, он со временем приобрел массовую значимость и даже институализированную официальность в некоторых государствах. Такой феномен объяснялся как социально-историческими особенностями некоторых обществ и государств, так и своеобразием самой философии марксизма, всей его доктрины, что нам предстоит прояснить в дальнейшем.

Основные факты и социально-философские компоненты в мировоззренческом развитии Маркса и Энгельса. Карл Маркс (1818 — 1883), сын адвоката, родился в прирейнской области прусской монархии, испытывавшей значительное влияние революционных событий соседней Франции и сопутствовавших им идей. По окончании гимназии в г. Трире одаренный юноша поступил в Боннский университет на юридический факультет, но уже в следующем, 1836 г., перешел в Берлинский, где тоже начал с изучения права в канто-фихтевском духе. Но довольно скоро студент увлекся гегелевским учением о праве, которое он осваивал под руководством либерального приверженца философии Гегеля Эдуарда Ганса (издавшего его «Философию истории»). Началось сближение молодого Маркса с Бруно Бауэром и другими левогегельянами. Оно сопровождалось интенсивным изучением философской литературы, в частности античной. Его результатом стала докторская диссертация «Различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», защищенная в Йенском университете в 1841 г.

Знаменательно, что основанием для избрания молодым философом темы диссертации послужила не столько проблематика атомистики двух великих древнегреческих натурфилософов сама по себе, сколько та ее интерпретация, какую произвел Эпикур. Самодвижность атомов,

по Демокриту, подчинена строжайшему детерминизму, полностью исключаящему случайность, а вместе с ней отбирающему у человека возможность действительной самостоятельности и свободы. Эпикур жил в другую эпоху, поставил в фокус своих интересов этику, обоснование которой невозможно без фактора свободы. Отсюда и его идея о произвольном самоотклонении атомов при их совершенно перпендикулярном падении в космической пустоте. Абсолютная случайность, введенная в бытие, таким образом, становилась «моделью» поведения человека, не подчиняющегося велениям судьбы и стоящему за ней множеству богов. Здесь мы весьма схематично обрисовали мотивы, руководившие Марксом при выборе и разработке темы своей диссертации. В действительности они сложнее. Но тема свободы личности все же являлась ведущей, ибо «первой основой философского исследования является смелый свободный дух» (XVIII 2, 169). К тому же, поскольку Эпикур решительно отвергал суеверные представления людей о богах и считал абсурдными их представления о бессмертии душ, молодой Маркс считал, что «Эпикур... величайший греческий просветитель», вдохновивший великого римского атомиста и просветителя Лукреция Кара (2, 64).

Зарождавшиеся просветительские настроения молодого Маркса, уже смыкавшегося с левогегельянцами, с необходимостью вели его к критике религии как главной духовной силы, порабащающей человека. Отсюда и обращение к образу Прометея, благодетеля людей, жестоко наказанного Зевсом (согласно трагедии Эсхила). В предисловии к своей диссертации Маркс процитировал известное признание Прометея: «По правде, всех богов я ненавижу», а затем и слова, сказанные посланцу Зевса Гермесу: «Знай хорошо, что я б не променял своих скорбей на рабское служенье: мне лучше быть прикованным к скале, чем верным быть прислужником Зевеса» (2, 25). Хотя эти слова Прометея в защищаемой диссертации были опущены (по рекомендации Бауэра), но прометеевское дерзостно-революционное, как и творческое, начало становится одним из определяющих духовных стимуляторов философских размышлений и построений Маркса в последующие годы.

Защита докторской диссертации в принципе открывала перед Марксом возможности академической карьеры, профессорской деятельности. Бруно Бауэр, доцент Боннского университета, приглашал туда и Маркса. Однако резко изменившаяся идеологическая ситуация (восшествие на прусский престол нового короля, смерть либерального министра Альтенштейна и реакционность его преемника Эйхгорна и др.) привела к изгнанию из этого университета самого Бауэра и совершенно лишила там Маркса возможности работать. При этом Бауэр продолжал убеждать его в том, что призвание философа состоит в разработке глубокой радикальной теории, но деятельная натура Маркса стремилась к другому, и он предпочел заняться публицистикой в названных изданиях Руге, а затем в оппозиционной «Рейнской газете», редактором которой он вскоре стал. Юридическая квалификация позволила ему глубоко вторгаться в экономические и политические вопросы, обсуждавшиеся в рейнском ландтаге. С гуманистических и демократических позиций он

раскрыл бедственное положение мозельских крестьян, преследуемых владельцами лесов за сбор в них валежника, и других бедняков. Вскрыл реакционно-консервативную суть прусской цензурной инструкции, фактически отменяющей свободу печати и тем самым преследующей «свободный разум» во имя веры и религии, которая служит «всеобщей санкцией существующего» (XVIII 1, 1, 12—13).

Но свою публицистическую деятельность в «Рейнской газете» ее редактор отнюдь не считал отказом от философии. Напротив, как все более активный просветитель, Маркс укреплялся в той идее, что здесь философия приобретает новое качество, превращаясь из эзотерической, доступной небольшой группе ее любителей, в экзотерическую, обращенную к более широким кругам. В одной из статей «Рейнской газеты» Маркс сформулировал в этом контексте свое обобщенное понимание общественной роли философии как «духовной квинтэссенции своего времени», «живой души культуры» и сути самих философов, которые «не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов» (1. 1, 105). Здесь, конечно, мы встречаемся еще с гегелевской идеей глобального и всетворящего Духа, но и с будущей универсальной идеей самого Маркса о зависимости «духовного производства» от материального. Кроме того, автор цитируемых слов отделяет философию от религии, не приемлющей никакой философской системы, но остающейся основным духовным — к тому же институционализированным — фундаментом государства.

Определенная оппозиционность «Рейнской газеты» привела к закрытию ее прусским правительством. Марксу, как он впоследствии говорил, пришлось удалиться в «учебную комнату». К этому времени он испытал сильнейшее влияние фейербаховской «Сущности христианства» и идейно отошел от левогегельянцев. Важным результатом этого процесса стала возросшая критичность Маркса к гегелевской философии вообще и его социальной философии в особенности. Она нашла свое выражение в работе «К критике гегелевской философии права» (1843. При жизни Маркса не была опубликована).

Как выяснено выше, спекулятивная логика Гегеля, всегда выдвигающая на первый план общее, в зависимости от которого ставятся производные от него особенное и единичное, в «Философии права» выразилась в утверждении самоценности обожествляемого государства. Гражданское общество, составляющие его семьи и конкретные индивиды становились элементами государственного организма, высоко царящего над ними и олицетворяемого монархом — подлинным носителем его суверенитета. Фейербах, трактуя сущность религии, доказывая отчужденность Бога как фантастического субъекта от реальных людей, духовные свойства которых становились его предикатами, в своей антропологической методологии переворачивал эту комбинацию и утверждал, что подлинным субъектом всей путаницы догматов христианства

всегда выступает чувствующий и мыслящий человек. В принципе ту же методологию дезалиенации — выявления отчужденности государства и его институций, а тем самым и прояснения их подлинной социальной сути — применил теперь и Маркс.

Как теоретик, следующий диалектике противоположностей, он видит в гражданском обществе и государстве главные социальные противоположности, но их взаимоотношения трактует обратным образом по сравнению с автором «Философии права». Именно гражданское общество и семья как его основополагающая ячейка составляют фундаментальные факторы социальности, эмпирические предпосылки государства, которое и следует понимать как главный результат их самоотчуждения. Проблемы гражданского общества отныне становятся первостепенными в социальном теоретизировании Маркса, в его осмыслении исторического процесса. В этой же работе автор трактует проблему суверенитета государственной организации. Если по Гегелю носителем суверенитета был монарх, опиравшийся на бюрократию и пожиривший безликую народную массу, то по Марксу подлинный суверенитет должен принадлежать именно этим «воспроизводящим индивидам». Здесь выявляется демократизм и даже республиканизм молодого еще теоретика, испытавшего определенное влияние Руссо.

К этому времени Маркс познакомился с Фридрихом Энгельсом (1820 — 1895), впоследствии другим основоположником учения, которое тот в дальнейшем назвал научным социализмом. Энгельс родился в г. Бармене (тоже Рейнская область) в семье богатого текстильного фабриканта, при этом весьма религиозной. Гимназии окончить не успел, ибо отец захотел как можно скорее приобщить его к собственному делу. Не испытывая влечения к предпринимательству, активный и любознательный юноша предпочел заняться самообразованием и в той или иной мере познакомился со всеми философскими учениями и идеями немецкой философии той эпохи. Отбывая в 1841 г. воинскую повинность в Берлине, Энгельс оказался среди слушателей религиозно-философских лекций Шеллинга, упомянутых выше. В статьях «Шеллинг о Гегеле», «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе» он с левогегельянских позиций стремился показать иррационалистическую несостоятельность и отсталость религиозно-мифологических идей стареющего философа, отвернувшегося от разума. В следующем году Энгельс как коммерческий уполномоченный по делам отца переехал в Манчестер. Они далеко не полностью поглощали его, и ленивый бизнесмен, познакомившийся по пути в Англию с Марксом, стал корреспондентом «Рейнской газеты».

Энгельс погрузился в изучение социально-политической ситуации новой для себя страны. В Англии, как известно, произошел промышленный переворот, случались экономические кризисы. По уровню своей капиталистической активности Англия далеко опережала не только Германию, но и Францию. Особо значительное впечатление произвела на Энгельса организованность рабочих-текстильщиков, в те времена беспощадно эксплуатируемых и бедствующих, сплотившихся

против эксплуатирующих их хозяев. В Англии развернулось первое в Европе организованное рабочее движение чартистов. Энгельс видит, как активно английские рабочие отстаивают свои экономические интересы перед хозяевами и как их борьба перерастает в политическую. Он знакомится с некоторыми руководителями рабочих. В «Рейнскую газету», а затем в «Немецко-французский ежегодник» (вышедший в Париже в 1844 г.) немецкий корреспондент направляет экономические статьи, высоко ценимые Марксом.

В то же время Энгельс штудировал труды Смита, Рикардо и других английских экономистов. Одним из результатов такого изучения стала небольшая работа Энгельса «Наброски к критике политической экономии» (опубликована в «Немецко-французском еженедельнике»), которую Маркс впоследствии оценил как гениальную.

В Англии Энгельс знакомится с произведениями и деятельностью Роберта Оуэна (1771 – 1858) и его последователей. Сын ремесленника, в течение многих лет управлявший бумагопрядильной фабрикой, находясь под влиянием идей французских просветителей-материалистов, подчеркивавших решающую роль социальной среды в воспитании и жизни человека и при этом весьма переживавший за тягостную жизнь нещадно эксплуатируемых английских рабочих, он с успехом внедрял на вверенной ему фабрике кооперативно-социальные начала. Оуэнистско-социалистические общины возникли затем не только в Англии, но и в США.

Утопический коммунизм и социализм в рассматриваемые времена получили широкое распространение. Их средоточием тогда стала Франция. Просветительские теоретики общности «человеческой природы» в силу идей естественного права и равенства всех людей писали свои трактаты еще до Французской революции (Мабли, Морелли). Социальная доктрина Руссо, как указано выше, весьма способствовала распространению эгалитаристских идей во Франции. Разразившаяся здесь Великая революция с ее вдохновляющими лозунгами свободы, равенства и братства оплодотворила многие коммунистические идеи.

В начале и первой половине XIX в. во Франции появился и ряд основательных теоретиков социального равенства. Таковым был граф Анри Сен-Симон (1750 – 1825. Термин «социализм» впервые употребил в 1832 г. его последователь Пьер Леру), который в нескольких своих трудах стремился выяснить социальную структуру современного ему общества и разработал систему «социальной физиологии». Подчеркивая решающую роль труда и класса производителей, он мечтал об индустриальном обществе, базирующемся на машинном производстве, обеспечивающем блага для всех людей, гарантирующем их равенство. Характерна вместе с тем религиозная окрашенность его последнего труда «Новое христианство» (1825).

Другим крупнейшим теоретиком утопического социализма во Франции был сын купца, служивший в торговых домах, Франсуа Фурье (1772 – 1837), автор обширного произведения «Теория всемирного единства» (1841 – 1843), а также книги «Новый промышленный и со-

циетарный мир» (1829). Подобно Руссо, он критиковал современную ему цивилизацию за ее индивидуалистическую разобщенность, нищету народа, погруженного в изнуряющий труд. Учреждение гармонического строя Фурье увязывал с элементами антропологизма — на основе «притяжения по страстям», которые движут поведением людей. Эффективность экономической деятельности и удовольствие в труде, считал он, невозможны без ориентации на разнообразие человеческих страстей.

В «Немецко-французском ежегоднике» была опубликована и работа Маркса «К еврейскому вопросу», явившаяся ответом на две тематически сходные работы Бруно Бауэра. В них радикальный левогегельянец утверждает, что освобождение народа, и прежде всего евреев, от политического и социального гнета связано с упразднением иудаизма, который они исповедуют. Маркс вскрывает поверхностность позиции Бауэра, сводящего социальные отношения к религиозным, превращая общественные отношения в теологические. Отделение церкви от государства, становящегося только светским, гарантирующим свободу совести, может лишь усилить противоположность между человеком частным, эгоистическим, и человеком политическим, гражданином. Радикальное решение возможно лишь на пути человеческой, так сказать, родовой эмансипации.

Продолжение и радикальное развитие этих мыслей Маркс осуществил в другой статье того же «Ежегодника» — «К критике гегелевской философии права. Введение» (не окончена и при жизни Маркса не публиковалась). Здесь автор совершенно иначе по сравнению с Фейербахом (и тем более с французскими просветителями-атеистами) трактует проблему религии. Антропологическая концепция автора «Сущности христианства» в принципе ориентирована на индивидуального человека, который есть начало, середина и конец любой религии. Для Маркса же она укоренена глубоко социально. Отсюда и его знаменитый «дискурс»: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (1, 1, 415). Бездушные — это прежде всего отчужденность от человека веками сложившихся общественных порядков, в особенности государства с его разветвленной бюрократией. Отчуждение рождалось и все усложнявшимися извивами экономической жизни. Сущность гуманистическо-социальной концепции Маркса, складывающейся теперь, заключена в разработке доктрины полного преодоления отчужденности.

Считая, что критика религии в Германии уже проделана Фейербахом, Маркс подчеркивает настоятельную необходимость критики немецкой философии государства и права, прежде всего, его гегелевской интерпретации. Такая критика не должна быть только академической. Обращаясь к истории Германии, Маркс говорит о теоретическом значении в прошлом ее революции — реформации, застрельщиком и главным героем которой был Лютер (что подчеркивал и Гегель). Революционеры, как носители не только (весьма часто и не столько) ума, но

и воли, не страдают скромностью. Таким был и молодой революционер Маркс, категорически заявивший в этом контексте: «Как тогда (в эпоху Лютера. — В. С.) революция началась в мозгу монаха, так теперь она начинается в мозгу философа» (1, 422).

Если крестьянская война, бушевавшая в Германии в начале XVI в., будучи важнейшим результатом революционного движения, инициированного Лютером, «разбилась о теологию» (там же, 23), то философия, которую разрабатывает теперь совершенно прозревший Маркс, должна воплотиться в жизнь, полностью перечеркнув религию и радикально перестроив само общество. Отсюда и активизм рождающегося марксизма, значительно превосходящий активизм фихтеанства и перечеркивающий теоретическую умозрительность левогегельянства. «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой, но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» (там же).

В этих тысячекратно повторенных — не только марксистами, но и немарксистами — словах содержался призыв к новым восстаниям, какими была переполнена человеческая история. Здесь радикальная революция у свержубежденного теоретика — не просто политическое потрясение, а устремление к общечеловеческой эмансипации, в процессе которой одна, наиболее активная и обездоленная, часть общества освобождает его полностью. Такой частью может быть только *пролетариат*, то сословие-класс, в котором сосредоточены все страдания, но и в силу их — максимальная активность.

В этом контексте во множестве книг и статей говорится, что Маркс *открыл пролетариат*, точнее, *индустриальный пролетариат*. Но тот существовал уже достаточно давно, и Энгельс зафиксировал его борьбу за свои интересы в Англии (в особенности в работе «Положение рабочего класса в Англии», 1848). Маркс же, фактически не связанный ни с каким рабочим движением, хорошо знал о нем и, строя теперь — в сущности, дедуктивно — теорию, ориентировался на Германию. Отсюда его обобщающий вывод: «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие... *Эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации — философия, ее сердце — пролетариат*» (1, 1, 428 — 429). Здесь очевидны еще фейербахианские мотивы, но общественная действенность философии — предельная устремленность революционера, порывающего с созерцательностью, все же не преодоленной левогегельянами при всей их критичности. Между тем, энергично настаивает Маркс, философия «не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой, но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» (1, 422).

Философия, таким образом, должна стать достоянием масс, теряя свою тысячелетнюю эзотеричность. А тем самым, можно считать, перестает быть собственно философией и встает на путь трансформации в идеологию.

Класс индустриальных пролетариев, образовавшийся из разложения крестьянства, а в некоторой мере и из «среднего сословия», говорит в том же произведении Маркс, лишен всяких привилегий, кроме «привилегии» на изнурительный труд вокруг машин, в которых сконцентрирован производящий интеллект всего общества. Пролетариат, освобождая себя, делает свободным и его.

При всей абстрактности Марксовой теории освобождения пролетариата, а через него и всего общества, она выделяется определенной теоретической стройностью, так или иначе опираясь на немецкую философскую классику того времени, и отличается от туманных утопических концепций равенства, эгалитаризма, существовавших в странах Западной Европы со времен Ренессанса. Но теория Маркса требовала конкретизации, которая и была развернута в дальнейшем.

Важнейшим документом такой конкретизации стали «Философско-экономические рукописи 1844 года» (они не были завершены и впервые вышли в СССР в 1927—1932 гг.). Маркс здесь подверг анализу учения крупнейших политэкономов — Смита, Рикардо, Сэя, Джемса Милля. Вопросы политической экономии — заработная плата, прибыль на капитал, земельная рента, противоположность между капиталом и трудом и другие — выдвинуты как бы на первый план. В исследовательской литературе нередко подчеркивается, что здесь — начало тех вопросов, над которыми Маркс работал в течение всей жизни и которые систематически проанализировал и изложил в фундаментальном «Капитале». Между тем заключительная глава «Рукописей» названа «Критика гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще». Тем более что, по Марксу, «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии» (2, 627). Выше было не раз замечено, как много внимания великий идеалист уделяет в своих произведениях теме труда и его разделения и роли человека в этой ситуации. Но, хотя названная глава помещена в «Рукописях» в конце, именно в ней главным образом сконцентрирована философская трактовка экономических вопросов, неотделимых от темы труда. Такая трактовка ориентирована прежде всего на «Феноменологию духа», «истинного истока и тайны гегелевской философии» (2, 264).

Именно сначала в этом произведении, а затем и в других Гегель весьма основательно сформулировал проблему *отчуждения* духа от природы и от человека, как и их зависимость, вторичность по отношению к нему. Понятие отчуждения, можно считать, стало фокусом Марксовой трактовки человека в его *трудовой* деятельности и всех субъект-объектных отношений, трактуемых более конкретно по сравнению с Гегелем. Автор «Феноменологии духа» как абсолютный идеалист онтологизировал идею отчуждения, которая трактовалась им прежде всего как *овнешнение* (Entäusserung), которое субъект «преодолевает» лишь в мысли. Для Маркса же *отчуждение* (Entfremdung) ориентировано только на осмысление социального мира, ибо лишь в его условиях субъект-пролетариат в своей борьбе способен преодолеть сферу угнетающей его частной собственности буржуазии, базирующейся

на всевозрастающем разделении труда. Пролетариат в исторической перспективе путем революции призван преодолеть и такой мощный институт политического отчуждения, как государство, которое для Гегеля было высшим проявлением социальной разумности.

В свете сказанного закономерно, что автор «Рукописей» следует за Фейербахом в его критике сугубо идеалистического понимания и изображения субъекта и объекта автором «Науки логики». По сравнению с левогегельянцами автор «Философии будущего» «опрокинул в корне старую диалектику и философию», «сделал подлинные открытия в этой области» (2, 622). В согласии с ним Маркс подчеркивает, что «существо, не имеющее никакого предмета вне себя, не есть предметное существо», не является «само предметом для третьего существа, не имеет своим *предметом* никакого существа» (там же, 631). Гегелевское отождествление человека с самосознанием, фактически устранившее его чувственное начало, совершенно искажает реального человека в его подлинной трудовой деятельности, во взаимодействии с природой, ибо «ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не даны человеческому существу адекватным образом» (2, 632).

Природа не дана только многообразию разрозненных чувств, как утверждал Фейербах, ибо они, по Марксу, отнюдь не устойчивая неизменность, а изменяются в процессе общественной жизни. Антропологическая индивидуальность чувств, как их трактовал Фейербах, сменяется у Маркса их осмыслением как *родового* начала, предполагающего и определенный исторический аспект. «*Чувства общественного человека суть иные, чем чувства необщественного человека*» (2, 523), а «сама история является *действительной частью истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» (2, 596).

В столь широком контексте Маркс углубляет понимание субъект-объектной деятельности как *трудовой* деятельности *общественного* человека.

Перед лицом природы, независимой от него и выступающей объектом, воздействующим на человека, он — «страдающее существо», пассивное. Французские материалисты видели в деятельности человека прежде всего эту сторону, поскольку для них чувственно-опытное начало составляло фундамент его жизни и деятельности. Для Маркса, прошедшего гегелевскую школу, такая односторонность оставалась неприемлемой. Вместе с тем гегелевская «противоположность... между мышлением и чувственной деятельностью» (там же, 625) тем более неприемлема для эффективной деятельности, что зафиксировано уже Фейербахом. В общем следуя за ним, автор «Рукописей» определяет теперь свою позицию как «последовательно проведенный натурализм или гуманизм», который «отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их *обоих истиной*» (2, 631).

Раскрывая социальный контекст гуманизма, Маркс говорит о коммунизме и социализме. При этом он отвергает примитивный, уравни-

тельный коммунизм, вернее, эгалитаризм, пропагандировавший полное равенство имущества вплоть до общности жен. Совершенно отличен от него «коммунизм как социализм, совпадающий с гуманизмом» (2, 585). Он мыслится как цель исторического развития. Однако она была весьма отдаленна в эпоху автора «Рукописей», когда господствовал унижающий и извращающий человека труд, неотделимый от все усиливающегося господства частной собственности, отчужденный от человека.

В принципе оно начинается уже с землевладением («корень частной собственности» (2, 555). Но при всей грозности природы, при всей разобщенности сеньоров и крестьян, работающих на них, тогдашний труд все же ближе производителю. Характер труда и исполняющего его работника радикально меняется в условиях, когда все настойчивее господствует капитал, этот «накопленный труд» (2, 525). Прогрессирующее разделение труда, опирающегося на машины, все увеличивает количество нужных предметов как опредмеченного труда. Богатство общества в целом возрастает, роль денег тотализируется, но они концентрируются прежде всего у капиталистов, удовлетворяющих свои изощренные потребности. Но и жизнь работника пропорционально извращается. От него отчуждаются как все усложняющийся характер труда, так и тем более его предметные результаты. Работник, с необходимостью вынужденный продавать себя для продолжения своего физического существования, становится *товаром*. Чем богаче становится общество, тем беднее оказывается производящий богатство рабочий. Автор «Рукописей» не жалеет слов, чтобы подчеркнуть бедственность рабочего, совершенно не заинтересованного в труде и ощущающего себя человеком только в своих физиологических, животных функциях — в приеме пищи, производстве детей и т. п. Он оторван «от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает, а когда он работает, он уже не у себя» (2, 563). Духовная деградация работника удаляет его от общества. Подчеркивая в самом начале своих «Рукописей», что, знакомясь с произведениями политэкономов, он «пришел к своим выводам... путем вполне эмпирического анализа» (2, 519), Маркс делает свои обобщения в духе усвоенной им схемы диалектических противоположностей, обратив внимание на то, что «при господстве частной собственности заинтересованность индивидуума в обществе прямо противоположна незаинтересованности общества в нем» (там же, 2, 550).

Но ограничение и даже разрушение человеческой сущности выпадают не только на долю рабочего. Если он — раб машины, то хозяин, даже если он живет припеваючи, остается рабом денег, сковывающих его дух, извращающих его подлинно человеческую сущность. Общество оказывается расколотым, эгоистически индивидуализированным и одновременно оторванным от животворящей природы. Радикальный выход из такого бедственного состояния предоставляет только «коммунизм как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека». Такой коммунизм представляет собой заверченный натурализм, равный гуманизму. «Он есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком

и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории» (2, 588).

В августе 1844 г. Энгельс по пути из Англии в Германию встретился в Париже с Марксом. Началось их тесное сотрудничество на всю жизнь. Энгельс был весьма обогащен знанием экономических реалий английской буржуазной действительности, имел представление о борьбе уже четко сформировавшегося и бедствующего рабочего класса за свои права. Множество фактов и своих теоретических соображений он изложил в большом труде «Положение рабочего класса в Англии» (1844—1845), в котором сформулировал убеждение в близости социальной революции в Англии.

Маркс, испытывая воздействие идей Фейербаха, продолжал углублять теорию *реального гуманизма* и путей его трансформации в коммунизм. Главными оппонентами этой теории теперь стали еще недавние идейные союзники, левогегельянцы, группировавшиеся вокруг еженедельника «Всеобщей литературной газеты». Подробную и довольно ядовитую их критику Маркс представил в книге «Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» (опубликована в феврале 1845 г.). Некоторое участие в ее написании принял и Энгельс. Бруно Бауэр, его младший брат Эдгар и некоторые другие левогегельянцы, хотя и критиковали ортодоксального Гегеля, раскрыли фактическую близость его пантеизма, который автор «Науки логики» стремился всячески затуманить, к атеизму. Но все же они оставались на абстрагирующей платформе гегельянства, отдалявшего от тонкостей своей сути косные массы, которые в принципе были не способны до него подняться, ибо, по словам авторов «Святого семейства», для приверженцев левогегельянства «все человечество сливается в одну неодухотворенную массу» (1, 2, 43), а гегелевская «философия самосознания» при всей ее противопоставленности сумбуру религиозной догматики не вырывается из объятий спекулятивности, игнорируя реального человека. Косность человеческой массы, по убеждению Бауэра и других левогегельянских «критиков», с необходимостью приводит к поражению всех больших социальных движений, в частности Французской революции. Тем не менее они именовали себя и «критическими социалистами» — в противоположность «вульгарным», «практическим» социалистам, которые в Англии и во Франции боролись за свои материальные интересы, недооценивая и даже игнорируя духовную наполненность человеческой жизни. В этом контексте Бауэр подвергал критике уже статьи Маркса в «Немецко-французском ежегоднике», доказывая, что автор слишком преклоняется перед пролетариатом, идеализирует человеческую массу, не способную подняться до самосознания. Такая идеализация, по убеждению критика гегелевского догматизма, такое превознесение пролетариата, приписывание ему освободительной, спасительной миссии в отношении всего человеческого общества,

возвращали Марксово учение в объятия теологии, пускай и не обращающейся к тотальному понятию Бога.

Теперь, в «Святом семействе», авторы, апеллируя к опыту человеческой истории, стремились раскрыть поверхностность такой критики, доказать, что деятельность самых широких масс и образует максимальную масштабность человеческой истории. «Вместе с основательностью исторического действия будет, следовательно, расти и объем массы, делом которой она является» (1, 2, 90).

В этом контексте авторы стремятся прояснить закономерности истории, которые определяются не оригинальностью идей, формулируемых героями духа, сколь бы ни были глубоки такие идеи сами по себе, а соответствием этих идей интересам и настроениям масс. «*Ideu* никогда не могут выводить за пределы старого мирового порядка... Идеи вообще *ничего* не могут *осуществить*. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу» (там же, 132). Сам Маркс при помощи Энгельса теперь обрел такую идею — это идея частной собственности, неравное распределение которой между ее максимальными обладателями и все более нищающим и дегуманизирующимся пролетариатом с необходимостью приведет к ее самоизживанию. Но не спонтанно, а благодаря борьбе того же пролетариата.

Весьма интересен небольшой раздел рассматриваемого произведения «Критическое сражение с французским материализмом», в котором в полемике с «критической критикой» Маркс, опираясь на материалы историко-философских трудов Фейербаха, дает краткий обзор историко-философского процесса от Бэкона до немецкой идеалистической и спекулятивной метафизики. Автор противопоставляет ее предшествующей метафизике Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница, системы которых при определенной спекулятивности заключали в себе немало конкретно-научных идей, делая при этом и весьма эффективные естественно-научные открытия. Французский материализм XVIII в. Маркс во многом увязывает с физической, механистической компонентой философии Декарта. Этот материализм, тесно связанный с естественно-научным содержанием, «побил» и устранил предшествующую и современную ему метафизику. Однако вскоре она «пережила свою победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии и особенно в спекулятивной немецкой философии» (1, 2, 139). Победоносность этой «пьяной спекуляции», хотя и «гениальной», не очень ясна, тем более что ничего в этом контексте не говорится о пресловутой диалектике Гегеля. Правда, несколько дальше Маркс довольно точно фиксирует генетическую структуру системы Гегеля, образованную из трех элементов: *«спинозовская субстанция, фихтевское самосознание и гегелевское необходимо-противоречивое единство обоих элементов — абсолютный дух. Первый элемент есть метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека, второй — метафизический дух в его оторванности от природы, третий — метафизически переряженное единство обоих факторов»* (1, 2, 154).

Но главный интерес Маркса в этом разделе сосредоточен на материализме, прежде всего на французском, инициированном физикой Декарта, усиленном эпикурейской атомистикой Гассенди, направленной против картезианской метафизики, как затем и антиметафизическим скептицизмом Пьера Бейля, провозгласившим возможность существования общества атеистов. Эта линия новейшей тогда французской философской мысли достигла кульминационного развития во французском просветительском материализме Ламетри, Гольбаха и других, фактически слившемся с естествознанием.

Не менее значительную роль в развитии материализма XVII — XVIII в. сыграла его английская разновидность, представленная такими эпохальными именами, как Бэкон, Гоббс, Локк, во многом еще зависящая от деизма, который Маркс трактует лишь как удобный способ отмежеваться от официальных христианских религий. В англо-французском материализме XVIII в., в особенности представленном Гоббсом, Локком, Кондильяком и Гельвецием, первостепенная значимость их воззрений определяется сенсуализмом и эмпиризмом, которые сближали их с Фейербахом.

Острие их сенсуализма было разрушительно для метафизики, но особую его ценность Маркс усматривал в его *социальной направленности*. Чувственное знание, сколь бы ни была велика его роль в собственно познавательном процессе, особую значимость приобретает в сфере *социальной морали*, в подчеркивании природной сути человека — «чувственные впечатления, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес» (1, 2, 144) — в принципе уравнивают людей. Их жизнь оказывается в тесной зависимости от социального мироустройства. Маркс в этой связи подчеркивает роль антиантропологической доктрины Гельвеция, зависимость от которой — в развитии социалистических идей — он видит у Фурье, Дезами, Кабе, а в Англии — у Оуэна.

В том же контексте Маркс подчеркивает роль Фейербаха, разработавшего теорию «*материализма*, совпадающего с *гуманизмом*», теорию, практическими выразителями которой стали «французский и английский *социализм и коммунизм*» (1, 2, 139).

Но, как мы видели, в прямолинейном антропологизме Фейербаха были очень слабо выражены собственно социальное и тем более историческое начала, вне которых было совершенно невозможно решение той «коммунистической загадки истории», над решением которой Маркс уже бился в «Экономико-философских рукописях». Отсюда нарастание критики одностороннего антропологизма Фейербаха и даже, можно сказать, разрыв с ним.

Первым документом этого радикального поворота стали широко известные Марксовы «Тезисы о Фейербахе» (написанные весной 1835 г.).

Уже в первом из этих тезисов Маркс подчеркивает роль *объекта*, действительность которого устанавливается чувствами. Эту позицию теперь Маркс категорически определяет как позицию *материализма*, олицетворением которого и выступает Фейербах (никто другой не назван). Тотальный изъян всего этого фундаментального направления,

категорически подчеркивает Маркс, заключен не в том, что первичность объекта к субъекту удостоверяется только чувствами, а в том, что они трактуются чисто созерцательно, пассивно отражая объект в восприятии. Отсюда противоположность материализму *идеализма*, который, выдвигая на первый план интеллектуальный фактор, энергично развивает действительную сторону человеческого существа. Хотя ни один идеалист при этом не назван, нетрудно предположить, что первым из них мыслился Фихте, влияние которого возросло от левогегельянцев до Гесса.

В третьем «Тезисе» автор фиксирует «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания» (явно имеется в виду Гельвеций и назван его последователь Оуэн. — В. С.). Но, продолжает Маркс, «это учение забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан» (1, 3, 2) — уже не французским материализмом, а декларацией самого Маркса. К тому же изменение обстоятельств может быть достигнуто лишь в процессе революционной деятельности. И здесь автор «Тезисов» снова возвращается к Фейербаху.

Радикальность Марксовой критики его антропологизма выходит далеко за пределы трактовки человека лишь в его индивидуальном существовании, в частности и в особенности выражающемся в чувственном созерцании природы. К такого рода созерцанию он и сводит прежде всего фактор религии. При этом автор «Сущности христианства» весьма поверхностно увязывает этот фактор с родовым, социальным бытием человека. Здесь и заключено, по Марксу, основное заблуждение Фейербаха, ибо «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (цит. повсюду по 1, 3, 1—4). В этих словах корень *социоморфизации* человека Марксом, развернутый в дальнейшем, как увидим, во многих направлениях. Индивидуальное — производное от социального.

Споры об истине, которыми были переполнены абстрактные немецкие идеалистические философемы того времени, будучи изолированы от практической, прежде всего производственной, социальной деятельности людей, не выходят за пределы схоластических словопрений. Между тем подлинная, посюсторонняя истинность, свободная от всякой спекулятивной туманности, возможна только на путях практической деятельности, в которой наиболее четко демонстрируются реальность и эффективность субъект-объектных отношений. Практика как максимально эффективный критерий истинности теряет свой смысл, когда сужается только до индивидуальной деятельности. Она приобретает максимально продуктивную значимость как «революционная практика», сводящая на нет не только коллективную иллюзорность, обедняющую и принижающую общество. Такая практика преодолевает *гражданское*, политическое общество разрозненных индивидов и достигает состояния «обобществившегося человечества».

Громкий заключительный (11-й) тезис о Фейербахе стал девизом тотальной радикальности марксизма — «философы лишь различным об-

разом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его *изменить*». Конечно, этот тезис нельзя понимать как запрет на социальное познание, но его революционный аспект лежит на поверхности. В марксистской философии в СССР, да и в других «социалистических странах», союзных с ним, он служил главным выражением «революционного переворота» в философии, осуществленного Марксом — Энгельсом. Но, в сущности, этот тезис с необходимостью вел по пути трансформации философии в идеологию.

В своем новом большом труде «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков» (1845—1846) сформулированы, можно сказать, все основные идеи Маркса и Энгельса, именуемые «историческим материализмом». Здесь термин «идеология», появившийся в предпозитивистской философской мысли Франции в 1801 г., употребляется очень широко, обобщая воззрения названных философов и других мыслителей, слепо уверовавших в истинность своих взглядов и не пытавшихся соотнести их с реалиями немецкой действительности.

Гуманистические стремления и формулы, навеянные главным образом Фейербахом и достаточно частые в более ранних произведениях Маркса и Энгельса, теперь фактически исчезают, и авторы стремятся к последовательной материалистической трактовке жизнедеятельности человечества общества в его истории и современности. Здесь впервые появляется термин «материалистическое понимание истории», противопоставленный ее идеалистическому пониманию, присущему в особенности послегегелевской философии. Авторы говорят, что существует «только одна-единственная наука, наука истории» — история природы и история людей, взаимодействующих между собой. Но история природы изучается естествознанием, и авторы оставляют его в стороне (1, 3, 16), полностью переключаясь на осмысление «истории людей».

Выявляя предпосылки истории, Маркс и Энгельс фиксируют прежде всего «существование живых человеческих индивидов» с их телесной организацией, которая и обуславливает «отношения их к остальной природе» (там же, 19). Это отношение с необходимостью заставляет их встать на путь производящей деятельности, без которой невозможна сама жизнь. Авторы даже утверждают, что только вступив на путь труда люди начинают отличать себя от животных. Отсутствие конкретных эволюционно-антропологических и социогенетических знаний во времена написания этого и других ранних произведений Маркса и Энгельса делают понятным это их поверхностное утверждение. Впрочем, авторы говорят и о первоначальном языке, вплетенном в природную среду и позволяющем людям отличать себя от нее.

Тема труда (которую, как мы видели, отнюдь не игнорировал и Гегель) и его разделения в ходе истории под влиянием различных факторов (рост народонаселения и другие) стоит в фокусе теоретического содержания данного произведения. Его главные, тотальные универсалии, образующие фундамент материалистического истолкования истории, —

это *производительные силы*, концентрирующие в себе многообразные трудовые навыки людей, как и орудия, интенсифицирующие труд. Такие силы — синоним коллективно-индивидуального субъекта в его воздействии на природу. Но сама эта коллективность реализуется в многообразных отношениях людей (*Verkehr*), которые творцы исторического материализма определяют как *производственные отношения*, понятие которых фактически вытесняет понятие гражданского общества. При этом две эти универсалии — производительные силы и производственные отношения — неотторжимы друг от друга, составляя социально-экономический базис любого общества.

Они же образуют социальное бытие, без которого немислима сама жизнь. В рассматриваемом произведении Маркс и Энгельс с большой энергией и категоричностью подчеркивают зависимость сознания от «жизни». Они выдвигают фундаментальную формулу «Сознание (*das Gewußtsein*) никогда не может быть чем-либо иным, кроме как осознанным бытием (*das Gewußte Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (1, 3, 25). «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса» (там же). Психологический «туман» вряд ли можно считать *осознанным бытием* в мозгу индивидуального субъекта. Но Маркс и Энгельс смело идут и к коллективному. Все разновидности идеологии иллюзорны, если их носители уверены в их самостоятельности и независимости от «жизни», ее социальной наполненности. Даже «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития», поскольку они отражают лишь меняющееся социально-экономическое бытие. Некоторые критики исторического материализма замечают в этом контексте, что для Маркса и Энгельса духовные формы жизни людей — лишь эпифеномены их телесного существования в условиях социальности.

Здесь нельзя не отметить, что современная наука о первобытной антропологии и социальности на уровне хомо сапиенс (т. е. физиологически современного человека) установила, что физиологическая жизнь не поглощает без остатка все существование уже этого человека, и у него появляются зачатки *идеальных* потребностей (пещерная живопись, зарождение религиозных представлений, связанных с захоронениями умерших, и др.).

Прогрессирующее разделение труда в процессе производства — главное содержание социально-исторического процесса, ибо «разделение труда и частная собственность — это тождественные выражения» (там же, 31). Авторы «Немецкой идеологии» делают краткий обзор особенностей социально-экономического процесса в ходе смен исторических «общин» с присущими им противоречиями между частными и общими интересами, отделением умственного труда от физического — антично-рабовладельческой, средневеково-феодальной, буржуазно-гражданской.

Методологически важный принцип производимого обзора состоит в его *антителеологичности*, совершенно противоположной гегелевской картине исторических процессов. В этом контексте авторы отбрасывают «искаженно спекулятивное представление», «будто последующая история является целью для предшествующей» (1, 3, 45). Поэтому «коммунизм, — подчеркивают авторы, — для нас не *состояние*, которое может быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» (1, 3, 34).

«Теперешнее состояние» — то достаточно раннее (с современной им ситуации) капиталистическое общество, когда разделение труда, в особенности умственного и физического, достигает максимальной степени по сравнению со всеми предшествующими временами. Сословия, образующие основную структуру феодального общества, сменяются *классами*, жизнедеятельность которых в значительно большей мере по сравнению с сословиями определяется фактором собственности, как и степенью разделения физического и умственного труда. Буржуазия, добившаяся наибольшего господства в Англии и навязывающая свою идеологию всему обществу, предвещает путь, по которому уже следуют Франция, Германия и будут вынуждены последовать другие страны. Трудовое и социальное *отчуждение*, господство мертвого, овеществленного, труда над живым, наглость имущественного неравенства — неизбежное следствие разделения труда и максимизации роли денег, — делает пролетариев все более «частичными». Именно на них обрушиваются особо нестерпимые бедствия, телесная и духовная нищета. Выше при характеристике «Экономико-философских рукописей» и «Святого семейства» было отмечено, что такое состояние рабочего класса изображалось совершенно справедливо для этой, теперь уже весьма отдаленной эпохи.

В «Немецкой идеологии» авторы еще больше заостряют буржуазно-пролетарскую противоположность и энергично подчеркивают революционно-спасительную миссию пролетариата. Закономерность истории такова, что именно пролетариат вынужден исполнить приговор, который трансформирует современное ему «суррогатное общество» в общество подлинно человеческое, коммунистическое. Реальность такой трансформации во времена создания этих ранних трудов Маркса и Энгельса, как они подчеркивают здесь, еще не созрела. «Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведенное "сразу", одновременно, что предполагает универсальное развитие производительных сил и связанного с ним мирового общения», ибо «пролетариат может существовать... только во *всемирно-историческом смысле*, подобно тому как коммунизм — его деяние — вообще возможен лишь как "*всемирно-историческое*" существование... которое непосредственно связано со всемирной историей» (1, 3, 34, 35).

Коммунизм преодолевает всякое отчуждение, ликвидирует противоположность между умственным и физическим трудом, достигает полной гармонии между личным и общественным. Жесткое разделение труда

как показатель односторонности «частичного» человека в условиях отчужденного труда сменяется регулированием производства, открывающим для каждого возможность заниматься тем делом, которое ему нравится, и менять то или иное занятие при изменении своего интереса. Если в «суррогатном обществе» в результате все более детализирующегося разделения труда работник выявляет лишь какую-то одну из своих способностей, то коммунистическая социальность пробуждает множество таких способностей. Многосторонность капиталистического производства и смена профессий — предпосылка тому.

Мы не касались в этом обзоре наиболее значимых идей «Немецкой идеологии» ряда более частных вопросов, критически рассмотренных здесь Марксом и Энгельсом, так сказать, на злобу дня. Здесь уделено немало внимания Фейербаху, меньше — Бруно Бауэру и другим левогегельянским идеологам, которые, несмотря на их «миропотрясающие» фразы, в сущности, «величайшие консерваторы» (там же, 18). Значительное внимание уделено своеобразному левогегельянцу Макс Штирнеру (1806 — 1856), автору книги «Единственный и его собственность» (1844). Здесь смысл человеческого существования, все более раскрываемый в ходе всей истории, трактуется как нарастание значимости индивидуального, эгоистического Я, образующего фокус мировой истории и неотделимого от собственности. Подчеркивая вместе с тем неотделимость от Я качества свободы, Штирнер впадал и в анархизм, считая социальные институты и формы общественного сознания — право, мораль и другие — в силу их обобщенности только «призраками», малозначимыми для индивидуального Я. Авторы «Немецкой идеологии» подчеркивают надуманность и предвзятость конструкции Штирнера, считая ее «сказкой», не имеющей ничего общего с действительной историей и с реальным обществом.

В «Святом семействе», «Немецкой идеологии» и последующих произведениях Маркс и Энгельс развивали различную, иногда весьма обстоятельную критику тех или иных социальных концепций, особенно в тех случаях, когда они противопоставляли им свою как более убедительную и зрелую. Автором одной из таких концепций был французский мыслитель Пьер Прудон (1809 — 1865). Критик буржуазного общества, фундамент которого образует собственность (которая, по его убеждению, всегда «кража»), в большом произведении «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (1846) стремился доказать, что человеческое равенство перед Богом провозглашено уже в евангелиях (правда, одновременно выдвигая обвинения против религии и церкви) и в различных отношениях развивается через всю последующую историю. Важнейшая проблема современности — добиваться равенства и в отношении собственности. Другая тема, развиваемая Прудоном, — резкая критика и даже отторжение государственности, особенно в его абсолютистской форме. Критика эта перерастала в проповедь анархизма, виднейшим теоретиком которого и стал Прудон (оказав влияние на Бакунина и других анархистов).

На «Философию нищеты» Прудона, идеи которой стали оказывать значительное влияние на французское рабочее движение, Маркс ответил

философско-экономическим трудом «Нищета философии» (1847, тоже на французском языке). Автор стремится раскрыть здесь поверхностность и утопичность экономических идей Прудона (теории «рабочих денег», основанной на совершенном непонимании проблемы стоимости и роли обмена, и др.). Маркс также показал здесь поверхностность и эклектизм Прудона в его попытках, опираясь на плохо понятую и формально применяемую умозрительную диалектику Гегеля, «прояснять» категории политической экономии.

Великая революция во Франции пробудила сильнейшие стремления к равенству и борьбе за него не только в этой стране. Здесь уже на спаде революции, в годы Директории, возникло движение «Во имя равенства», возглавленное Гракхом Бабефом, активным революционером, находившимся под влиянием идей Руссо и утопических коммунистов XVIII в. Мабли и Морелли. Бабеф был казнен в 1797 г., но остались последователи («бабувисты»), тайно продолжившие революционную деятельность, стимулированную июльской революцией 1830 г., способствовавшей возрождению бабувизма. Радикализирующая атмосфера во Франции понемногу распространялась на Германию (в некоторой степени и на другие европейские страны). В Лондоне в начале 40-х гг. XIX в. возник «Союз справедливых», руководители которого приглашали в него Маркса и Энгельса, идеи которых стали оказывать все большее влияние. В 1847 г. на конгрессе этого союза в Лондоне было принято решение реорганизовать «Союз справедливых» в «Союз коммунистов». Девиз «Союза справедливых» «Все люди братья» был изменен на лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», ставший определяющим руководством к деятельности «Союза коммунистов». Его теоретическим фундаментом был назван «Манифест Коммунистической партии», написанный Марксом и Энгельсом и опубликованный (на шести языках) в 1848 г.

Один из главных мотивов этого знаменитого документа — гимн производительным силам, которые благодаря прогрессивной деятельности буржуазии многократно увеличили производство, превывсив его результативность за всю предшествующую историю. Это стало возможным благодаря машинному производству, еще более усилившемуся разделению труда, возникновению крупной промышленности, создавшей всемирный рынок. Свою современность авторы «Манифеста» трактуют глобалистски («производство и потребление всех стран» стало «космополитическим» 1, 4, 427). Разрушение вялого феодально-деревенского, а также мануфактурного производства повлекло переселение все больших масс населения в города, вырывая их «из идиотизма деревенской жизни» (1, 4, 428). Глобализация выступает в «Манифесте» и как *генационализация* — сначала в экономических аспектах, а затем и в аспектах культуры.

Социальный фокус мировой истории Маркс и Энгельс видят главным образом, если не исключительно, в *борьбе классов*. Национальный фактор, проблема народных организмов, играющая огромную роль в философии истории Гегеля, как и во многих других философско-исторических построениях, в «Манифесте» фактически игнорируется.

Если и заходит здесь речь о тогдашних странах, главным образом об Англии, Франции и Германии, то почти исключительно в контексте социально-классовом и политическом. Называя основные противоборствующие социальные классы в предшествующей истории (свободный и раб, патриций и плебей, феодальные господа и крепостные и т. д.), упрощая саму эту борьбу до дуального антагонизма, авторы «Манифеста» фактически на протяжении всей этой небольшой работы концентрируют внимание читателя на двух «больших враждебных лагерях», «стоящих друг против друга», эксплуататоров и эксплуатируемых — буржуазии и пролетариата. В сущности, лишь по отношению к ним вполне адекватно применим термин «класс», в то время как в эпоху Средневековья то или иное противоборство происходило между сословиями. Все более упрощая социальную ситуацию своей современности, Маркс и Энгельс довольно категорично утверждают, что менее важные в производственном отношении слои — мелкие промышленники, мелкие торговцы, ремесленники и крестьяне — опускаются в ряды пролетариата. Лишь немногие, более успешные, выбиваются в ряды крупной буржуазии, в собственности которой сконцентрированы все решающие рычаги производства.

Жизнь пролетариата, рабочего класса, ставшего «простым придатком машины» (1, 4, 430), в условиях тотального отчуждения, была очерчена в предыдущих произведениях. Все возрастающая непривлекательность его труда прямо пропорциональна уменьшению его заработной платы, а сам рабочий не владеет сколько-нибудь значительной собственностью. В силу глобализации и денационализации «рабочие не имеют отечества» (1, 4, 444).

Возникла вопиющая ситуация в условиях колоссально выросших производительных сил, находящихся в собственности сравнительно небольшого класса буржуазии, в обществе с нередким переизбытком производимой продукции, когда огромная масса рабочих живет не по-человечески. Выход из такой ситуации неизбежен. Поскольку «капитал — не личная, а общественная сила», он закономерно должен быть превращен в собственность коллективную, общественную, потеряв тем самым свой классовый характер (1, 4, 439). Путь к этому только один — коммунистическая революция, осуществляемая пролетариатом, наиболее в ней заинтересованным. Он призван вырвать у буржуазии — «шаг за шагом» — весь капитал, централизовать всю собственность в интересах всего общества, устанавливая таким образом подлинную демократию. Тем самым полностью снимается «противоречие» между производственными отношениями и производительными силами, получающими безграничные возможности для дальнейшего развития, ибо «в буржуазном обществе прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе — настоящее над прошлым» (там же). Появится полностью бесклассовое общество действительного равенства, вместе с государством уйдут в прошлое «национальная обособленность и противоположности народов» (1, 4, 444). Хотя, как отмечено выше, Маркс и Энгельс в своем отвержении всякого идеализма отнюдь не

считают коммунизм неким идеалом, тем не менее подлинное человеческое общество, освободившееся от всякого отчуждения, означает, что «приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (1, 4, 447). Такое общество трудно не считать идеалом и целью, к которой должно стремиться — с необходимостью — все человечество. Некоторые места «Манифеста» позволяют говорить об эсхатологических тенденциях в ожидании краха буржуазного общества.

В заключительном (третьем) разделе «Манифеста» Маркс и Энгельс с позиций сформулированной ими доктрины, которую они считают, конечно, единственно правильной, подвергают критике современную им социалистическую литературу. Еще туманный, но уже весьма авторитетный «социализм» получал самую различную трактовку и классовую направленность. Таков феодально-религиозный социализм («поповский»), угрожающий буржуазии гибелью от пролетариата, мелкобуржуазный, колеблющийся между буржуазией и пролетариатом, «истинный» (Гесс, Грюн и другие), пытающийся обосновать французские социалистические идеи гегелевскими формулами, выражающий интересы не пролетариата, а мещанства; буржуазно-консервативный, мечтающий сохранить господство буржуазии, всемерно ослабляя воздействие пролетариата на общество.

Наибольшую зрелость, по убеждению авторов «Манифеста», представляют «собственно социалистические и коммунистические... системы Сен-Симона, Фурье и Оуэна» (1, 4, 455), но они сформировались еще в неразвитый период борьбы пролетариата с буржуазией. Ясно представляя антагонизм между ними и твердо защищая интересы рабочего класса, давая ценнейший материал для его просвещения, они вместе с тем видят в нем объект филантропии, не осознают его активной, во многом еще потенциальной сокрушающей силы и не призывают его к прямой революционной борьбе. Предвосхищая ряд первостепенных сторон будущего коммунизма, они слишком увлекаются их описанием, рисуя его различные частности. Отсюда их утопизм. Многочисленные последователи Сен-Симона, Фурье и Оуэна, заиклившись на идеях этих учителей, даже «старались вновь притупить классовую борьбу и примирить противоположности» (1, 4, 457). Они уже не только утописты, но даже реакционеры, которым далеко до идей «Коммунистического манифеста».

Важнейшие аспекты исторического материализма. В «Немецкой идеологии» и в «Коммунистическом манифесте» Маркс и Энгельс сформулировали все основные принципы своего учения — философского, социологического, экономического. Однако в последующие десятилетия их деятельности основоположники «научного социализма» не только конкретизировали его в трех названных направлениях, но и сформулировали новые идеи, и некоторые из них столь значительны, что без них нет марксизма как целостного учения, как социалистического движения, идеологи и руководители которого всегда подчеркивали свою идейную

приверженность рабочему классу, хотя по своему происхождению мало кто из них к нему принадлежал.

Особенность марксизма, можно считать, исключительная, состоит в его стремлении к распространению, а в дальнейшем и к внедрению своих идей в массах, и не только в рабочих. Начало этому процессу положил Первый Интернационал (1864—1876), главными идеологами которого были Маркс и Энгельс, боровшиеся против других социальных и идейных направлений, тоже представленных в этой организации (в особенности анархизма, возглавлявшегося М.А. Бакуниним).

Исторический материализм — многоаспектное учение. Его главный творец — Маркс, что и зафиксировано нами на предшествующих страницах. Но «скелет» теории, в которой в трансформации буржуазного общества в социалистическое важнейшая роль отводилась социальным революциям, руководимым рабочим классом, — причем Маркс и Энгельс даже испытывали эсхатологические ожидания их успехов — оказался совершенно недостаточным, неконкретным в результате краха революции 1848 г. в западноевропейских странах. Эти события, как и несовершенство самой теории, побудили Маркса обратиться к углубленному исследованию экономических проблем. Начало этому было положено еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», теперь же стало еще более ясно, что «анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» (1, 13, 6). Маркс последовательно углублялся в эту проблематику в «Экономических рукописях 1857—1858 годов», в работе «К критике политической экономии» (1859) и наиболее основательно — в трехтомном «Капитале» (первый том — 1867 г., второй и третий доработал и опубликовал Энгельс после смерти Маркса). Эти произведения как в экономическом контексте, так и независимо от него содержат много философских и социологических идей. Они находятся и в других произведениях Маркса, как и в его переписке.

Энгельс подчеркивал инициативную роль Маркса в создании их учения и как бы держался в его тени, однако был весьма способен к восприятию самых различных идей, черпаемых в свежих книгах. На их основе и самостоятельно очень ясным языком он изложил марксизм в таких произведениях, как «Анти-Дюринг», «Диалектика природы» (написаны между 1879—1883 гг.; первое опубликовано в 1878, второе только в 1925 г. в СССР), «Развитие социализма от утопии к науке» (1880), «Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана» (1888). Эти произведения наиболее популярны и наиболее цитируемы в многочисленных изложениях марксизма. Тем более что в них Энгельс сделал собственные дополнения в марксистскую философию, чего не мог или не успел сделать основатель учения.

Фундамент его социально-философского компонента составляет *теория общественно-экономических формаций*, в принципе распространяющаяся на всю историю человечества, по крайней мере с тех тысячелетий, как оно вступило в эпоху цивилизации. Понятие форма-

ций образуется единством двух социальных универсалий — производительных сил и производственных отношений единством, именуемым «способом производства». Над этим «реальным базисом», фактически над производственными отношениями, как экономическими, классовыми отношениями фактора собственности, в соответствии с принципом примата общественного бытия над общественным сознанием возвышается «надстройка». Она образуется прежде всего юридической законностью и многообразием политических отношений. Выше них, но в зависимости от них развиваются «идеологические формы» — религиозные, философские, художественные.

Динамика человеческой истории заключена прежде всего в том, что производительные силы, которые в философской литературе иногда именуется просто технологией, силы, непосредственно определяемые запросами человеческой жизни, вступают в противоречие с более консервативными производственными отношениями. Такое «противоречие» (иногда Маркс говорит о «конфликте»), хотя проще было бы сказать — «несоответствие», с необходимостью приводит к социальным революциям, перестраивающим производственные отношения. Но здесь Маркс формулирует амбивалентный принцип: «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созревают материальные условия их существования в недрах старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить» (1, 13, 7). Маркс не настаивает теперь столь категорично, как в предшествующий период формирования его социально-философской доктрины, на необходимости социальной революции для трансформации буржуазного общества — прежде всего в Англии, Голландии, как уже и в Соединенных Штатах — в будущее, подлинно человеческое социалистическое и, наконец, коммунистическое общество. Он, правда, приветствовал социальные потрясения в некоторых европейских странах, могущие привести к тотальной революции, но, поскольку она не происходила, углублялся в экономическую «анатомию» все более усложняющегося буржуазного общества с его все более могущественными производительными силами, чтобы прояснить его неизбежную трансформацию в будущее коммунистическое. В дальнейшем многочисленные приверженцы марксизма, особенно те, кто осмысливал его социальную действенность и тем более стоял во главе марксистских партий и стремился к социалистическим преобразованиям в своих странах, бились над вопросом о степени своей готовности к ним. Наиболее радикален и последователен здесь В.И. Ленин, возглавивший «социалистическую революцию» в России, которую Маркс и Энгельс совсем не считали готовой к ней.

Учение Маркса — Энгельса об общественно-экономических формациях представляет вариант *философии истории*, в которой умозрительность является определяющей, а социально-экономические и исторические факты и события привлекаются как иллюстрации ее идей.

Однако сами творцы этого учения отнюдь не считали его философией истории, подчеркивая его *научность*, опирающуюся на ход истории в ее главным образом социально-экономическом содержании. Характер формулируемых ими социальных закономерностей, с необходимостью ведущих к социалистическо-коммунистическому будущему, они определяли как *естественно-исторический процесс*. В послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» (1875) Маркс одобритительно цитирует выдержки из рецензии на его русский (первый иностранный) перевод, в которой метод автора характеризуется как аналитический и естественно-исторический. Хотя сам Маркс и называет его диалектическим, это свое важнейшее произведение он хотел посвятить Чарльзу Дарвину. Но великий естествоиспытатель уклонился от этой чести.

В предисловии к «К критике политической экономии» автор говорит о четырех «прогрессивных эпохах — экономической общественной формации» (1, 13, 7), — определяемых присущим им способом производства — азиатским, античным, феодальным и «современным», буржуазным. Специфику первого Маркс так и не раскрыл, а три последующие, в сущности, являются, можно считать, «европоцентристскими». Решающую роль для понимания социально-формационного процесса играет буржуазно-капиталистическая формация, ибо она «есть наиболее развитая и наиболее распространенная историческая организация производства». Античная и феодальная формации содержат лишь отдельные «намекы» на ту полную зрелость, которая достигается в третьей формации. Здесь Маркс прибегает и к телеологическому осмыслению, которое, как мы видели, играет решающую роль в методологии-онтологии Гегеля. «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны... Намекы более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика дает нам, таким образом, ключ к античной и т. д.» (1, 12, 731).

Вместе с тем законченно-капиталистическая формация — последнее сугубо антагонистическое общество, обреченное на коммунистическую трансформацию. Все три классовые формации, вместе взятые, составляют лишь *предысторию человечества*, а его подлинная история начнется лишь при достижении бесклассового коммунизма. Отсюда более поздняя трактовка формации Марксом и Энгельсом — доклассовое, классовое и бесклассовое, коммунистическое общество. Такая трактовка вполне соответствует гегелевской триаде. Коммунистическая формация становится абсолютной полноценностью как отрицание отрицания, осуществленного капиталистической формацией по отношению к двум предшествующим формациям, в которых классовая дифференциация была не столь интенсивной. В «Немецкой идеологии», как мы видели, авторы решительно выступили против телеологии, излишней в реальной борьбе на пути к коммунизму. Теперь же Маркс к ней апеллирует, ибо без этой идеи невозможно понять развитие общества «от низшего к высшему». Коммунизм и становится предельной целью формационного развития, некоей подлинной историей, попирающей все прошлое как суррогатную «предысторию».

Однако доктрина общественно-экономических формаций весьма способствовала изучению и прояснению роли экономического фактора в ходе истории. Содержание этого основоположного понятия с огромной конкретностью продемонстрировано в «Капитале». В экономических, исторических, политических и других аспектах читатель встречается с ним во многих других произведениях Маркса и Энгельса (как и в их переписке). Но если опираться на это учение как на стержень всемирно-исторического процесса, оно становится весьма схематичным и аморфным. Главным образом потому, что в нем отсутствует собственно человеческий фактор со сложной структурой его ментальности, обезличенной в учении Маркса — Энгельса об идейной «надстройке» над базисом. В силу этого концепции многообразия цивилизаций, ориентированные на этот фактор, более конкретны и убедительны.

Аморфность понятия общественно-экономической формации выявляется в поверхностности его увязки с осмыслением функционирования и истории национальных организмов. В философии истории Гегеля они обобщались понятием «дух народа», а также связанной с ним концепцией исторических и неисторических народов. Философско-социальная концепция Маркса, трактующая все социальные институты и в принципе даже все духовное как производное от материально-экономического, разрушает понятие народного духа. Однако в преобразованном виде концепция исторических народов в произведениях основоположников учения (включая их письма) имеется. Она утверждает экономическое и культурное превосходство немцев над славянами (прежде всего чехами и словаками), самостоятельность которых бесперспективна. Тем более оправданно завоевание Индии Англией, Францией Алжира, как и завоевательные акции Соединенных Штатов в Мексике. Европоцентризм марксизма оборачивается и этноцентризмом. Но взрыв национализма в последние десятилетия в разных странах, отстаивающих свою независимость, свидетельствует о силе органицистского начала в жизни народов, выступающих против глобализации, и уязвимости марксистского интернационализма.

Весьма трудна и неоднозначна проблема марксистского социального детерминизма, во-первых, в понимании жестко закономерного хода истории в отношении конкретных человеческих единиц и во-вторых — в осмыслении воздействия социально-экономического базиса на различные компоненты зависящей от него «надстройки».

Естественно-научное и вместе с тем социально-экономическое осмысление хода истории исключает всякое морализаторство, и критики марксизма много раз указывали на фаталистическую насыщенность его доктрины. Однако Маркс и Энгельс часто подчеркивали, что люди сами творят историю. Доктрина общественно-экономических формаций ориентирована прежде всего и главным образом на осмысление поведения человеческих масс. Но ход истории при всей его закономерности не исключает множества случайностей, которыми главным образом и определяется жизнь индивидов. На нее совершенно нелепо распространять мистику фатализма. Историческая необходимость более всего

проявляется в деятельности масс, а случайность, хотя и составляющая ее проявление, — в деятельности индивидов.

Воздействие социально-экономического базиса на ее политические и в особенности на чисто духовные компоненты дало возможность множеству критиков марксизма трактовать его социальную доктрину как *экономический материализм*, совершенно неубедительный для истолкования содержания религии (особенно не в институализированном ее состоянии), философии, искусства. Эта критика была столь настойчивой и во многом весьма убедительной, что Энгельс в 1890—1894 гг. написал специальные письма (К. Шмидту, И. Блоху, Ф. Мерингу, В. Боргиусу), разъясняющие эту важнейшую сторону исторического материализма. Здесь он признал, что Маркс и он сам несколько увлеклись, подчеркивая определяющую роль экономического фактора по отношению к духовному в общественной жизни, а многочисленные псевдомарксисты стали доводить эту роль до абсурда. Сам же Энгельс неоднократно подчеркивает, что вся идеологическая сфера обладает «относительной самостоятельностью» и оказывает — различными своими компонентами — то или иное воздействие на развитие экономических отношений. Осмысление их роли предполагает тщательное исследование политических, философских, религиозных, эстетических и других идей — в контексте их традиций и сложнейшего взаимодействия — на сферу экономических отношений. Можно считать, что суть марксистской доктрины социально-экономического детерминизма заключается в том, что чем ближе к «базису» тот или иной компонент идеологической сферы, тем больше его зависимость от него, как, например, в праве и в политических идеях, а чем он дальше, как в религии, философии и особенно в искусстве, тем больше их относительная самостоятельность. Кроме того, существенно, что основное проявление отчуждения — экономическое, когда человек в интересах продолжения жизни вынужден заниматься принудительным трудом. Религия возникает как *вторичное* отчуждение, и вместе с изживанием первого — при переходе общества к социализму-коммунизму — отпадает и она

Французские материалисты XVIII в. область социальности и духовности стремились (особенно Гельвеций) объяснить действием «мнений», не выходя тем самым за пределы той же области. Маркс и Энгельс, стремясь к последовательности своего материализма, подчиняли духовную сферу классово-производственным отношениям. Но они не перечеркивали определенной самостоятельности религиозных, философских и, более всего, художественных традиций. В их осмыслении, подчеркивал Энгельс в названных письмах, «производство и воспроизводство действительности жизни» выявляется лишь «в конечном счете». Однако такой «счет» остается довольно туманным. У многочисленных марксистов, усматривающих суть воззрений «учителей» в самых различных сферах духовности в их устремленности к тем или иным классовым интересам, у самих «учителей» сплошь и рядом эксплицитно совершенно не выявленных, такое упрощенчество становится еще более надуманным и даже примитивным.

Как выше отмечено, пристальный интерес Маркса к экономическим вопросам в годы формирования его социально-философской доктрины четко зафиксирован уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Теперь трехтомный «Капитал. Критика политической экономии» (т. 1: «Процесс производства капитала»; т. 2: «Процесс обращения капитала»; т. 3: «Процесс капиталистического производства, взятый в целом») стал первостепенным документом экономической мысли за всю ее историю со времен Античности. Но его автор в своем исследовании непосредственно исходил из «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776) Адама Смита и «Начал политической экономии и налогового обложения» (1817) Давида Рикардо, классических произведений английской политэкономии, которые Маркс считал безупречно научными. В них четко зафиксирован фактор труда как *меры стоимости*. Автор «Капитала» пошел дальше, установив роль труда как *единственного источника стоимости* и его двойственность как абстрактного и конкретного, соответственно являющихся источниками меновой стоимости, измеряемой количественно, и потребительской стоимости, обладающей конкретной качественностью. Здесь показано также, что неограниченный прирост меновой стоимости составляет единственную цель капиталистического производства, что прибавочная стоимость, утоляющая «волчий голод» к ней предпринимателей, обогащает не только капиталистов, но и другие властные классы, к которым пролетариат, не имеющий собственности, не относится. Если утопические социалисты утверждали, что рабочий продает свой труд ниже его стоимости, обогащая предпринимателей, Маркс установил, что он продает свою *рабочую силу*, которая сама по себе не имеет стоимости, но в силу неэквивалентного обмена становится источником прибавочной стоимости, фиксирующей эксплуатацию рабочего.

Обобщение огромной мировоззренческой значимости, осуществленное автором «Капитала» в осмыслении бесчисленных актов товарно-денежного обмена, в котором меновая стоимость совершенно затемнена потребительской, а рабочая сила становится рядовым товаром, состоит в обнаружении массовой иллюзии, будто взаимные отношения между людьми в процессе обмена являются отношениями между вещами, как бы обладающими таинственной стоимостью, от людей совершенно независимой. Такую иллюзию Маркс называет *товарным фетишизмом*, приписывающим вещам фантастические, чувственно-сверхчувственные свойства. Так теперь конкретизирует автор «Капитала» экономическими понятиями и категориями великую гегелевско-фейербаховскую идею отчуждения, иррационализирующего и дегуманизирующего отношения людей — и не только из рабочего класса, — отношения, становящиеся как бы овеществленными. Автор «Капитала» пишет в связи с этим, что аналогию этой иллюзии представляют «туманные области религиозного мира», где «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отно-

шениях с людьми и друг с другом, то же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук» (1, 23, 82).

В своем главном социально-экономическом произведении Маркс выявляет, как он категорически убежден, различные противоречия капитализма. В особенности не только относительное, но и абсолютное обнищание и деградацию рабочего класса при кризисах перепроизводства, исчерпание некапиталистических рынков, убывание степени прибавочной стоимости и др. Историческая миссия капитализма состоит в прогрессе производительных сил в результате все большего подчинения природы (о чем мечтал еще Фихте), однако в прогрессе, сопровождаемом физической и духовной пауперизацией рабочего класса и нарастающем обезчеловечивании самих капиталистов. Внутренние противоречия буржуазного способа производства влекут его к неизбежной гибели, которая произойдет при все заостряющейся классовой борьбе пролетариата и буржуазии.

Будущее, подлинно человеческое общество ассоциированных производителей — это общество без *частной собственности*. Его индивидуальные субъекты сохраняют только *личную собственность*. Изживание государства обусловит исчезновение всякого угнетения. Такое общество, стимулирующее максимальное развитие производительных сил, изживет и меновую стоимость, которая станет только потребительской. Тем самым, исчезнет товарный фетишизм, общественные отношения станут совершенно прозрачными. Завершится процесс, обратный отчуждению, — *присвоение* человечеством *стихийности истории* (предыстории), ее преодоление. В подлинной социалистическо-коммунистической истории индивидуальный человек приобретет свою родовую сущность. Он станет универсальным человеком, для которого разносторонний труд станет первой жизненной потребностью и наслаждением, выявятся все его скрытые до тех пор способности, произойдет свободная самореализация человека.

Ее конкретную суть Маркс сформулировал в третьем томе «Капитала»: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону собственно материального производства». Отомрет борьба людей за выживание, присущая всем классовым цивилизациям, хотя в будущем способе производства расширится «царство естественной необходимости», поскольку возрастут потребности людей. «Но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что социализированный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он, как слепая сила, господствовал над ними, совершают его с наименьшей затратой силы и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческой силы, которое является само-

целью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие» (1, 2, 25, ч. 2, 386—387). Идея свободы как познанной необходимости, играющая определяющую роль в философии истории Гегеля, как и в его осмыслении правовой сферы, теперь конкретизирована Марксом применительно к трудовой деятельности, какой она должна быть в будущем коммунистическом обществе. Осознавая его большую отдаленность, Маркс размышлял и о более конкретных путях к нему.

Германская социал-демократическая рабочая партия при подготовке к своему съезду в Готе разработала проект своей программы, на который Маркс написал замечания, известные как «Критика готской программы» (1875). Здесь он сформулировал свое видение коммунистического общества, когда исчезнут частная собственность, подчинение человека разделению труда и противоположность между умственным и физическим трудом. Он перестанет быть средством выживания и станет первой жизненной потребностью. Всестороннее развитие индивидов и максимальный рост производительных сил приведут к небывалому потоку общественного богатства, совершенно убежден последователь Прометея. И тогда «общество сможет написать на своем знамени: "Каждый по способностям, каждому по потребностям"» (1, 19, 20).

Но такое конечное общество появляется не немедленно, в результате пролетарской революции. Необходим переходный период неопределенной длительности. Здесь сохраняются еще «родимые пятна старого общества, из которого оно вышло» (19, 19). Хотя классовое неравенство преодолевается, ибо все члены общества обязаны работать, но неравенство их способностей определяет господство «буржуазного права» — неравенство в получении благ в соответствии с затраченным трудом, а не по потребностям.

Сохраняется и надобность в надзирающей администрации, тем самым не преодолевается еще государство, главный институт социального отчуждения. Но это не традиционное государство, а «революционная диктатура пролетариата» (ее идея была сформулирована Марксом в одном из его писем еще в 1852 г.). Ей с необходимостью присущ фактор насилия, ибо «насилие, — подчеркнул Маркс еще в первом томе "Капитала", — является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Само насилие есть экономическая потенция» (1, 23, 701). Насилие вполне оправданно, ибо должно вести данный народ к коммунизму и полному отмиранию государства, становящегося излишним в условиях ассоциации свободных производителей.

Замечания Маркса (позже и Энгельса) не были приняты объединительным съездом германской социал-демократии, которая все больше шла по пути реформизма и «буржуазного парламентаризма». Но в дальнейшем «диктатура пролетариата», фанатиком которой стал Ленин, восторжествовала в результате «социалистической революции» 1917 г. в России (СССР) и стала важнейшей идейной платформой государственного тоталитаризма.

Диалектика и диалектический материализм. Диалектика — революционный девиз марксизма и его методологическая основа. Ближайшим образом она почерпнута у Гегеля, но отнюдь не тождественна умозрительно-спекулятивной сути автора «Науки логики». В «Послесловии» ко 2-му изданию «Капитала» (1873) Маркс провозгласил себя «учеником этого великого мыслителя» и даже стыдливо признался, что «кокетничал» (в главе о стоимости) характерной для него «манерой выражения». Тут же автор подчеркнул мистифицированность диалектики Гегеля, а для выявления запятого в ней «рационального зерна» стремился поставить ее «с головы на ноги» (1, 23, 21 — 22). Разъясняя эту метафору в том же «Послесловии», автор подчеркнул «прямую противоположность» его диалектического метода гегелевскому, ибо последний как «самостоятельный субъект есть демиург», творящий внешнюю действительность, в то время как у него «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» (там же, 21).

Выше мы видели, что спекулятивная методология Гегеля не была чужда значительного историзма, поскольку обращалась к множеству примеров из разных эпох для подкрепления своих положений. Но все же это был, можно считать, формальный историзм, потому что умозрительно-дедуктивный компонент этой методологии был определяющим, а конкретные примеры — абсолютно определяемыми, как бы теряющими свою самостоятельность. Индуктивное начало, как чисто «рассудочное», совершенно чуждо гегелевскому умозрению как совершенно «разумному». Хотя у Маркса нет какой-то самостоятельной индуктивной методологии, но множество исторических примеров и анализ целых исторических эпох (как в 24-й главе 1-го тома «Капитала» — «Так называемое первоначальное накопление») составляют огромный опытно-исторический пласт философско-экономической доктрины Маркса. В нем же находится и рассмотрение многих политэкономических концепций во всех трех томах «Капитала» и в особой рукописи «Теории прибавочной стоимости» (она написана, хотя и не завершена, еще до начала работы над первым томом, а издана много лет после смерти Маркса и Энгельса как IV-й том «Капитала»). В «Экономических рукописях 1857 — 1858 гг.», предшествующих началу работ над «Капиталом», Маркс дал довольно развернутый очерк метода политической экономии, в котором подчеркнул, что в противоположность Гегелю он стремился к «переработке созерцания и представлений в понятие» (1, 12, 727).

Диалектический метод выявляется здесь как система абстракции, в которой аналитический компонент чувственно воспринимаемой целостности подчинен синтетическому компоненту, формулирующему понятия и категории, посредством которых та же целостность осмысливается в своих углубленных сущностях, совершенно недоступных непосредственному чувственному созерцанию. Маркс пишет здесь, что он руководствуется «методом восхождения от абстрактного к конкретному», представляющим собой лишь способ, «при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно

конкретное» (там же). Само определение конкретного как «синтез многих определений» — то же, что и у Гегеля, у которого оно, однако, остается лишь в сфере мысли.

В принципе здесь тот же гипотетико-дедуктивный метод, о котором выше была речь в связи с исследованиями Галилея, а затем Декарта и других рационалистов XVII в. Правда, они не пользовались при этом термином «диалектика», поскольку в ту эпоху с ним были связаны представления о схоластизированной логике. К тому же у названных философов (в особенности у Галилея) аналитическо-синтетическая методология выявляла законы становившейся механики.

Задача Маркса была значительно труднее, ибо аналитическо-синтетическая методология осложнялась собственно диалектической — уже в ее гегелевской трактовке — методологией, отвлекающейся от множества частных и нацеленной на то, чтобы раскрыть противоречия социально-экономической жизни, которые ведут общество к изменению и развитию. Такое общество — буржуазное, последняя докоммунистическая, капиталистическая формация. Именно здесь, «в условиях богатого конкретного развития», возникают «наиболее всеобщие абстракции», преодолевающие хаотичность чувственных созерцаний. Плодотворность выявления таких абстракций возрастает и потому, что они как бы телеологически бросают свет на сходные, но еще значительно менее четкие явления предшествующих формаций. Важнейшие политэкономические категории — разделение труда, его конкретно-абстрактная раздвоенность, как и аналогичная раздвоенность стоимости. Центральная, так сказать, фокусная категория политэкономии — *товар*, «клеточка», по выражению самого Маркса, буржуазного общества, концентрирующая все его противоречия, о которых была речь выше.

При рассмотрении этих категорий и некоторых понятий Маркс стремится прояснить социально-экономическую *целостность* буржуазного общества, в свете которой уясняются его более частные явления. При этом «ученик Гегеля» прибегает иногда и к его триадной методологии. Например, «производство ("всеобщность") выступает... исходным пунктом, потребление ("единичность") — конечным пунктом, распределение и обмен ("особенность") — серединой», которые в совокупности образуют «правильный силлогизм». Середина же «заключает в себе два момента, так как распределение определяется как момент, исходящий от общества, а обмен — от индивидуума». Правда, Маркс оговаривается, что «общие условия всякого производства суть... абстрактные моменты, с помощью которых нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства» (1, 12, 714, 715). Используя гегелевские триадные схемы для выявления стройности своей доктрины, но и дезавуируя их, Маркс тут же выявляет критичность в их эффективности. Однако в максимальных парадигмах своей философии истории — способ производства как противоречивое единство производительных сил и производственных отношений и определяемое им аморфное понятие общественно-экономической формации — основоположник «научного» социализма-коммунизма никогда не выражал сомнений.

Значительно более эффективную роль играет в доктрине Маркса та суть диалектики, которая заключена в противоречивом единстве противоположных категорий знания и бытия, осмысляемых Гегелем в разделе «Сущность» его «Науки логики». Маркс с первых своих произведений придает этой проблематике социальное звучание. Здесь, как и в последующих произведениях, подчеркивается, что наиболее активный субъект истории — пролетариат, стремящийся к своему освобождению от всех проявлений отчуждения и прежде всего в борьбе против класса эксплуататоров. Пролетариат, еще не понимающий этой своей роли, есть класс «в себе», а уже осознавший ее становится классом «для себя» (опять гегелевские формулы). Пролетариат — субъект, социальная история, последовательно преобразуемая им — объект. Их единство достигается в будущем обществе социализма-коммунизма, свободном от коллективной, родовой отчужденности. Диалектика в этом первостепенном контексте становится самосознанием борющегося пролетариата. В свете сказанного понятна и «партийность» диалектики, которая, будучи освобождена от гегелевской мистификации, «в своем рациональном виде... внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели» (1, 23, 22).

Суть диалектики Маркса ориентирована на второй компонент гегелевской триады — ее отрицательно-разумный компонент. Как бы оставляя в тени ее третий компонент, заостряя здесь идею левогегельянцев в их стремлении к преодолению гегелевского консерватизма, утверждающего окончательность важнейших форм социальности и духовной культуры — государства, христианской религии, философии абсолютного идеализма и других, — Маркс много радикальнее, чем те же левогегельянцы, энергично опираясь на тот же принцип отрицательности, выявляющий преходящность всех социальных институтов и форм («алгебра революции», как скажет Герцен), доказывает необходимость преодоления их отчужденности от реального человека, неодолимость устремленности от «суррогатного», буржуазного общества к подлинно человеческому, социалистическо-коммунистическому обществу. Хотя при этом Маркс иногда и называет свой диалектический метод естественно-историческим, проблема природы как таковой его, в сущности, не интересует, и он говорит о ней лишь в контексте осмысления субъект-объектной, социально-революционной практики.

Энгельсу, конечно, тоже не была чужда эта сторона диалектики. Но, когда Маркс был погружен в труднейшую работу по написанию «Капитала», в кругах европейских интеллектуалов стали весьма авторитетны важнейшие естественно-научные открытия 40 — 60-х гг. XIX в. — закона распространения и сохранения энергии в неживой и живой природе (Майер), открытие клетки — элементарного начала всех живых организмов (Шлейден и Шванн) и в особенности эволюционное учение Дарвина, доказавшее их развитие в реальном времени и в дальнейшем распространенное на человека. Эти естественно-научные открытия, выявлявшие единство всей природы не только в пространстве, но и во

времени, привлекли самое пристальное внимание Энгельса, который стремился обосновать научность марксизма, объединив его социально-историческую компоненту с природно-эволюционистской. Эту весьма сложную проблематику Энгельс рассмотрел в «Диалектике природы», в «Анти-Дюринге» и в сочинении «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии».

В первом из названных произведений автор, в частности, категорически отверг односторонний эмпиризм, господствовавший в английской философии (Бэкон, Локк) и даже назвал Ньютона «индуктивным ослом». С другой стороны, Энгельс не приемлет и спекулятивность немецких идеалистов, включая Гегеля, которые стремятся навязать всей сфере бытия свои умозрительные положения. Однако вместе с тем Энгельс высоко чтит автора «Энциклопедии философских наук», считая, что в ней заключено фундаментальное противоречие между диалектическим методом, применяемым здесь, и грандиозной системой как его неоправданным результатом, системой, в которой, однако, проявилась огромная эрудиция не только в гуманитарно-социальных, но и, как он считает, в собственно природных областях бытия. Между тем выше мы видели тесное единство умозрительного метода Гегеля с его философской системой, в которой понятие Абсолюта-Бога и тотального телеологизма, исходящего от него, составляет фундамент его системы. Энгельс, однако, систематически демонстрирует свое убеждение, что диалектический метод великого идеалиста может быть оторван от его системы, так сказать, очищен от нее и применен к осмыслению теперь открытых естественно-научных законов, в принципе распространяющихся и на социальную сферу. Результат такой операции получил у Энгельса и многочисленных последователей марксизма наименование *диалектического материализма*.

Решение проблемы бытия Энгельс увязывает с «высшим вопросом всей философии» — вопросом о первичности или вторичности духа (в максимальном смысле этой универсалии) или природы. Ответ на этот вопрос разделил философов «на два больших лагеря» (21, 283) — идеалистов и материалистов. Генетизм идеализма автор «Людвига Фейербаха...» просветительно возводит к первобытным представлениям о загадочности человеческой души и посмертности ее существования. В условиях цивилизации возникает тотальное представление о сверхъестественном творении Бого-Духом природы и человека. В идеалистической философии, особенно у Гегеля, эти представления, зафиксированные в христианстве, приобрели «запутанный и нелепый вид» (там же). Материалисты первичным началом считали природу, а дух — производным. Противостояние и даже борьба этих «лагерей» пронизывают всю историю философии — в тенденции (как в средневековой схоластике у реалистов и номиналистов) или открыто и даже яростно, как у французских материалистов XVIII в. в их радикальном отвержении спиритуализма. Энгельс говорит и о смягченных формах этого противостояния, когда «идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались примирить противоположность духа

и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» (21, 285). Эту довольно туманную формулировку (которую мы встречали и у Маркса в отношении метода, хотя эту революционную операцию, по сути, уже осуществил Фейербах) Энгельс и стремится конкретизировать в доктрине диалектического материализма, преодолевающего ограниченность — преимущественно механицистскую — предшествующего материализма и закрепить его окончательную победу при помощи того же Гегеля.

Опираясь на парадигму, принятую в данном курсе, следует подчеркнуть, что органицистское видение бытия, идущее от философии Гегеля, сочетается в диалектическом материализме Энгельса с эмпиристско-механицистским компонентом, восходящим к фактам и законам, открытым естественно-научной мыслью, выше названной. При этом второй фактор подчинен первому, хотя сам Энгельс, проявляя естественно-научную, историческую и историко-философскую эрудицию, всемерно выдвигает на первый план именно его и стремится применить гегелевские законы диалектики к естественно-научному материалу, ибо «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму» (21, 286).

Сциентистская ориентация Энгельса, приближавшая ее ко все более распространяющемуся в те времена позитивизму, привела его и к убеждению в наступавшей смерти философии как максимальной науки наук. У Маркса, как мы видели, та же идея обосновывалась грядущим восприятием рабочим классом идеи своего освобождения, с предельной убедительностью сформулированной самим творцом «научного социализма» и исключающей все другие философские позиции, совершенно неубедительные и несостоятельные как исходившие от идеологов других классов. Энгельс теперь дополнял Маркса убедительным тезисом, что естественно-научное истолкование природы, осмысленное законами диалектики, отменяет любую другую философию, начиная с системы великого Гегеля, который замечателен только своим диалектическим методом. «Если схематику мира выводить не из головы, только *при помощи* головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, — то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире» (1, 20, 35). Философия Гегеля, а вернее, его система, — последний «колоссальный недоносок», диалектический метод которого, однако, формулирует путь выхода из лабиринта не только его, но и всех других философских систем.

Трактовка Энгельсом материи как фундамента всего бытия, с одной стороны, выражает его эмпиристскую и сциентистскую ориентацию. Материя в этом смысле — не особая субстанция, а абстракция от всех качественных определенностей многообразных явлений, раскрытых естествознанием, явлений, постигаемых чувствами и не затемняемых никакими домыслами спекулятивной метафизики. Пространство и время отнюдь не субъектны, не трансцендентальны (по Канту), не являются самостоятельными реальностями, внутри которых происходят

все движения тел (по Ньютону), а конкретные отрезки их перемещений и изменений. В этом контексте следует считать, что «материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, как она есть, без всяких посторонних прибавлений» (1, 20, 513). С другой стороны, материя — совокупность всех телесных изменений как в неорганической, так и в органической природе, включая человека. Можно утверждать здесь, что понятие материи — синоним бытия, которое «есть предпосылка... единства» мира. Но «действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается длинным и трудным развитием философии и естествознания» (там же, 43).

Определяющее свойство материи — ее неотделимость от движения. Такое свойство, как выше зафиксировано, категорически утверждалось уже Толандом, а затем и всеми французскими материалистами XVIII в. Но их трактовки движения основывались на великом учении Ньютона с точными законами его механики. Новые открытия естествознания выявили более глубокие закономерности изменения как в неживой, так и в живой природе. «Движение, — говорится в "Анти-Дюринге", — есть способ существования материи» (там же, 59). Но теперь оно не только чисто механистическая закономерность движения тел в мировом пространстве, но и механика молекул в физике (теплота, а также свет, электричество, магнетизм), движение атомов в химии. Биология изучает многообразные явления жизни как форму существования сложнейших белковых тел. Психика человека, а затем и его социальность — последующие и завершающие формы материального движения.

В принципе все эти виды движения были сформулированы крупнейшим основоположником позитивизма в XIX в. французским философом Огюстом Контом в его «Курсе позитивной философии» (1830 — 1842), в котором он классификацию наук начинал с математики и астрономии и заканчивал социологией (его термин). Энгельс относился к его сциентистской концепции, совершенно не согласующейся с умозрительной натурфилософией немецких идеалистов, пренебрежительно, считая его идеи плагиатом идей Сен-Симона, которого почему-то приближал к Гегелю. Три закона диалектики, им сформулированные, но противопоставленные его системе, Энгельс превратил в основное орудие истолкования закономерностей природы, открытых естествознанием. Но если Шеллинг и тем более Гегель, телеологическая концепция развития которых ориентировалась на живую природу (а у второго и на социальность), отвергали эволюционистские идеи как механистические, то Энгельс полностью принял их и стал трактовать диалектику как *теорию развития*, распространявшуюся и на неживую природу, на собственно материю, подчинявшуюся, по Гегелю, законам чисто механистического детерминизма как диаметральной противоположности творческого духа, направленной против механицизма как упрощающего редукционизма. Он присущ уже французским материалистам XVIII в., но в особенности — современным Энгельсу вульгарным материалистам (Бюхнер, Фогт, Молешот), полностью отрицавшим специфику сознания, сводимого к химическим процессам.

Первый закон диалектики Гегеля — Энгельса — единство и взаимопроникновение противоположностей, невозможность их разъединения. Таковы полюса в магнетизме, электричестве, движение и покой в механике, сходные явления в химии и в развитии организмов (наследственность и приспособляемость), множество противостояний и противоречий в общественной жизни. Автор «Анти-Дюринга» распространяет закон противоречия на всю природу, начиная с математики, и вслед за Гегелем утверждает несостоятельность формальной, как элементарной, логики, которой Энгельс, как и Гегель, противопоставляет более высокую, диалектическую логику, о чем была речь в разделе о втором из них. Многочисленные критики, даже из числа марксистов, доказывали несостоятельность отрицания роли формальной логики, невозможной без закона противоречия при осмыслении всех сфер бытия, онтологичность и социоморфность его истолкования. Процессы в природе и тем более в сфере социальности, трансформирующиеся и в развитие, следует объяснять столкновениями, напряжениями и тенденциями, нередко противоположно направленными.

Для осмысления различия форм движения Энгельс обращается и к закону количественных и качественных изменений, который Гегель особенно четко сформулировал в рассмотренном выше его учении об узловой линии мерности. Определенное изменение количественности приводит к появлению путем скачка нового качества, новой целостности. Французские и английские рационалисты и эмпиристы XVII — XVIII вв., увлеченные аналитичностью современного им естествознания, объективность приписывали главным образом количественным характеристикам («первичные качества»), а более сложную качественность трактовали как субъектную (субъективную — «вторичные качества»). Энгельс, как и Гегель, их онтологизировал и утверждал, что новая качественность возникает скачкообразно, в результате предшествующих количественных изменений, а появившаяся целостность к ним отнюдь не сводится. Каждая новая форма движения предполагает предшествующие, но индуктивно из них не выводится и к ним не сводится. Физика — не только механика, химия — не только физика, биология — не только химия, психика — не только биология (физиология). Обладая новыми закономерностями, каждая последующая форма движения все более «совершенна», ибо устремлена к человеку. Этот органицистско-антропоморфный ход мысли Энгельса, однако, отрицает телеологию, которую атеист-просветитель трактует только как внешнюю, трансцендентную (примеры черпаются из метафизики Вольфа), взывающую к божественному Творцу.

Закономерности развития в результате качественных превращений, вся иерархия движений подкрепляются законом отрицания отрицания, обоснованным в гегелевской «Науке логики». Но Энгельс применяет его еще шире — для осмысления процессов эволюции в природе, в мире человека и его социальности, в частности при объяснении формирования человека, в процессе его все усложняющейся трудовой деятельности, углубляющей его мысль. Так, животные (по крайней мере высшие)

обладают элементарной абстрагирующей деятельностью — анализом и синтезом, индукцией и дедукцией и даже начатками эксперимента (разбивание орехов, различные «фокусы» обученных животных). Все это свидетельствует о наличии у животных *рассудка*. У человека же к нему присоединяется *разум*, а вместе с ним — способность анализировать понятия, поднимающая его к диалектике.

В сочинении «Происхождение семьи, частной собственности и государства» прослеживается эволюция семейно-брачных отношений (на основе названного труда Л. Моргана) в эпоху родового «коммунизма», как и разложение первобытного общества в связи с появлением частной собственности, классов и государства. В целом, можно сказать, Энгельс подводил натуралистическую базу под доктрину Маркса о трансформации общества к социализму и коммунизму и тем самым — к завершенности материализма. При этом Энгельс не смог раскрыть тайну трансформации низшего состояния в высшее, как не смог этого сделать Гегель, ибо эта тайна скрыта во мраке человеческой ментальности. Энгельс лишь констатировал, что развитие путем преодоления противоречий и в силу закона отрицания отрицания есть «спиральная форма развития». Главное положение — то, что всемирная история есть процесс «бесконечного развития общества от низшей ступени к высшей» (21, 343, 275). С этим положением Гегель вполне бы согласился.

Из более частных, но весьма значимых вопросов, решаемых Энгельсом в контексте диалектики, как он ее понимал, весьма важна проблема *детерминизма*, причинности, как необходимости и как случайности. Механицистский детерминизм, начиная с Демокрита, в новое европейское время имел среди своих представителей таких радикальных мыслителей, как Декарт (в границах его физики), Спиноза (в атрибуте протяженности его тотальной субстанции), Гоббс — в трактовке бытия, бескомпромиссный Гольбах и классик математизированной космогонии и космологии Лаплас (см. раздел XIII). Все они абсолютизировали однозначность механицистской причинности, признающей лишь действие и его непосредственный результат, трактовали случайность как ограниченность в понимании причин, как только субъективный феномен. Правда, гений античной философии Аристотель, как мы выше видели, пронизательно усмотрел в явлениях случайности объективные события в результате взаимоналожения минимум двух независимых друг от друга причинных рядов. Энгельс теперь углубил эту идею на основе своего учения о различии форм движения. Случайность совершенно объективна, но она относительна, поскольку не только в механическом движении, где причинность лежит на поверхности, но и во всех последующих, все более сложных его формах имеется своя детерминация. Случайность, появляющаяся здесь, — результат сочетания различных форм движения. Раскрытие необходимости в каждой из них особенно сложно, и оно тем сложнее, чем выше эта форма.

Другая проблема, непосредственно выводящая мысль на человека и общество, — это проблема свободы и необходимости. Убеждение в свободе воли, иррационально сочетаемой с божественным провидени-

ем, как мы выше видели, — одно из определяющих в христианской и мусульманской антропологии и морали. Но уже в Античности стоики сформулировали идею свободы как понимаемой необходимости (судьбы). Спиноза развил ее более основательно. Гегель в принципе к нему присоединился, а в своей философии истории пытался осмыслить ее исторически, но совершенно умозрительно. Автор «Анти-Дюринга» решал ее более конкретно, увязывая индивидуальный аспект проблемы свобода — необходимость с коллективистским и социально-историческим. «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в понимании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей... Свобода воли означает... не что иное, как способность принимать решения со знанием дела... Чем *свободнее* суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей *необходимостью* будет определяться содержание этого суждения» (20, 116). Из приведенных слов Энгельса очевидно, что «прыжок» из царства необходимости в царство свободы — дело не индивидуального субъекта самого по себе, его возможность открывается лишь в коммунистическом обществе и будет определяться временем, свободным от изнуряющего, одностороннего труда, как это конкретизировал Маркс в III томе «Капитала», что процитировано выше.

В трактовке Энгельса диалектических противоположностей весьма уязвима его концепция противостояния метафизики и диалектики, которую он в наибольшей мере пытался увязать с историей философии, знакомой ему прежде всего по гегелевским «Лекциям по истории философии».

Метафизику Энгельс трактовал в принципе по-гегелевски — как рассудочное мышление, не поднимавшееся к подлинной всеобщности, целостности и не постигавшее вследствие этого прогрессивного развития в природе и тем более в обществе. И у Гегеля такая трактовка «старой метафизики» неточна, а кое в чем даже неверна, хотя бы потому, что именно метафизика формулирует максимально общее понимание бытия, заключающее в себе и понимание движений, совершающихся в природе. Противоположность метафизики и диалектики достаточно условна. Самое общее определение последней, данное автором «Анти-Дюринга», гласит, что она «не более как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» (20, 145). Здесь гносеологический аспект, в сущности, обернулся онтологическим и приведенное определение вполне может быть отнесено и к метафизике.

Неопределенность истолкования Энгельсом диалектики возрастает в связи с тем, что он включал в нее эволюционистские представления и концепции, которые Гегель исключал из нее как редуccionистские, рассудочные и как бы метафизические. Теперь автор «Людвига Фейербаха...» противопоставляет Канту Гегеля как философа, сформулировавшего всестороннее учение о диалектике, в отличие от второго, до нее в общем не поднявшемся (следует думать, в «Критике чистого разума»). 811

Однако здесь же Энгельс уличает Гегеля в том, что в его философии природы ее формообразования располагаются только в пространстве, а не во времени, «которое является основным условием всякого развития» (21, 287). Как мы выше видели, телеологический циклизм, по сути, всей доктрины Гегеля закономерно приводит к поглощению времени вечностью, и теперь Энгельс усматривает здесь метафизическую ограниченность. Автор «Людвига Фейербаха...» противопоставляет теперь ей космогоническую концепцию того же Канта, в которой он видит первый прорыв в метафизических представлениях о жизненности природы (Энгельс явно не знал более ранних эволюционистских идей французского Просвещения — Бюффона, Дидро).

В контексте противопоставления диалектики метафизике Энгельс выявляет существенные черты истории философии, которую он трактует как высшее проявление теоретического мышления, проясняющее множество эмпирических фактов, в особенности естественно-научных.

Всех древнегреческих философов Энгельс считает «прирожденными», хотя и «стихийными» и «наивными» диалектиками. Аристотель удостоен чести быть «Гегелем древнего мира», ибо он «уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» (20, 19). Здесь Энгельс снова выявляет неопределенность в толковании диалектики. Может быть, он и не знал, что именно Аристотель в контексте открытой им логики дал наиболее адекватное определение диалектики как вероятностных умозаключений в силу недостаточной достоверности исходных посылок. С другой стороны, как выше рассмотрено, Стагирит первым разработал доктрину метафизики («первой философии»), в которой проблема движения-изменения, формы и материи, динамика бытия и т. п. играют первостепенную роль. В целом же, по Энгельсу, диалектика древнегреческих философов — ее первая форма.

Ее историко-философское отрицание развивается в новое европейское время, когда аналитическое естествознание выявляет многие закономерности прежде всего мертвой, а в меньшей мере и живой природы, закономерности, совершенно неизвестные Античности. Философским обобщением этих успехов становится эмпиристская философия, главными оформителями которой Энгельс называет Бэкона и Локка. Определяющим свойством диалектичности древнегреческой философии он считал ее органицистскую устремленность к постижению природной целостности, в то время как эмпиристский аналитизм заинтересован лишь в частностях и строит различные застывшие классификации. Отсюда его антидиалектичность, выражающаяся и в том, что в понимании движения философы XVII — XVIII вв., в особенности французские материалисты последнего века, не поднимаются выше его механической формы. «Метафизический способ понимания», присущий всем этим философам, опирается лишь на элементарную, формальную логику, правомерную в осмыслении простых предметов и ситуаций. Но, делая попытки осмысления более сложных предметов и ситуаций жизни, такой метод «становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной

связи, за их бытием — их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса» (20, 21).

Обнаружив метафизичность мышления в эмпиристской философии Англии и Франции, тесно связанной с естественно-научной мыслью, Энгельс вместе с тем приписывает диалектичность великим метафизикам этого периода Декарту и Спинозе, что разрушает стройность его концепции. Но следует считать, что для него было принципиально сконструировать период господства метафизического способа мышления как отрицания «стихийной диалектики» античных философов. Завершая триаду, он отрицание отрицания видит в диалектике Гегеля как второй ее форме, которую Энгельс стремится освободить от мистицизма посредством операции «перевертывания» с головы на ноги. Роль диалектики в ментальности Энгельса при всей ее неопределенности тотальна, ибо через нее он решает самые общие философские вопросы, в особенности производит теоретическое осмысление естественно-научных и — в меньшей мере — социально-исторических фактов.

Важнейший гносеологический вопрос — категорическое убеждение Энгельса в неограниченной познаваемости мира, конкретизированное в его критике агностицизма Юма и его более сложного обоснования Кантом. В принципе автор «Людвига Фейербаха...» присоединяется здесь к Гегелю, но конкретизирует его критику кантовского агностицизма новыми, неизвестными тому естественно-научными фактами. Он убежден, что современная тому практика эксперимента опровергает кантовскую категорию «вещь в себе»: ализарин, красящее вещество, длительное время стихийно получаемое из корней марены, произраставшей в поле и являвшейся как бы «вещью в себе», в практике эксперимента гораздо проще и дешевле научились добывать из каменного угля, и тем самым «вещь в себе» стала «вещью для нас». Здесь Энгельс обнаруживает элементарное непонимание агностицизма Канта, который отнюдь не отрицает конкретной и частичной познаваемости мира, ноуменальная бесконечность которого всегда трансформирует «вещь для нас» в «вещь в себе».

Панлогизм Гегеля укреплял убеждение Энгельса в познаваемости мира, но его решение этой основоположной проблемы отнюдь не тождественно его обоснованию автором «Науки логики». Фундаментом такого решения там служило тотальное понятие «истинной», т. е. актуальной бесконечности, синонимичное божественному Абсолюту и растворявшее в себе все его конечные проявления, движения и изменения которых образуют «дурную», т. е. потенциальную бесконечность. Вслед за левогегельянцами и в особенности за Фейербахом Энгельс отбрасывает традиционное понятие Абсолюта, подчеркивая, что «мир существует как бесконечный прогресс, т. е. в форме дурной бесконечности» (20, 551), в отношении которой только и возможно достоверное знание. Оно прежде всего чувственное, опытное, что полностью соответствует ментальности философа, глубоко заинтересованного в осмыслении развивающегося естествознания. Сила эмпиристского начала у автора «Диалектики природы» такова, что он как эволюционист, считающий себя диалектиком, считает, что генезис общих понятий, включая ма-

тематические, определялся фактором сверхотдаленного опыта. Но в современной ему исследовательской и философской ментальности односторонний индуктивизм совершенно неприемлем. Соотношение опытного начала с универсальной понятийностью ума определяет эпистемологию Энгельса, как и любую другую. Специфика его решения этой проблематики автором «Диалектики природы» заключена в том, что второй ее фактор тесно связан с умозрительной методологией Гегеля, в особенности в философском осмыслении познавательного процесса.

Только в нем, по-гегелевски, и достижима истина, невозможная без развивающегося опыта. Практика, понимаемая уже не по-гегелевски, а в согласии с первым «Тезисом о Фейербахе», — критерий истинности, освобождающий ее от спекулятивной туманности и ведущий человека и человечество к совершенно осязаемой успешности действия, в которых они наиболее заинтересованы. Но любая истина, зафиксированная естествознанием в том или ином законе, уточняется в дальнейших исследованиях. Об абсолютности истины можно говорить лишь в отношении констатирующих, самых «голых» фактов, не требующих никакого обобщающего осмысления, — «все люди смертны», «Наполеон умер 5 мая 1821 года» и т. п. Многозначен социальный аспект практики. Ее эволюционистская историчность склоняет Энгельса к тому, что в процессе такой сверхдательной практики взаимодействия человека с природой она подвергается все более значительным изменениям, а он все более расширяет и углубляет свой интеллект.

Однако при всей относительности всегда конкретной истинности в ней все же можно усмотреть определенный компонент абсолютности. Отрицание Энгельсом гегелевского Абсолюта фиксирует отсутствие у него претензий на некую законченность понимания «истинной», актуальной бесконечности, без которого нет абсолютного идеализма Гегеля. Энгельс, принимая только «дурную», потенциальную бесконечность, все же не может не фиксировать определенной устойчивости вещей и явлений в той или иной «оконечной бесконечности», употребляя формулу того же Гегеля. И здесь выявляется, что в процессе познания, прежде всего естественно-научного, «форма всеобщности в природе — это закон», который достаточно устойчив при всех его дальнейших уточнениях. Его распространенность на бесчисленное множество явлений свидетельствует об определенной его абсолютности. Но диалектичность максимально обобщенного понимания бытия заключена в том, что «бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо» (20, 549). В свете этой формулы становится сомнительной — уже по другим основаниям — критика Энгельсом агностицизма Канта.

Ограниченность данного курса в отношении его объема не позволила нам затронуть другие стороны его диалектики. В частности, движение в процессе познания от единичного к особенному, а от него ко всеобщему, — те его моменты, в которых гносеологическое неотделимо от онтологического. Сам Энгельс выразил эту проблематику в простой формуле, гласящей, что «диалектика головы — только отражение форм движения реального мира, как природы, так и истории».

Первая — субъективная диалектика, а вторая — объективная. По сути, Энгельс формулирует здесь позицию панлогизма, определяющую для метафизики Гегеля и его предшественников.

Историческая роль марксизма определялась главным образом его социальным компонентом. Систематическое подчеркивание его основоположниками научности их доктрины (но словосочетание «научный социализм» встречается у Прудона) и соответствие ряда его аспектов все расширявшемуся рабочему движению, как и движению за социальную справедливость вообще, прежде всего в европейских странах в XIX — XX вв., где появились активнейшие партии, провозгласившие марксизм своей нерушимой идеологией, — главным образом в СССР и длительное время тесно связанных с ним так называемых социалистических странах. Однако в процессе критического анализа марксизма со стороны «буржуазных» и «ревизионистских» авторов (так, прежде всего в советской литературе и литературе других социалистических стран, называли тех авторов, которые не принимали ленинизм, считая его упрощенным и даже примитивизированным вариантом марксизма, возникшим в специфических условиях России) были раскрыты его умозрительно-догматические упрощения.

Одно из самых значительных выявлено в проблеме человека. Гуманистическая устремленность молодого Маркса, инициированная прежде всего влиянием Фейербаха и в особенности выраженная в «Экономических рукописях 1844 года», — важнейший стимул для разработки путей преодоления социально-экономической отчужденности на пути к коммунизму. Однако уже в «Тезисах о Фейербахе» категорически утверждается, что сущность человека — результат преломления в нем многообразия социальных отношений. Творец исторического материализма, радикальный рационалист, увлеченный социально-экономическими реалиями, по существу, и в дальнейшем игнорировал телесно-ментальное начало человеческого индивида, его генетическую связь с животным миром, от которого он «отрывался» множество тысячелетий. Марксова редукция содержания личности сплошь и рядом к классовым отношениям, стремление вписать ее только в систему социальных координат напоминает приемы доктрины Гельвеция — одного из главных французских материалистов-просветителей XVIII в. (выше было отмечено замечание Маркса о его влиянии на Оуэна), перечеркивавшего биологическое начало человека, «воспитание» которого полностью определялось бесчисленными обстоятельствами социальной среды.

Выше упомянуто критическое замечание Бруно Бауэра Марксу о чрезмерности его идеализации пролетариата. Она оказывалась и чрезмерностью социализации природы человека, игнорированием могущества *иррациональной* компоненты его ментальности. Вместе с ней просветительски перечеркивалась и религия как только вредоносный «опиум», а отнюдь не средоточие морально-этического содержания, в какую бы запутанную догматику оно ни облекалось. Радикальный

детерминизм Маркса — Энгельса в сфере социальных отношений, абсолютизация классового начала в ментальности человека «отменяли» и ее этическую компоненту. Она релятивизировалась как производное от социально-классовых ситуаций. В коммунистическом обществе как ассоциации «свободных производителей» будут полностью преодолены всякие противоречия между личностью и обществом, и произойдет это не в силу какой-либо моральной устремленности, а только под действием экономических механизмов.

Осмысление социума в его развитии к коммунизму «классиками марксизма» определялось их сугубой ориентацией на положения диалектики как единственно правильной методологии. Но со времен Сократа — Платона она формировалась как чисто умозрительная, противопоставленная сенситивно-опытному началу. Гегель усилил это определяющее качество диалектики. Но Маркс, перевертывая ее «с головы на ноги», стремился к максимальному насыщению ее фактическим материалом, что наиболее очевидно в «Капитале». И тем не менее, если рассматривать доктрину марксизма в целом, становится очевидным, что фактор умозрительно-схематический, обычно именуемый ее основоположниками диалектическим, предопределил трактовку социально-экономического и исторического материала, в которой восторжествовала настойчивая тенденция к выявлению классовой борьбы как главного содержания исторического процесса, борьбы, определяемой преимущественно двумя противостоящими классами, если они в действительности являлись, как и в Античности и Средневековье, сословиями. Здесь, как выше отмечалось, своеобразный телеологический ответ — столь систематичный у Гегеля, — состоявший в четкой и ожесточенной борьбе пролетариата и буржуазии, на происходившее в предшествующие «формации». Отсюда и утверждение Маркса не только об относительном, но и об абсолютном обнищании пролетариата, который только через революцию избавится от бесчеловечной эксплуатации. В бывшем СССР, а в меньшей мере и в зависимых от него странах, догматизация и необходимо связанная с ней институализация принципов марксизма как «единственно научных» превращали его в своего рода религию. Отступление от застывавших в таких государствах догматов марксистской идеологии, не говоря уже об их критике, нередко приводило к жестоким репрессиям. Выявление различных противоречий в марксизме и тем более в ленинизме, их догматической закоренелости делало все более ясным утопизм марксистского идеала. Интерес к нему угасал и по мере того, как национальное, органистическое начало оттесняло и даже поглощало интернациональное, без которого нет марксизма-ленинизма.

БИБЛИОГРАФИЯ

Во вводном разделе «Мировоззрение и философия как максимально общие явления духовной культуры» использованная литература приведена в алфавитном порядке. Дальнейшие главы книги обозначены римскими цифрами. Первоисточники, в них использованные, помещаются в хронологическом соответствии их содержания сначала. Там, где соответствующие издания имеют давно принятую рубрику (главным образом в изданиях античных авторов, хотя и не только), цитации даются по ней. В самой библиографии, где фигурируют все цитированные произведения, названы переводчики приводимых изданий в самом тексте книги иногда сокращенно, например, Лебедев — Леб., Лурье — Лур. Там же, где такой рубрики нет, в тексте книги приводятся отсылки к библиографии — сначала римская цифра «эпохи», затем арабская — цитируемого издания и его страница. После первоисточников в каждом из разделов приведена прямо или косвенно использованная литература, русская, затем иностранная.

Вводный раздел (В. и стр. книги). «Мировоззрение и философия как максимально общие явления духовной культуры»

1. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
2. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.
3. Виндельбанд В. История философии / Пер. с нем. П. Рудина. СПб., 1898.
4. Вольф Р.П. О философии. М., 1996.
5. Гегель Г.Ф.В. Предварительные замечания об истории философии. Введение в историю философии // Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1932.
6. Гильдебранд Д. фон. Что такое философия? М., 1997.
7. Голосовкер Я.Е. Логика мифа. М., 1987.
8. Джеймс У. Введение в философию. М., 2000.
9. Джентиле Дж. Введение в философию. СПб., 2000.
10. Дильтей В. Сущность философии. М., 2001.
11. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
12. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1987.
13. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
14. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.
15. Ойзерман Т.Н. Философия как история философии. М., 1999.
16. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.

17. Проблема человека в западной философии. М., 1988. (Э. Кассирер. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры; М. Шелер. Положение человека в космосе; Х. Плеснер. Ступени органического и человек; А. Гелен. О систематике антропологии.)
18. Рассел Б. История западной философии. Введение. М., 1959. Проблемы философии. М., 2000.
19. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Изд. 3-е. М., 1976.
20. Уайтхед А.Н. Наука и современный мир. Процесс и реальность. Очерки науки и философии. Приключение идей // Избранные работы по философии. М., 1990.
21. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.
22. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
23. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bde I—XII. Basel; Stuttgart, 1971, 1972, 1974, 1976, 1980, 1984, 1989, 1992, 1995, 1998, 2001, 2004.
24. Braun L. Histoire de l'histoire de philosophie. Paris, 1973.
25. Geroult M. La philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris, 1979.
26. Kenny A. The God of the Philosophes. Oxford, 1979.
27. Thyssen J. Geschichte der Geschichtsphilosophie. Bonn, 1960.
28. Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter der Nihilismus. B. 1—2. München, 1971—1972.

I. Константы мифологического и элементы предфилософского мировоззрения древнейших цивилизаций

1. Переводы древнеегипетской литературы М. Коростовцева, поэзии — Анны Ахматовой и Веры Пановой — в кн. «Поэзия и проза Древнего Востока» (Библиотека всемирной литературы. Т. 1. М., 1973).
2. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Пер. В. Афанасьевой, И. Дьяконова, В. Шилейко и др. М., 2000.
3. Законы вавилонского царя Хаммурапи (1792—1750) / Пер. В.А. Якобсона // История Древнего Востока. Тексты и документы / Под ред. В.И. Кузищина. М., 2002.
4. Авеста. Избранные гимны / Пер. с авестийского и комментарии Н.М. Стеблина-Каменского. Душанбе, 1990.
5. Библия. Ветхий Завет. Изд. Московской патриархии, 1968.
6. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956.
7. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1—2 / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987, 1988.
8. Ассман Я. Египет: теология ранней цивилизации. М., 1999.
9. Древние цивилизации / Под общ. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1989.
10. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
11. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. Т.Н. Толстой. М., 1988.
12. Eliade M. Аспекты мифа. М., 1995.

II. Возникновение и развитие древнегреческой философии в эпоху архаики и высокой классики

III. Художественно-идеалистический и органицистский синтез Платона

IV. Научно-философский универсум Аристотеля

V. Эллинистическо-римская цивилизация. Религия, наука, философия

Гомер (8 в.). *Илиада* (Ил.) / Пер. В. Вересаева. М., 1949.

Гесиод (7 в.). О происхождении богов (*Теогония* (теог.)). Работы и дни // Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. М., 1949.

Фалес из Милета (640–562) — первый древнегреческий ученый и философ. Предсказал затмение 28 мая 585 г. до н. э. Не оставил письменных свидетельств. Его идеи передают более поздние авторы.

Анаксимандр из Милета (ок. 610–540) — ученый и философ, написавший первый прозаический трактат (сохранился один отрывок).

Анаксимен из Милета (2-я пол. 6 в.) — автор единственного натурфилософского сочинения, из которого сохранилось несколько фрагментов.

Ксенофан из Колофона (ок. 570 — после 478) — поэт и философ. Автор «Силл» (Сатир), направленных против Гомера, Гесиода, философов и теологов его времени.

Пифагор (ок. 570 — ок. 497) — основатель религиозно-философского союза в Кротоне (Ю. Италия). Основоположник одного из наиболее влиятельных направлений античной и последующей философии, несмотря на лишь изустное изложение своих мыслей.

Гераклит из Эфеса (ок. 540 — ок. 480) — басилевс (царь-жрец), отказавшийся от титула в пользу брата. Автор сочинения «О вселенной, о государстве, о теологии», от которого сохранилось более ста фрагментов и множество свидетельств.

Парменид из Элеу (акме — расцвет деятельности — 504–501) — основоположник Элейской школы, автор философско-дидактической поэмы «О природе» (две части — «Пусть истины» и «Путь мнения»), сохранилось ок. 160 стихов.

Зенон Элейский, ученик Парменида (акме — 464–461), его аргументы в защиту идей учителя приводятся у последующих древнегреческих авторов.

Анаксагор из Клазомен (ок. 500–428) — философ и ученый из его сочинений дошли 20 фрагментов, в которых он развивает натурфилософию милетцев и идею бытия Парменида.

Эмпедокл из Акраганта (ок. 490–430) (Сицилия), автор двух поэм «О природе» и «Очищения» (сохранилась небольшая часть), в которых развиваются идеи милетской натурфилософии и идея Парменида о бытии.

Протагор из Абдер (ок. 480–410) — один из инициаторов (наряду с Горгием) софистического движения, автор сочинения «Об истине», фрагменты которого приведены в диалогах Платона и в других источниках.

Гиппократ (460–377). Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М., 1994.

Демокрит из Абдеры (470/460–360) — философ-энциклопедист. Основоположник (наряду с его учителем *Левкиппом*) атомистического

учения о природе и человеке. Автор более 70 сочинений на различные темы. Сохранилось множество отрывков.

Все русские переводы фрагментов произведений названных здесь (и других) философов, фигурирующих в тексте, даны по изданию «Фрагменты ранних греческих философов» / Сост. А.В. Лебедев. М., 1989. Леб. и страницы данного издания.

Демокрит. Тексты, перевод, исследования / Сост. С.Я. Лурье. Л., 1970. Лур. и номер фрагмента в данном издании.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Гаспарова. М., 1986. — Д. Л. с указанием номера книги (римская цифра) и ее раздела (арабская).

Секст Эмпирик (Сек. Эмп.). Сочинения в 2 т. / Пер. А.Ф. Лосева. М., 1975 — 1976. Здесь помещены произведения «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений», которые цитируются в книге в соответствии с международными правилами с указанием соответствующих рубрик данных произведений.

Некоторые места и греческие эквиваленты терминов (кроме Демокрита) даны по известному изданию Дильса — Кранца «Die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels», hrsg von W. Kranz. Berlin, 1951 — 1952. — Д.К. и номер фрагмента (В) или свидетельства (А) в данном издании.

Геродот (490/480 — 430/424). История в девяти книгах. Л., 1972.

Фукидид (ок. 460 — 400). История. Л., 1981.

Сократ (469 — 399).

Платон (427 — 347). Используются и цитируются следующие его диалоги (с указанием соответствующих рубрик) по Собранию сочинений в 4 т. М., 1994.

Критон / Пер. М.С. Соловьева.

Гиппий Меньший / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Гиппий Большой / Пер. А.В. Болдырева.

Протагор / Пер. Вл.С. Соловьева.

Горгий / Пер. С.П. Маркиша.

Менон / Пер. С.А. Ошерова.

Кратил / Пер. Т.В. Васильевой.

Пир / Пер. С.П. Апта.

Федр / Пер. А.Н. Егунова.

Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой.

Софист / Пер. С.А. Ананьина.

Парменид / Пер. Н.Н. Томасова.

Государство / Пер. А.Н. Егунова.

Тимей / Пер. С.С. Аверинцева.

Критий / Пер. С.С. Аверинцева.

Политик / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Законы / Пер. А.Н. Егунова.

Послезаконие / Пер. А.Н. Егунова.

Письма / Пер. С.П. Кондратьева.

Ксенофонт (ок. 445 — ок. 355). Воспоминания о Сократе / Пер. С.И. Со-

Пир / Пер. С.И. Соболевского // Сократические сочинения. СПб., 1993.
Аристотель (384—322) — используются и цитируются: *Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л., 1934; а также произведения, опубликованные в: *Аристотель. Сочинения*: В 4 т. М., 1975—1983.

О душе / Пер. П.С. Попова.

Категории / Пер. А.В. Кубицкого.

Аналитики первая и вторая / Пер. Б.А. Фохта.

Топпика / Пер. М.И. Иткина.

Физика / Пер. В.П. Карпова.

О небе / Пер. А.В. Лебедева.

О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер.

Метеорологика / Пер. Н.В. Брагинской.

Никомахова Этика / Пер. Н.В. Брагинской.

Большая Этика / Пер. Т.А. Миллер.

Политика / Пер. С.А. Жебелева.

А также: О частях животных / Пер. В.П. Карпова. М., 1937.

Антисфен из Афин (ок. 455 — ок. 360).

Диоген из Синопа (ум. ок. 330—320). В кн.: Антология кинизма. Фрагменты Антисфена, Диогена, Кратета, Керкида / Пер. И.М. Нахова. М., 1984.

Эпикур (341/342—271/270). Фрагменты Эпикура в пер. С.И. Соболевского и Эмпедокла в пер. Г.И. Якубаниса // Лукреций. О природе вещей. Т. 2. М.; Л., 1947. *Диоген Лаэртский* — см. выше.

Лукреций Тит Кар (ок. 95—55). О природе вещей / Ред. и пер. Ф.А. Петровского. Т. 1. М.; Л., 1945.

Зенон из Кития (334/333—262/261).

Клеанф (ок. 331/330 — ок. 232).

Хрисипп (ок. 280/277—208/204). Фрагменты ранних стоиков. Т. I—III. Пер. и комментарии А.А. Стоярова. М., 1999—2007.

Пиррон (ок. 365—275)

Тимон (ок. 315—225).

Энесидем (1 в.).

Секст-Эмпирик — см. выше.

Цицерон Марк Туллий (106—43).

О природе богов. О дивинации. О судьбе / Пер. и комментарии М.И. Рижского, ред и ст. Г.Г. Майорова. М., 1997.

Тускуланские беседы / Пер. и комментарии М. Гаспарова // Избранные сочинения. М., 1975.

О пределах блага и зла. Парадоксы / Пер. Н.А. Федорова. М., 2000.

Сенека Луций Анней (ум. 63 г. н. э.). Нравственные письма к Луциллию / Пер. С. Ошерова. М., 1986.

Эпиктет (ок. 50 — после 120). Беседы Эпиктета. Пер. Г.А. Тароняна. М., 1997.

Марк Аврелий Антонин (121—180). К самому себе // Марк Аврелий Антонин. Размышления. / А.И. Доватур, А.К. Гаврилов, Ян Унт. Л., 1985.

Терминология. Сверка по изданию: *Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1964.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аго Пьер*. Что такое античная философия? М., 1990.
- 1а. Античность как тип культуры. Сб. статей / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М., 1988.
2. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1988.
3. *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1975.
4. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
5. *Богомолов А.С.* Античная философия. М., 1985.
6. *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. М., 1985.
7. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
8. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
- 8а. *Гайденко П.П.* Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008.
9. *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003.
10. *Доггс Э.Р.* Греки и иррациональное. М., 2000.
11. *Драч Г.В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003.
12. *Жмудь Л.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.
13. *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII – V вв. до н. э. Л., 1985.
14. *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963.
15. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 2001.
16. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.
17. *Кессиди Ф.Х.* Сократ. 1999.
18. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.
19. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
20. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 1993.
21. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: 1. Ранняя классика. М., 1963. 2. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. 3. Высокая классика. М., 1974. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. 5. Ранний эллинизм. М., 1979. 6. Поздний эллинизм. М., 1980.
22. *Лурье С.Я.* Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.
23. Платон и его эпоха: Сб. статей к 2400-летию со дня рождения / Ред. Ф.Х. Кессиди. М., 1979.
24. *Рожанский И.Д.* Античная наука. М., 1980.
25. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
26. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
27. *Томсон Д.* Первые философы. М., 1959.
28. *Чанышев А.Н.* Философия древнего мира. М., 2001.
29. *Чанышев А.Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970.
30. *Чанышев А.Н.* Начало философии. М., 1982.

31. Чернышев Б.С. Софисты. М., 1929.
32. Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield M. (eds). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge. 1999.
33. Guthrie W.K.S. A History of Greek Philosophy in 6 vols. Cambridge, 1962 — 1981.
34. Gigon O. Der Ursprung der Griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides. Basel/Stuttgart, 1968.
35. Goulet R. Dictionnaire des philosophes antiques. V. 1 — 2. P. 1989 — 1994.
36. Cornforth F.M. Principium Sapientiae. Ed. W.K.C. Guthrie. L., 1952.
37. Müller R. Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca. Düsseldorf-Zürich, 2003.
38. West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

VI. Торжество христианского монотеизма в поздней Античности. Религиозно-философские учения, сопутствующие ему

VII. Раннее христианство перед лицом античной философии. Патристика. Неоплатонизм

VIII. Религия и философия между Античностью и Средневековьем, между патристикой и схоластикой в Западной Европе и Византии V—IX вв.

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальное издание. М., 1968.
2. Филон Александрийский (кон. I — сер. II в.). Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
 О сотворении мира согласно Моисею / Пер. А.И. Вдовиченко.
 О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер. О.Л. Левинской.
 О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер. А.В. Рубана.
 О смешении языков / Пер. О.Л. Левинской.
 Об устройении мира / Пер. Т.Ю. Бородай // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.
3. Ириней Лионский (ок. 130 — ок. 202). Пять книг против ересей / Пер. с греч. П.Б. Преображенского // Сочинения святого Иринейя. СПб., 1900.
4. Тертуллиан (155/165 — после 220).
 К язычникам / Пер. с лат. И. Маханькова.
 О свидетельстве души / Пер. с лат. А. Столярова.
 О крещении / Пер. с лат. Ю. Панасенко.
 О проскрипции [против] еретиков / Пер. с лат. А. Столярова.
 Против Гермогена / Пер. с лат. Ю. Панасенко.
 О плоти Христа / Пер. с лат. А. Столярова.
 О воскресении плоти / Пер. с лат. Н. Шабурова и А. Столярова.
 Об идолопоклонстве / Пер. с лат. И. Маханькова // Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. Оригиналы в Patrologiae cursüs completes. Series Latina (в дальнейшем P.L.). Accurante J=P. Migne. T. 2. Parisiis. 1844.

5. *Климент Александрийский* (ок. 150 — 211/215). Строматы. Т. 1 — 3 / Подг., пер. с древнегр., предисл. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб., 2003.
6. *Плотин*. Сочинения / Плотин в русских переводах М.И. Владиславлева, Г.В. Малеванского, Б. Ерохина, П.П. Блонского, А.Ф. Лосева, В.П. Лега, Т.Ю. Бородай, М.А. Гарнцева, М.А. Солоповой, Д.В. Никулина. А также: *Порфирий*. Жизнь Плотина / Пер. с греч. М.Л. Гаспарова. СПб., 1995.
7. *Ориген*. О началах. Самара, 1993 (Казань, 1899).
8. *Лактанций*. *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum...* Vol. 19 (J.C.F. Lactantis opera omnia). Part I. Divinae institutiones (libri vii)... Praegae-Vindobonae — Lipsiae, 1890. P. 137.
- 9а. *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер. с греч. В.М. Лурье. М., 1995.
- 9б. Об устройении человека (избр. главы) / Пер. с греч. Т.Ю. Бородай // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.
10. *Василий Великий* (ок. 329 — 379). Беседа на псалом XLVIII (из «Бесед на Шестоднев») / Пер. с греч. Т.Ю. Бородай (там же).
11. *Немезий Емесский*. О природе человека. Глава первая / Пер. Ф. Владимирского // Чаша Гермеса / Сост. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.
12. *Прокл*. Первоосновы теологии / Пер. и комментарии А.Ф. Лосева. Тбилиси, 1972.
13. *Прокл*. Элементы физики / Пер. С.В. Месяц // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 2. М., 1992.
14. *Августин Аврелий* (354—430). Творения. Т. 1—4. СПб.; Киев, 1998. Против академиков. О порядке. О количестве души. Об учителе. Монологи. О бессмертии души. Об истинной религии. Исповедь. О граде Божием и др. — *Augustini S. Aurelii. Opera omnia* — in: *Migne P.L.* T. 32. — *Confessionum libri XIII. Soliloquiorum libri II. De immortalitate animae liber unus. De Quantitate animae liber unus. De libero arbitrio libri III* и др. T. 33. — *De Doctrina Christiana libri IV. De vera religione liber unus* и др. T. 41. — *De Civitate Dei Libri XXII*.
15. *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
16. *Ареопагитики* — Об именах Божиих / Пер. с греч. Г. Эйколовича. Таинственное богословие; О небесной иерархии. Послание к священному жителю Досифею / Пер. с греч. С. Аверинцева (отрывки) // Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. М., 1969.
17. *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. О небесной иерархии. СПб., 1997.
18. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. Отрывки из философских глав (I, III, V, IX, XV) / Пер. с греч. Т.В. Поповой // Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. Тематические отрывки / Пер. с греч. С.С. Аверинцева // Антология мировой философии». Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
19. *Фотий*. Похвальное слово христоролюбивому владыке Василию / Пер. с греч. С.С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969.

20. *Бозций Аниций Манлий*. «Утешение философией» и другие трактаты / Ред.-сост. Г.Г. Майоров. М., 1990.

Комментарий к Порфирию / Пер. с лат. Т.Ю. Бородай.

Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества / Пер. Т.Ю. Бородай.

Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанциально / Пер. Г.Г. Майорова.

Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными / Пер. Т.Ю. Бородай.

Против Евтихия и Нестория / Пер. Т.Ю. Бородай.

Утешение философией / Пер. В.И. Уколовой, М.М. Цейтлина.

21. *Иоанн Скот Эриугена* (нач. IX в. — ум. после 872). О разделении природы. О предопределении (отрывки) / Пер. с лат. С.С. Аверинцева // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; Перифьюсеон (отрывки) / Пер. В. Петрова // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 1. М., 1998; *Migne P.L.* Т. 122 (*Liber de divina praedestinatione. Periphyseon sive de divisione naturae* и др.).

22. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918.

23. *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907.

24. *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства (из жизни идей, т. III). М., 1996.

25. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя церкви. М., 1994.

26. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

27. *Марру А.-И.* Святой Августин и августинианство. Долгопрудный, 1999.

28. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005.

29. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

30. *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (кон. V — сер. VII в.). М., 1989.

31. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. М., 1992 (Париж, 1931).

32. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V—VIII веков. М., 1992 (Париж, 1933).

33. *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy* / Ed. by A.H. Armstrong Cambr., 1970.

IX. Религиозная и светская философия в арабо-мусульманской (и еврейской) культуре

1. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963.

2. *Ал-Кинди*. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии. О первой философии. Книга о пяти сущностях. Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения // Классики арабо-мусульманской

философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1 — 2 (единая пагинация). New York, 1999.

3. *Ал-Фараби*. Существо вопросов.

Комментарии к «Введению» Порфирия.

О происхождении наук.

Трактат о взглядах жителей добродетельного города (там же).

4. *Ал-Фараби*. О том, что должно предшествовать изучению философии / Пер. А.С. Иванова.

Рассуждение Второго учителя ал-Фараби о значении [слова] «интеллект» / Пер. Б.Я. Ошерович.

Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля / Пер. Б.Я. Ошерович.

Слово о классификации наук / Пер. Ильяс Омара Мохаммеда и Б.Я. Ошерович. Все произв. в кн.: *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

Ал-Фараби. Указание пути к счастью.

Гражданская политика.

Афоризмы государственного деятеля.

О достижении счастья / Пер. Б.Я. Ошерович. В кн.: *Ал-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

6. Братья чистоты (чистые братья). Фрагменты из посланий / Пер. К.Б. Старковой // Избр. произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Сост. С.Н. Григорян, А.В. Сагадеев. М., 1961.

7. *Ибн Сина (Авиценна)*. Жизнеописание. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. New York, 1999.

8. *Ибн Сина*. Книга знания (Даниш-намэ) / Пер. с фарси-дари А. Богоутдинова.

Указания и наставления / Пер. М. Диноршоева, Н. Рахматуллаева, Т. Мордонова.

Книга о душе / Пер. А.Л. Хромова // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения / Ред. М.С. Асимов. М., 1980.

9. *Ибн Сина (Авиценна)*. О душе (фрагмент из «Книги спасения»). [О растительной душе, о чувственных восприятиях и об органах, коими пользуется душа] (фрагменты из «Книги исцеления»).

[Об образовании гор и минералов] (фрагменты из «Книги исцеления») / Пер. А.В. Сагадеева (там же).

10. *Ибн Баджа*. Книга о душе // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. New York, 1999.

11. *Ибн Туфайл*. Повесть о Хайе, сыне Якзана (то же издание).

12. *Ал-Газали*. Избавляющий от заблуждения (то же издание. Т. 2).

13. *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер., исследование и комментарии В.В. Наумкина. М., 1980.

14. *Ибн Рушд (Аверроэс)*. Непоследовательность «Непоследовательности».

Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 2. New York, 1999.

15. *Ас-Сухраварди* (ок. 1155 — 1191). Повесть о Хайе, сыне Якзана (Повесть о западной чужбине) (то же издание).

16. *Ибн Араби*. Геммы мудрости // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.

17. *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер., введение и комментарии С.М. Прозорова. М., 1984.

18. *Ибн Гебироль (Авицеброн)*. Источник жизни. Отрывки в пер. с иврита А.И. Рубина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.

19. *Маймонид*. Путеводитель заблудших (...колеблющихся — Мойре неухим) / Пер. с иврита А.И. Рубина. А. Введение и гл. 17 // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; Б. Гл. 71 — 76 // С.Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII — XII вв. Приложения. М., 1960.

20. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

21. *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

22. *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600 — 1258). М., 1988.

23. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1973.

24. *Массэ А.* Ислам. Изд. 3-е. М., 1981.

25. *Роузентал Ф.* Торжество знания. М., 1978.

26. *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. New York, 1999.

27. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Ред. Е.А. Фролова. М., 1998.

28. *Степанянц М.С.* Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001.

29. *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

Х. Философия во взаимодействии с религией и ее институтами в западноевропейском Средневековье

1. *Петр Дамиани*. О божественном всемогуществе / Пер. И.В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.

2. *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения («О грамотном», «Монологион», «Прослогион», «Об истине», «О свободном выборе», «О падении Дьявола») / Пер. И.В. Купреевой. М., 1995; *Migne P.L.* Т. 158. Monologium de ratione fidei. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia и др.

3. *Петр Абеляр*. История моих бедствий / Пер. В.А. Соколова.

Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все ее положения за софизмы и обман / Пер. Н.А. Сидоровой.

Диалог между философом, иудеем и христианином (два отрывка) / Пер. Н.А. Сидоровой.

Пролог к «Да и Нет» / Пер. Н.А. Сидоровой.

Письма современников и участников Санеского собора (1140) / Пер. Н.А. Сидоровой. Все произв. в кн.: *Петр Абеляр. История моих бедствий* / Ред. Н.А. Сидорова. М., 1959; *Migne P.L.* Т. 178. Т. 182.

4. *Петр Абеляр. Логика «для начинающих». Этика, или Познай самого себя* / Пер. С.С. Неретиной // *Петр Абеляр. Теологические трактаты*. М., 1995.

5. *Бернард Сильвестр. О вселенной* / Пер. и коммент. В.А. Ромодановской // *Традиции и литературный процесс*. Новосибирск, 1999.

6. *Иоанн Солсберийский. Металогик (II 10). Поликратик (I 4)* / Пер. И.П. Стрельниковой // *Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков* / Отв. ред. М.С. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспаров. М., 1972.

7. *Алан Лилльский. Плач природы* / Пер. М.Л. Гаспарова (там же).

8. *Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли* / Пер. С.Д. Сказкина, О.И. Варьяш // *Средние века*. Вып. 45. М., 1982.

9. *Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах. О пяти способах познания Бога* / Пер. М.А. Гарнцева // *Знание за пределами науки*. М., 1996.

10. *Давид Динанский. Тетради (фрагменты)* / Пер. А.Х. Горфункеля // *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.

11. *Джованни Бонавентура. О возвращении наук к теологии* / Пер. А.Г. Вашестова // *Знание за пределами науки*. М., 1996.

12. *Роберт Гроссетест. Сочинения* / Пер. А.М. Шишкова. М., 2003. («О свете или о начале форм», «Почему человек есть малый мир» и др. произведения.)

13. *Роджер Бэкон. Большое сочинение (выборочно)* / Пер. А.Х. Горфункеля // *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.

Перевод по изд.: *R. Bacon. The Opus Maius* // Ed. by J.H. Bridges, v. I, p. 2—4, 97—98, 103—108; V. II, p. 161—170, 172—173, 202, 215, 216, 221.

14. *Сигер Брабантский. Вопросы о разумной душе* / Пер. Т.В. Шевкиной (там же).

15. *Бозций Дакийский. Сочинения* / Сост. и пер. А.В. Аполлонова. М., 2001.

16. *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая и вторая* / Пер., вст. ст. и коммент. Т.Ю. Бородай. М., 2004.

17. *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1—64)* / Пер. А.В. Аполлонова. М., 2006.

18. *Фома Аквинский. О сущем и сущности. Комментарии к метафизике Аристотеля (фрагменты)* / Пер. А.В. Аполлонова // *Сочинения*. М., 2001.

19. *Фома Аквинский, св. Сумма теологии. Часть 2. Вопросы 65—119* / Под ред. Н. Лобковица, А.В. Аполлонова, пер., введ. ст. и прим. А.В. Аполлонова. М., 2007.

20. *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное* / Сост. и общ. ред. Г.Г. Майорова; Он же. Дунс Скот как метафизик; *Лупандин И.В., Аполлонов А.В. Богословие Дунса Скота*. М., 2001.

21. *Экхарт М. Проповеди и рассуждения* / Пер. со средневерхненемецкого. М., 1912.

22. Оккам У. Отрывки из произведений «Распорядок» (*Ordinatio*), «Избранное» (*Quod Libet*), «Сумма всей логики» (*Summa totius logicae*), «Об истолковании (*Perihermenias*)» / Пер. С.М. Раскиной // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. Перевод по изданию: *Ockam William. Philosophical Writings. A Selection Edited and Translated by Philotheus Boehner. New York, 1957.*

23. Оккам У. Избранное. Из «Суммы всей логики» / Пер. А.В. Аполлонова, М.А. Гарнцева. М., 2002.

24. Николай Кузанский. Об ученом незнании. О предположениях. О сокрытом Боге. Об искании Бога. О богосыновстве. О даре Отца светов. Диалог о становлении. Книга простеца (Простец о мудрости. Простец об уме. Простец об опытах с весами) / Пер. В.В. Биbihина, А.Ф. Лосева, З.А. Тажуризиной // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979.

25. Апология ученого незнания. О видении Бога. Берилл. О возможности бытия. О неинном. Игра в шар. Компендий. Охота за мудростью. О вершине созерцания / Пер. В.В. Биbihина, А.Ф. Лосева, Ю.А. Шичалина // Там же. Т. 2. М., 1980.

26. *Nicolas von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Wien, 1964 – 1967* (латинские оригиналы и немецкие переводы).

27. Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV в. М., 2004.

28. Колстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.

29. Свежавски С. Фома Аквинский, прочитанный заново. Сретенск, 2000.

30. Феготов Г.П. Абеляр. Пг., 1924.

31. Гуревич А.М. Категории средневековой культуры. М., 1972.

32. Гуревич А.Ф. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005.

33. Курантов А.П., Стяжкин Н.И. Уильям Оккам. М., 1978.

34. *Gilson Et. L'ésprit de la philosophie medievale. Deuxieme edition revue. Paris, 1969.*

35. *Chevalier Jacques. Histoire de la pensée. II. La pensée chretienne. Des origins a la fin du XVI siècle. Paris, 1971.*

36. *Grabmann Martin. Die Geschichte der scholastischen Methode. Bde 1 – 2. Berlin, 1957.*

37. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Arictotle to the Desintegration of Scholasticism (1100 – 1600) / Editors N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinberg. Cambridge, 1982.*

XI. Между Средневековьем и Новым временем. Философская проблематика в эпоху Возрождения

Ревакина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV века — первой половины XV века. Новосибирск, 1975.

Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов / Вступ. статья С.М. Стама. Ч. 1. Саратов, 1984.

Итальянский гуманизм эпохи Возрождения / Сб. текстов. Предисл. и ред. С.М. Стама. Саратов, 1988.

Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Сост., общ. ред., вступ. ст. и коммент. Л.М. Брагиной. М., 1985.

Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Приложения / Пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка.

Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., автор вступ. ст. и коммент. О.Ф. Кудрявцев. М., 1996.

Эстетика Ренессанса. Т. I—II / Сост. В.П. Шестаков. М., 1981.

Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Сост. М.А. Гукковский. М., 1963.

Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. М.Л. Лозинского. М., 1967.

Леонардо да Винчи. Избранные естественно-научные произведения. М., 1955.

Помпонацци П. Трактаты о бессмертии души. О причинах естественных явлений или о чародействе / Пер., вступ. ст. и примеч. А.Х. Горфункеля. М., 1990.

Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982.

Эразм Роттердамский. Похвала глупости // Библиотека всемирной литературы. Т. 33. М., 1971.

Эразм Роттердамский. Философские произведения / Пер. Ю.М. Каган. М., 1987.

Лютер М. О рабстве воли. Приложение к 15.

Мор Т. Утопия. М., 1978.

Монтень М. Опыты. Т. 1—3. М., 1979—1980.

Коперник Н. О вращении небесных сфер. М., 1964.

Телезио Б. О природе вещей в соответствии с ее собственными началами // Антология мировой философии. Т. 2 / Сост. и ред. В.В. Соколов. М., 1970.

Патрици Ф. Новая философия вселенной (избр. места). См. 20.

Мандзоли П.-А. Философская поэма Пьер-Анджело Мандзоли «Зодиак жизни» / Пер. А.Х. Горфункеля // Филос. науки. 1977. № 3.

Бруно Д. Диалоги / Пер. с итал. под ред. М.А. Дынника. М., 1949.

Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953.

Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.

Джордано Бруно перед судом инквизиции (краткое изложение следственного дела Дж. Бруно // Вопросы истории религии и атеизма. М. Вып. 6.

Bruno G. Opera latine conscripta. Vol. I—II. Napoli-Firenze. 1879—1891.

Кампанелла Т. Город Солнца. О наилучшем государстве. Из сонетов Кампанеллы / Под общ. ред., вступ. ст. В.П. Волгина. М., 1954.

Галилео Галилей. Избр. труды: В 2 т. М., 1964.

Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. М., 1987.

Френсис Бэкон. Соч.: В 2 т. М., 1977—1978.

Античное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга и др. М., 1984.

Типология и периодизация культуры Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1978.

Культура эпохи Возрождения и Реформации / Под ред. В.И. Рутенбурга и др. Л., 1981.

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. М., 1995.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М., 1990.

Брагина Л.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV — XV вв. М., 1977.

Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (втор. пол. XV в.). М., 1983.

Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. I — II. 1904 — 1906.

Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.

Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Горфункель А.Х. Джордано Бруно. М., 1973.

Горфункель А.Х. Томмазо Кампанелла. М., 1969.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Дильтей В. Воззрения на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000.

Зубов В.А. Леонардо да Винчи. М.; Л., 1961.

Кассирер Эрнст. Избранное: индивид и космос в философии Возрождения. М.; СПб., 2000.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1976.

Медвегов И.П. Византийский гуманизм. Л., 1978.

Максима Макиавелли. Уроки для России XXI в. / Под ред. П. Беренбойма. М., 2001.

Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 1 — 3. М.; Л., 1933 — 1934.

Петров М.Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982.

Петров М.Т. Проблема Возрождения в советской литературе. Л., 1989.

Ревакина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.

Ревакина Н.В. Человека в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.

Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. СПб., 1991.

Соколов В.В. Европейская философия XV — XVII веков. М., 2003.

Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // Введение в классическую философию. М., 1999.

Чанышев А.Н. Протестантизм. М., 1969.

Штекли А.Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.

Юсум М.А. Этика Макиавелли. М., 1990.

Kristeller P.O. Renaissance Thought and its Sources. New York, 1979.

Suchodolski B. Antropologie philosophique de la Renaissance. Wroclaw; Warszawa; Krakow, 1976.

The Cambridge History of Renaissance philosophy / Ed. Q. Skinner, E. Kessler. Cambridge, 1988.

XII. Проблематика западноевропейской философской классики в раннее Новое время (XVII — нач. XVIII в.)

Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989, 1994.

Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991.

Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М., 1989, 1991.

Гассенди П. Сочинения: В 2 т. М., 1966, 1968.

Паскаль Б. Мысли. М., 1995.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.

Коменский Я.А. Сочинения. М., 1997.

Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1 — 2. СПб., 1903, 1906.

Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М., 1982 — 1989.

Ньютон И. Математические начала натуральной философии: Пер. с лат. // А.Н. Крылов. Собр. трудов. Т. 7. М.; Л., 1936.

Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1985 — 1989.

Бейль П. Исторический и критический словарь (выборочно). Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти». Продолжение «Разных мыслей». Т. 1 — 2. М., 1968.

Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.

Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.

Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.

Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М., 1990.

Быховский Б.Э. Философия Декарта. М.; Л., 1940.

Быховский Б.Э. Гассенди. М., 1974.

Вавилов С.И. Исаак Ньютон. М.; Л., 1995.

Всемирная история. Т. V / Под ред. Я.Я. Зутиса и др. М., 1958.

Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.

Деборин А.М. Мировоззрение Спинозы // А. Деборин Очерки по истории материализма XVII — XVIII вв. М., 1930.

Заиченко Г.А. Джон Локк. М., 1973.

Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965.

История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского и др. Т. II. Философия XV — XVII вв. М., 1941.

Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.

Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.

Мееровский Б.В. Гоббс. М., 1975.

Никулин Д.В. Пространство и время в метафизике XVIII века. Новосибирск, 1993.

- Петрушенко Л.А. Лейбниц, его жизнь и судьба. М., 1999.
- Погребыский И.Б. Г.В. Лейбниц. М., 1972.
- Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истока до наших дней. Т. 3. Новое время (от Леонардо до Канта). СПб., 1996.
- Соколов В.В. Европейская философия XVI—XVII веков. М., 2003.
- Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
- Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // От философии Античности к философии Нового времени. М., 2000.
- Философский узел спинозизма // Там же.
- Философский синтез Готфрида Лейбница // Там же.
- Спекторский Е.В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1950.
- Спекторский Е.В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. Киев, 1917.
- Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
- Фейербах Л. История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // Л. Фейербах. История философии. Т. 1. М., 1967.
- Фишер К. История новой философии. Т. I. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
- Фишер К. История новой философии. Т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
- Фишер К. История новой философии. Т. III. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
- Adam Ch. Descartes, sa vie et son oeuvre. Paris, 1937.
- A Critical History of Western Philosophy / Ed. by D.J. O'Connor. N. Y., 1964.
- Gueroult M. Descartes, selon l'ordre des raison I L'âme et Dieu. II L'âme et le corps. Paris, 1953.
- Gilson E. Etudes sur le role de la pensée medievale dans la formation du système cartesien. Paris, 1951.
- Hagmann M. Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Winterthur, 1955.
- Jones W.T. A History of Western Philosophy. III. Hobbes to Hume. New York, Chicago; San Francisco; Atlanta, 1969.
- Kopper J. Kurze Betrachtung der Entwicklung des europäerischen Denkens von Descartes bis Kant. Wien, 1997.
- Koyre A. Descartes after three hundred Years. Buffalo, 1956.
- Lefevre R. La structure du cartesianisme Lille, 1978.
- Jaspers K. Descartes und die Philosophie. Berlin, 1937, 1956.
- Morris J. Descartes Distionary. London, 1971.
- Goldsmith M.M. Hobbes's sciens of politics. New York; London, 1966.
- Jonson I. Thomas Hobbes: Architecktonik, Interpretation, Antropologie. Wien, 1986.
- Strauss J. The Political Philosophy of Thomas Hobbes Its Basis and its Genesis. Chicago, 1963.

- Tönnies F. Thomas Hobbes Leben und Lehre. 3. Auflage Struttgart, 1925.
- Block O.R. La philosophie de Gassendi. Paris, 1960.
- Spink S.J. French free-thought from Gassendi to Voltaire. London, 1960.
- Baudouin Ch. Blaise Pascal. Paris, 1969.
- Ledent R. Ce que Pascal a vrement dit. Verviers, 1975.
- Le Guern M. et M.R. Les Pensées de Pasacal (de l'antropologie á la theologie). Paris, 1972.
- Le Rog G. Pascal, savañ et crogant. Paris, 1957.
- Altwicker N. Texte zuz Geschichte des Spinozismus. Darmstadt, 1971.
- Chronicon Spinozanum. Haagae, 1921 – 1927.
- Giancotti Boscherini E. Lexicon Spinozanum. Vol. 2. La Haye, 1970.
- Freudenthal J., Gebhardt C. Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg, 1927.
- Kashap P. ed. Studies in Spinoza. Critical and Interpretive essays. Berkley; Los Angeles; London, 1974.
- Kolakowski L. Jednostka I nieskończoność. Wolność I antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958.
- Spinoza Dicktionary. New York, 1951.
- Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza Unfolding in latent processes of the reasoning. Vol. 2. New York, 1998.
- Studia Spinozana. An International and Interdisciplinary series / Ed. W.N.A. Klever, P.Fr. Moreau, M. Walther, L. Jovel. Vol. 1 – 9. Hannover, 1985 – 1993.
- Belaval J. Leibniz Initiation à sa philosophie. Paris, 1962.
- Gordon M. Leibniz. Warszawa, 1974.
- Gourwitsch A. Leibniz Philosophie des Panlogismus. Berlin; New York, 1974.
- Meyer H.W. Leibniz and the seventeenth century revolution. Cambridge, 1952.
- The Philosophy of Leibniz and the Modern World / Ed. by Leclerc. Nashwill, 1973.
- Simonowits A. Dialectisches Denken in der Philosophie von G.W. Leibniz. Berlin, 1968.
- Zocher. Leibniz' Erkenntnislehre. Berlin, 1952.
- Armstrong R.L. Metaphysics and British empiricism. Lincoln, 1970.
- Gibson J. Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Cambridge, 1917, 1960, 1968.
- Kraus J.L. John Lock. Empiricist, atomist, conceptualist and agnostic. New York, 1968.
- Krüger L. Der Begriff des empirismus. Erkenntnis theoretische Studien an Beispiel John Lock. Berlin; New York, 1973.
- Retat P. Le Dictionnaire de Bayle et la lutte Philosophique au XVIIIe siècle. Paris, 1971.
- Popkin R.H. The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkley etc., 1979.

XIII. Важнейшие аспекты западноевропейской философии в эпоху Просвещения

Английское свободомыслие: Дж. Локк, Дж. Толанд, А. Коллинз. М., 1981.

Английские материалисты XVIII в. Собр. произведений: В 3 т. Т. 1 (Дж. Толанд). М., 1967. Т. 2 (А. Коллинз, Д. Гартли). М., 1967. Т. 3 (Дж. Пристли). М., 1968.

Беркли Дж. Сочинения. М., 1978 (Философские заметки. Опыт новой теории зрения. Трактат о принципах человеческого знания. Три разговора между Гиласом и Филонусом. О движении. О бесконечных [величинах]. Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику. Алсифрон, или Мелкий философ. Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований. Вопросатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение. Избранные письма).

Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1996. Т. 1. Моя жизнь. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе». Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге. Т. 2. Исследование о человеческом познании. Исследование об аффектах. Исследование о принципах морали. Естественная история религии. Диалоги о естественной религии.

Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974.

Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1979.

Френсис Хатчисон. Давид Юм. Адам Смит. Эстетика. М., 1973.

Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.

Мелье Ж. Завещание. Т. 1 — 3. М., 1954.

Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979.

Вольтер. Философские сочинения. М., 1988.

Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.

Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. М., 1994.

История в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978.

Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М., 1986, 1991.

Гольбах П.А. Избранные произведения: В 2 т. М., 1969.

Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.

Робине Ж.Б. О природе. М., 1935.

Кондильяк Э.Б. de. Сочинения: В 3 т. М., 1980 — 1983.

Гельвеций К.А. Сочинения: В 2 т. М., 1973, 1974.

Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. М., 1970.

Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969.

Руссо Ж.Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981.

Вольф Х. Метафизика. Онтология (Введение и пролегомены) // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001.

Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М., 1995.

- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. 1977.
 Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971.
- Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
- Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (кон. XVIII — перв. четв. XVIII в.). М., 1989.
- Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящем. Т. I. Киев; Харьков, 1899.
- Даннеман Ф. История естествознания. Т. 2—3. М., 1938.
- Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1976.
- Bréhier E. Histoire de la philosophie moderne. 2. Le dix-huitième siècle. Paris, 1950, 1981.
- Revel J.F. Histoire de la philosophie occidentale. V. 3. Paris, 1975.
- Rivaud A. Histoire de la philosophie. V. 4. Philosophie française et philosophie anglaise de 1700-à 1830. Paris, 1962.
- Wolf A.A. History of science, technology and philosophy in the eighteenth century. London, 1952.
- Мееровский Б.В. Джон Толанд. М., 1979.
- Sullivan R. John Toland and the deist controversy. London, 1982.
- Быховский Б.Э. Джордж Беркли. М., 1978.
- Нарский И.С. Юм. М., 1973.
- Ayer A.J. Hume. Oxford, 1980.
- Французское Просвещение и революция / Отв. ред. М.А. Киссель. М., 1989.
- Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977.
- Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII века. М., 1983.
- Gusdorf G. Des principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1971.
- Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, 1971.
- Hazard P. La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing. Paris, 1964.
- Mornet D. Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715—1789). Paris, 1954.
- Schröder W. u. a. Französische Aufklärung: Bürgerliche Emanzipation. Leipzig, 1979.
- Баскин М.П. Монтескье. М., 1955.
- Baum J.A. Montesquieu and social theory. Oxford, 1979.
- Державин К.Н. Вольтер. М., 1946.
- Кузнецов В.Н. Вольтер. М., 1978.
- Pomeau R. La religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Асмус В.Ф. Жан-Жак Руссо. М., 1962.
- Верцман И.Е. Жан-Жак Руссо. М., 1976.
- Лаппон М. Roussau et son temps. Paris, 1980.
- Богуславский В.М. Кондильяк. М., 1984.
- Mendel L. La Mettrie, Arzt, Philosoph und Schriftsteller. Leipzig, 1965.
- Луппол И.К. Дени Дидро. М., 1960.
- Другач Т.Б. Дидро. М., 1975.

- Fontenay E. Diderot et le materialisme enchanté. Paris, 1962.
 Proust J. Diderot et l'Encyclopédie. Paris, 1962.
 Момджян Х.Н. Философия Гельвеция. М., 1955.
 Кочарян М.Т. Гольбах. М., 1978.
 Naville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVII siècle. Paris, 1967.
 Cassirer E. Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
 Chr. Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Wissenschaftliche Beiträge. Halle-Wittenberg, 1980.
 Lessing und Spinoza. Hrsg von T. Hohl. Halle, 1982.
 Гулыга А.В. Гердер. М., 1975.
 Lindner H. Das Problem des Spinozismus in Schaffen Goethes und Herders. Weimar, 1960.
 Adler H. Die Prägnanz des Dunklen, Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder. Hamburg, 1990.

XIV. Философия Канта – классическая система субъект-объектности. Всестороннее учение о человеке как ее конкретный обобщающий результат

1. Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Юбилейное издание 1794 – 1994 / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М., 1992. В ссылках на это издание, как указано выше, сначала обозначен раздел, затем том (арабской цифрой) и его страница.
- 1а. Kant J. Sämtliche Werke in sechs Bänden. Leipzig, 1922.
- 1б. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 1 – 3. М., 1994 – 1997.
2. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973.
3. Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
4. Гулыга А.В. Кант. М., 1973.
5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001.
6. Калинин Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
7. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
8. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М., 2003.
9. Ойзерман Т.И., Нарский И.С. Теория познания Канта. М., 1991.
10. Соловьев Э.Ю. И. Кант. Взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
11. Суслова Л.А. Философия И. Канта. М., 1988.
12. Тевзадзе Г.В. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
13. Фишер К. Кант // История новой философии: В 10 т. Т. 4 – 5. СПб., 1910.
14. «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984.
15. Философия Канта и современность. М., 1984.
16. Eisler R. Kant Lexicon. В., 1990, 1989.
17. Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979.

XV. Послекантовская философия в Германии второй половины XVIII – начала XIX в.

1. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М., 1994.
2. Фихте И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993.
3. Фихте И.Г. Работы 1792 – 1801 гг. / Издание подготовлено П.П. Гайденоко. М., 1995.
4. Фихте И.Г. Наукоучение 1801 года. М., 2000.
5. Fichte J.G. Werke. Bd. I–IX. Berlin, 1997.
6. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании // Собр. соч. Т. 6. М., 1957.
7. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1994.
8. Якоби Ф.Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914.
9. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. Т. III. Философия первой половины XIX века. М., 1943.
10. Асмус В.Ф. Очерки истории диалектики в новой философии // Избранные философские труды. Т. II. М., 1971.
11. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
12. Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.
13. Гайденоко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
14. Гайденоко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
15. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001.
16. Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1982.
17. Длугач Т.Б. Проблемы единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант, И.Г. Фихте). М., 1986.
18. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М., 2003.
19. Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистской философии. Свердловск, 1973.
20. Фишер К. Фихте // История новой философии. Т. 6. СПб., 1909.
21. Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М., 1987, 1989 / Вступ. ст. А.В. Гулыги.
22. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства / Вступ. ст. П.С. Попова, М.Ф. Овсянникова. М., 1966.
23. Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск, 1999.
24. Shelling F.W.J. Werke, Neue Auflage. Bd. 1 – 6. München, 1956 – 1960.
25. Фишер Е. История новой философии. Т. 7. СПб., 1905.
26. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. М., 1978.

XVI. Органицистский и панлогический идеализм Гегеля

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Ред. и послесл. Е.П. Ситковского. М., 1974; Т. 2. Философия природы / Ред. Е.П. Ситковского; послесл. А.П. Огурцова. М., 1975.

2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Ред. и послесловие Е.П. Ситковского. М., 1977.
3. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / Вступ. ст. Ю.Н. Давыдова. М., 1959.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1–3 / Ред. и вступ. ст. М.М. Розенталя. М., 1970–1972.
5. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IX–XI. Лекции по истории философии. Кн. 1–3. М., 1932–1935.
6. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. VIII. Философия истории / Ред. и предисловие Ф.А. Горохова М.; Л., 1935.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Ред. и сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. М., 1990.
8. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 1–4 / Ред. и предисловие М.А. Лифшица. М., 1968–1973.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1–2 / Ред. и вступ. ст. А.В. Гулыги. М., 1975, 1977.
10. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. / Ред., составл. и вступ. ст. А.В. Гулыги. М., 1970, 1971.
11. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / Пер. М.И. Левиной; ред. Д.А. Керимов; вступ. ст. В.С. Нерсисянца. М., 1978.
12. *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke.* Hamburg, 1968.
13. Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1861.
14. Фишер К. Гегель // История новой философии. Т. 8–9. СПб., 1902–1903.
15. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1–2. М., 1918.
16. Кэрг Э. Гегель / Предисл. С.Н. Трубецкого; послесл. В.С. Соловьева. М., 1898.
17. Философия Гегеля и современность. М., 1973.
18. Бакрадзе К.С. Гегель. М., 1970.
19. Гулыга А.В. Гегель. М., 1970.
20. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., 1958.
21. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988.
22. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики»: формирование принципов системности и историзма. М., 1984.
23. Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
24. Нерсисянц В.С. Гегелевская философия права. М., 1974.
25. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964.
26. Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993.
27. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М., 2000.
28. Baum M. Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn, 1986.
29. Gadamer H.G. Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen, 1971.
30. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947.

31. Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 1 – 2. Tübingen, 1961.
32. Markuse H. Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschafts theorie. Darmstadt-Neuwied, 1976.
33. Höesle V. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg, 1988. Bd. 1 – 2. Hamburg, 1987.
34. Fulda Hf. G.W.F. Hegel. Hamburg, 2003.

XVII. Послегегелевская философия в Германии первой половины XIX в.

1. Штраус Д. Жизнь Иисуса, критически переработанная. СПб., 1907.
2. Штраус Д. Старая и новая вера. СПб., 1906.
3. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем / Предисл. Б.С. Чернышева. М., 1933.
4. Фейербах Л. Сочинения. Т. 1 – 2 / Отв. ред. и послесловие Б.В. Мееровского. М., 1995.
5. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I – II / Вступ. ст. М.М. Григорьяна. М., 1955.
6. Фейербах Л. История философии. Собр. соч.: В 3 т. Общ. ред. и вступит. ст. М.М. Григорьяна. М., 1967.
7. Feuerbach L. Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und F. Lodl, Bänden. Stuttgart, 1903 – 1911.
8. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в — первых двух третей XIX в. М., 1971.
9. Гёте И.В. Избранные философские произведения / Под ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги. М., 1964.
10. Канаев И.И. Гёте как естествоиспытатель. Л., 1970.
11. Быховский Б.Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
12. Деборин А.М. Людвиг Фейербах. М.; Л., 1929.
13. Любутин К.П. Людвиг Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988.
14. Gager M.V. Ludvig Feuerbach. Philosophie und Religionskritik. München; Salzburg, 1970.
15. Arvon H. Feuerbach, sa vie, son auvre. Paris, 1964.
16. Малинин В.А., Шинкарук В.И. Левое гегельянство. Киев, 1983.

XVIII. От философии к идеологии в марксизме. Диалектический материализм

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1 – 50. М., 1955 – 1981. (Затем указываются том и стр.)
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Корню О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. Т. 1 – 3. М., 1959 – 1968.
4. Меринг Ф. Карл Маркс. История его жизни. М., 1957.
5. Ойзерман Т.Н. Формирование философии марксизма. М., 1974.

6. Ойзерман Т.Н. Марксизм и утопизм. М., 2003.
7. Ойзерман Т.Н. Оправдание ревизионизма. М., 2005.
8. История марксистской диалектики. От возникновения до ленинского этапа / Отв. ред. М.М. Розенталь. М., 1971.
9. Kähler H. Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken. Köln, 1961.
10. Kolakowski L. Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład; London, 1988.
11. Wetter G.A. Dialektischer und historischer Materialismus. Frankfurt am Main; Hamburg, 1962.

СОДЕРЖАНИЕ

Мировоззрение и философия как максимально общие явления духовной культуры.....	3
I. Константы мифологического и элементы предфилософского мировоззрения древнейших цивилизаций	18
II. Возникновение и развитие древнегреческой философии в эпоху архаики и высокой классики	42
III. Художественно-идеалистический и органицистский синтез Платона	114
IV. Научно-философский универсум Аристотеля.....	143
V. Эллинистическо-римская цивилизация. Религия, наука, философия	181
VI. Торжество христианского монотеизма в поздней Античности. Религиозно-философские учения, сопутствующие ему	237
VII. Раннее христианство перед лицом античной философии. Патристика. Неоплатонизм.....	254
VIII. Религия и философия между Античностью и Средневековьем, между патристикой и схоластикой в Западной Европе и Византии V–IX вв.	299
IX. Религиозная и светская философия в арабо-мусульманской (и еврейской) культуре.....	322
X. Философия во взаимодействии с религией и ее институтами в западноевропейском Средневековье.....	363
XI. Между Средневековьем и Новым временем. Философская проблематика в эпоху Возрождения	426
XII. Проблематика западноевропейской философской классики в раннее Новое время (XVII — нач. XVIII в.).....	491
XIII. Важнейшие аспекты западноевропейской философии в эпоху Просвещения.....	561

XIV. Философия Канта — классическая система субъект-объектности. Всестороннее учение о человеке как ее конкретный обобщающий результат	636
XV. Послекантовская философия в Германии второй половины XVIII — начала XIX в.	673
XVI. Органицистский и панлогический идеализм Гегеля	705
XVII. Послегегелевская философия в Германии первой половины XIX в.	757
XVIII. От философии к идеологии в марксизме. Дialeктический материализм.....	774
Библиография	817

Научное издание

Соколов Василий Васильевич

ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Компьютерная верстка

О.А. Ситникова

Редактор

Н.В. Сборовская

Корректор

Е.П. Комарова

ООО «Академический Проект»

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.005771.05.09 от 26.05.09.

*По вопросам приобретения книги просим обращаться в ООО «Трикта»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3. Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aproject.ru, www.aproject.ru*

Подписано в печать 25.02.10.

Формат 70 × 100/16. Гарнитура Мысль. Бумага писчая.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 68,58. Тираж 800 экз. Заказ № 1184.

Отпечатано с электронного файла издательства
в ОАО «Областная типография "Печатный двор"».
432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.

КНИГА — ПОЧТОЙ

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»**

*предлагает заказать и получить по почте книги
следующей тематики:*

- ▶ **психология**
- ▶ **философия**
- ▶ **история**
- ▶ **социология**
- ▶ **культурология**
- ▶ **учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев и колледжей**

Прислав маркированный конверт с обратным адресом,
Вы получите каталог, информационные материалы
и условия рассылки.

Наш адрес:
**111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
ООО «Трикта», служба «Книга — почтой».**

Заказать книги можно также по
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

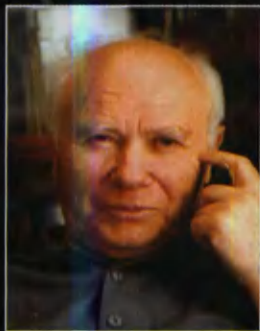
или по электронной почте:
e-mail: info@aproject.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный
почтовый адрес и телефон/факс для связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

В.В. Соколов

Философия как история философии



СОКОЛОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ – один из виднейших российских историков философии и ее теоретиков. Учился в Московском институте истории, философии и литературы. Участник Великой Отечественной войны, награжден орденами и медалями. В 1943 г. окончил философский факультет МГУ им. Ломоносова.

Работал в Академии общественных наук при ЦК КПСС и других вузах. С 1950 г. работает на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ. Много лет работал в Институте философии РАН, где был одним из руководителей изданий классиков философии.

Автор более 300 научных работ. Среди них: «Очерки философии эпохи Возрождения»; «Философия Спинозы и современность»; «Средневековая философия»; «Европейская философия XV – XVII вв.»; «Проблема религиозного и философского Бога в системе воззрений Декарта» (в кн. «Бессмертие философских идей Декарта»); «Введение в классическую философию»; «Историческое введение в философию». Книги и статьи В.В. Соколова изданы на иностранных языках.

Лауреат премии имени М.В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета, заслуженный деятель науки РФ, действительный член Российской академии естественных наук. Научный руководитель многих нынешних кандидатов, докторов философских наук и академиков.

Книга представляет собой персональный и проблемный обзор классической европейской и ближневосточной истории философии от предфилософского мировоззрения до социально-философской доктрины Маркса и Энгельса. Здесь трактуются как все основные мыслители, так и важнейшие факты и факторы культуры, без и вне которых невозможно постигнуть целостность и глубину историко-философского процесса и его важнейших представителей.



ISBN 978-5-8291-1186-1



9 785829 111861